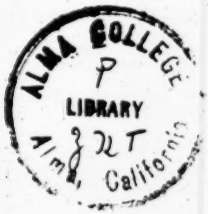
Zeitschrift

für

katholische Theologie

Herausgegeben
von der Theologischen Fakultät
der Universität Innsbruck

Neunundfünfzigster Band
1935



INNSBRUCK . DRUCK UND VERLAG VON FELIZIAN RAUCH

28973

Mit oberhirtlicher Druckerlaubnis und Erlaubnis der Ordensobern.

Inhaltsverzeichnis

Abhandlungen

Seite

F. Lakner, Die „Idee" bei Anton Günther 1. 197
F. Mitzka, Der philosophische Beweis für die moralische Unveränderlichkeit Gottes 57
J. Santeler, Hat Aristoteles den Platonismus überwunden? 161
P. Browe, Die Armsünderkommunion 246
H. Rahner, Die Gottesgeburt 333
P. Gächter, Die Form der eucharistischen Rede Jesu . . 419
J. Linder, Das Aramäische im Buche Daniel 503
J. Bütler, Die Mysterienthese der Laacher Schule im Zusammenhang scholastischer Theologie 546
J. Santeler, Ist die individuelle Wesenheit des Menschen unerkennbar? 572

Kleinere Beiträge

H. Rahner, Hippolyt von Rom als Zeuge für den Ausdruck θεοτόκος 73
C. A. Kneller, Neue Studien zur sixtinischen Vulgatabulle 81. 268
H. Weisweiler, Eine neue Überlieferung aus der Summa de bono Ulrichs von Straßburg und andere Handschriften in Innsbruck 442
C. A. Kneller, Registrieren und Anheften päpstlicher Erlasse im 16./17. Jahrhundert 596

Rezensionen

A. Steinmann, Die Apostelgeschichte (P. Gächter) 108
E. Mersch, Le Corps mystique du Christ (H. Rahner) 112
K. Thieme, Das alte Wahre (J. B. Lotz) 115
G. S. Huber, Vom Christentum zum Reiche Gottes (F. Lakner) . . 119
P. Heinisch, Das Buch Exodus (J. Hofbauer) 291

Seite

H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist (J. Perzl) 296
H. Doms, Vom Sinn und Zweck der Ehe (A. Schmitt) 300
J. Pickl, Messiaskönig Jesus (P. Gächter) 447
A. Rademacher, Religion und Bildung (J. B. Lotz) 453
J. Lindworsky, Psychologie der Aszese (D. Thalhammer) . . . 456
J. Huhn, Ursprung und Wesen des Bösen und der Sünde nach der Lehre des Kirchenvaters Ambrosius (O. Faller) 604
J. Destrez, La Pecia dans les manuscrits universitaires (A. Landgraf) 608
J. Hollnsteiner, Die Spruchpraxis der S. Romana Rota in Ehenichtigkeitsprozessen (A. Schönegger) 611

Neuerscheinungen

Philosophie 127. 459
Altes Testament 471
Neues Testament 303
Religionswissenschaft und Fundamentaltheologie 135
Dogmatik und Dogmengeschichte 309. 613
Moral- und Pastoraltheologie 142. 623
Kirchenrecht 485
Kirchengeschichte 477
Missionswissenschaft 151
Liturgik 318
Homiletik 497
Pädagogik und Katechetik 632
Aszetik und Mystik 326. 639
Allgemeines 155
Mitteilungen 332

P. Lorenz Fuetscher † 649
Mitteilungen 332
Register 651
Literarischer Anzeiger 1* 13* 21* 26*

Die „Idee" bei Anton Günther

Historische Voraussetzungen der Grundkonzeption von Günthers philosophisch-theologischem Organon

Von Franz Lakner S. J. — Innsbruck

Die großen philosophischen Systeme des 19. Jahrhunderts tragen unzweifelhaft den Charakter des Imposanten an sich. Die umfassende Einheit und durchgängige Geschlossenheit haben auf alle, die sich in diese Gedankengänge vertieft haben, mächtig gewirkt. Auch von Hegel, dem von Anfang an das Widerspruchsvolle seiner Lehre vorgeworfen wurde, wird man gestehen müssen, daß ein einziger Grundgedanke alles beherrscht und umspannt. Selbst das unnatürlich und unlogisch Anmutende seiner Sprache ist nur der treffende und angemessene Ausdruck eines einzigen und einheitlichen, in dialektischer Bewegung fortschreitenden und sich selbst aufschließenden, freilich von unserem Standpunkt aus abzulehnenden Prinzips[1]). Günther will nun vom Boden der katholischen Weltanschauung aus jenen Systemen ein in der Form gleichwertiges, dem Inhalt nach aber überwertiges katholisches Wissenschaftsprogramm entgegenstellen. Er will aufzeigen, daß auch die christliche Wissenschaft, ja eigentlich nur diese, auf einem Grundgedanken basiert, aus einem Grundprinzip das universale Verständnis erschließt und von diesem Kernpunkt aus sich zur einen, alle Raumzeitlichkeit umschließenden und sie doch himmelhoch überragenden „Philosophie des positiven Christentums" entfaltet. Dieses Eine und Alles, das Erste und Letzte, das Höchste und Tiefste des zur Wissenschaft erhobenen Christentums ist ihm die Idee. Sie ist die große Synthese, von der bereits Adam Müller in seinen Vorlesungen über die deutsche Wissenschaft[2]) gesprochen, die Syn-

[1]) Vgl. C. Nink, Kommentar zu den grundlegenden Abschnitten von Hegels Phänomenologie des Geistes, Regensburg 1931, 7.

[2]) A. Müller, Vorlesungen über die deutsche Wissenschaft und Literatur, 2. Aufl., Dresden 1807 (neu hrsg. von A. Salz, München 1920).

these von Altertum und Neuzeit, von Philosophie und Theologie, von Aristoteles und Plato, Griechentum und Deutschtum, von Sein und Denken. In seine „Idee" baut er das Positive und Gültige der alten Wissenschaft ein, in der Idee knüpft er unmittelbar an die große Augustinisch-Cartesianische Entdeckung des Selbstbewußtseins an, mit der Idee schließt er die große Entwicklung der Spekulation, die über Leibniz zu Kant, von Kant über Fichte und Schelling zu Hegel führt. Um Günther selbst voll und ganz verstehen und würdigen zu können, wären seine Beziehungen zur deutschen Philosophie des 19. Jahrhunderts im einzelnen historisch und systematisch zu untersuchen und darzulegen. Uns kommt es aber nicht so sehr darauf an, Günthers Lehre in ihren einzelnen Entwicklungsmomenten und -phasen zu verstehen, sondern mehr auf die Grundgedanken, um daraus zu einer Bewertung der Kritik, die Günther durch Kleutgen erfahren hat, zu gelangen. Die Rücksicht auf Kleutgen ist das eigentliche Formalobjekt unserer verschiedenen Arbeiten, die auf diese Weise in sich geschlossene Vorarbeiten zu einer Kleutgenmonographie darstellen.

Günthers philosophische und theologische Grundgedanken werden aber restlos nur verständlich, wenn man den Schlüssel zu ihrem Verständnis gefunden hat und dieser Schlüssel liegt eben in der Idee. Es ist darum vor allem dieser Grund„begriff" sowohl inhaltlich wie historisch klarzustellen. Damit ist der nächste Zweck dieser Arbeit angegeben.

Den eigentlichen entfernten Anlaß gab bereits vor Jahren die erste Lektüre Kleutgens. Kleutgen stellt nämlich bewußt Hermes und Günther zusammen, nicht nur, um ihre gemeinsame Ablehnung der Scholastik zu charakterisieren, was freilich seine Hauptintention war, sondern auch in der Behandlung der für beide so eigentümlichen Auffassung von „Begriff und Idee" und des damit im Zusammenhang stehenden Verhältnisses von „Idee und Grund". In der neuestens erschienenen Monographie von Eduard Winter[3]), die vor allem die historischen Entwicklungsmomente Günthers und seiner Schule vorführt, findet sich kein Anhaltspunkt für eine engere Beziehung Günthers zu Hermes, im Gegenteil, die ganze Darstellung scheint eine Abhängigkeit eher auszuschließen. Da nun gerade dieser Punkt für die Beurteilung der Kleutgenschen Güntherkritik von allergrößter Bedeutung ist[4]), so ist eine eingehendere

[3]) Ed. Winter, Die geistige Entwicklung Anton Günthers und seiner Schule (Geschichtliche Forschungen zur Philosophie der Neuzeit 1), Paderborn 1931, 107 f. 119. 145 ff.

[4]) So meinte in einem Artikel E. K. Winter, die Kleutgensche Kritik sei in den Grundvoraussetzungen verfehlt, indem Kleutgen gerade das Tiefste an Gün-

Untersuchung der angegebenen Frage nicht zu umgehen. Aber dieser in sich partikuläre Zweck ist nicht der einzige, der die Aufgabe bedeutungsvoll erscheinen läßt. Die bisherigen Ergebnisse der Güntherforschung haben gezeigt, daß Günther die eigenartige Auffassung der Idee von Adam Müller übernommen, aber später eine Umwertung der quantitativen Unterschiedenheit von Begriff und Idee in eine qualitative vorgenommen hat, und das ist eigentlich nicht mehr, als was Günther selbst schon ausdrücklich betont hat. Woher aber Müller selbst die Unterscheidung genommen (ob da der Einfluß der englischen oder der deutschen Philosophie maßgebend war), welche gehaltliche Bedeutung bei ihm der Idee zukommt, wie Günther dazu kam, die Umdeutung vorzunehmen — ob rein aus seiner geistigen Entwicklung heraus oder doch zufolge eines äußeren Anstoßes, darüber ist bis jetzt noch nirgends Aufschluß zu gewinnen. Winter hat in seiner Erstlingsschrift[5]) als Schlüssel zu Günthers System das positive Vernunftkriterium bezeichnet. Es ist aber leicht zu beweisen, daß das nur der Fall ist, wenn man das System Günthers bereits unter einem bestimmten Gesichtspunkt[6]) betrachtet, nicht jedoch, wenn es sich um den gedanklichen Aufbau von Günthers Philosophie und Theologie in den erkenntnistheoretischen und metaphysischen Grundlagen und Voraussetzungen handelt.

Aber auch in einer anderen Beziehung scheint die Fragestellung fruchtbar zu sein. Es ist erwiesen, daß gerade die große Prinzipienfrage, die das 19. Jahrhundert von der erkenntniskritischen Seite her aufgerollt hat, letztlich eine Frage um das Verhältnis des Identitätsprinzips zum Prinzip des Grundes, eine Frage um das Verhältnis von statischer und dynamischer Ordnung ist. Nun wird aber gerade dieses Verhältnis durch den Unterschied von Verstand — Vernunft, Begriff — Idee am klarsten zum Ausdruck gebracht. Wir gewinnen also durch die Lösung auch einen neuen Einblick in die philosophische Grundfrage des 19. Jahrhunderts und gelangen damit zu einer vertieften Erkenntnis der ganzen philosophischen und theologischen Problemlage desselben Jahrhunderts.

---

ther verkannt habe, nämlich die Günthersche Auffassung der Idee. Kleutgen sei ein „Schulfall fehlenden Organs", ein Typus für das uralte, aristotelische Nichtverstehenkönnen der platonischen Idee, aus seiner Voreingenommenheit heraus habe er die erkenntniskritische Problemstellung der Romantik, die eben bei Günther in der Idee ihren charakteristischen Ausdruck gefunden habe, völlig mißverstanden (E. K. Winter, Anton Günther. Ein Beitrag zur Romantikforschung: Zeitschr. f. d. gesamte Staatswissensch. 88 [1930] 307 ff.).

[5]) Ed. Winter, Das positive Vernunftskriterium, Warnsdorf 1928, 10.

[6]) d. i. seine Stellungnahme zum Verhältnis von Wissen und Glauben.

I. Die „Idee" in der Geschichte

Man spricht nicht ungern von einem gewissen fundamentalen Gegensatz von platonischer und aristotelischer Philosophie und will damit die beiden äußersten Gegensatzpaare alles philosophischen Denkens überhaupt bezeichnen, den Gegensatz von seins-bestimmender und seins-bestimmter Philosophie (Primat des Denkens und Primat des Seins). Der aristotelischen Philosophie geht es darum, das Gegebene gedanklich zu bearbeiten, zu begreifen, zu ergreifen; ihr philosophisches Organon ist der Begriff in der aristotelischen Prägung, der aus seinem Wesen heraus seinsgerichtet und darum erworben sein muß. Die platonische Philosophie schafft das Sein, ist für es konstitutiv, ihr Organon ist die Idee, sie ist nicht erworben, sondern gegeben (angeboren oder als Form a priori).

Für Plato ist die Idee freilich, wie wohl allgemein zugegeben ist, noch etwas objektiv Transzendentes; es wäre völlig verfehlt, nach dem Vorgange mancher Kanterklärer des verflossenen Jahrhunderts, Platos Idee transzendental oder gar als reine Kategorie zu fassen. Man wird bei Plato, wenn man vom vorweltlichen Schauen absieht, erkenntnistheoretisch eher von einer *harmonia praestabilita* sprechen können, von der es freilich nicht mehr sehr weit ist zur idealistischen Auffassung, wie sie uns bereits in der *harmonie préétablie* des Leibniz gegenübertritt[1]). Von dieser aber ist nur mehr ein kleiner Schritt zur prinzipiellen Auffassung des Denkens als Seinsbestimmenden und darum wird man sagen müssen, daß in der Tat der Platonismus in seiner Gegenüberstellung gegenüber dem Aristotelismus die Grundlage oder doch den Ausgangspunkt aller konstruktiven Philosophie gebildet hat; so werden wir Kant trotz seiner wesentlichen Differenzen, die ihn von der platonischen Philosophie scheiden, als die letzte Entwicklungsstufe der mit Plato begonnenen Denkrichtung bezeichnen dürfen.

Ziehen wir nun einen unserem Zweck angepaßten Vergleich zwischen Platonischer und Kantischer Idee, um vor allem die Verschiedenheit in beider Auffassungen klar herauszustellen.

1. Die Idee bei Plato und Kant.

Zum Unterschied von allen anderen Erkenntnisarten bezieht sich die Idee bei beiden, bei Plato und Kant, auf das Übersinnliche,

[1]) Vgl. E. Cassirer, G. W. Leibniz, Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie II (Philos. Bibl. 108), Leipzig 1906, 88; C. sieht den Unterschied in der Auffassung der prästabilierten Harmonie bei Leibniz gegenüber Geulincx und Malebranche darin, daß „das System der prästabilierten Harmonie (Leibniz) eine neue Phase in der Entwicklung des idealistischen Grundgedankens darstellt".

auf das außer und über der Erfahrung Liegende — oder um einen erst späteren, aber seither klassischen Ausdruck zu gebrauchen, auf das μετὰ τὰ φυσικά Gelegene. Weil nun die Erfahrung das Einzelne, Konkrete, Wechselnde ist, darum kann die wahre Erkenntnis, das „Wissen", nicht bloße Erfahrungserkenntnis (αἴσθησις — εἰκασία, δόξα — πίστις) sein. Notwendigkeit und Allgemeinheit, diese charakteristischen Merkmale aller Wissenschaft, sind nicht im Einzelnen, im Wechselnden, im sinnlich Gegebenen, sondern „außer" diesen. Bei der Objektgerichtetheit der alten Philosophie ist es verständlich, daß Plato dieses „Übersinnliche", das „Notwendige und Allgemeine" als etwas objektiv Gegenständliches in der transzendenten Welt suchte und in seinen „metaphysischen Hypostasen", den „Ideen", fand[2]). Diese im vorweltlichen Dasein vom Menschengeiste (νοῦς) geschauten Ideen hinterließen in der Seele entsprechende Erkenntnisspezies, auch Ideen genannt[3]), und mit ihnen bleibt dem menschlichen Erkenntnisvermögen auch die in der vorweltlichen Schau gegründete Realitäts- (besser Wirklichkeits-)beziehung auf die Ideen, wenigstens dem äquivalenten Erkenntniswert nach[4]).

Auf einen Punkt sei noch insbesondere hingewiesen, der gerade für unsere Fragestellung nicht ohne Bedeutung ist. Erdmann weist ausdrücklich auf die aus der sokratischen Lehre übernommene „Zweckbestimmtheit" hin, die in der Idee Platos nicht übersehen werden darf. Die Idee eines Dinges gibt nicht nur an, was (und woher), sondern auch wozu es ist. Der Zweck wird zugleich als der wahre Grund (αἴτιον) der Existenz der Dinge erklärt[5]). Ist der Begriff bei Plato mehr formal, statisch zu fassen (das geht daraus hervor, daß er gerade die Mathematik als den vollendetsten Aus-

[2]) Diese Ideen sind das eigentliche und wahre Sein (ὄντως ὄν bzw. ὄντως ὄντα), das Seiende schlechthin. Darum benennt er oft die Ideen einfachhin auch mit diesen Namen, während der eigentliche Name für sie ist: εἶδος (εἴδη), εἶδος νοητόν, ἰδέα. Die Dinge der sichtbaren Welt, des κόσμος αἰσθητός, sind nur Nachahmungen, Schatten (ein beliebtes Gleichnis bei Plato), Scheinbilder der Ideen, des κόσμος νοητός.

[3]) Plato bezeichnet diese subjektiven Ideen mit den gleichen Namen wie die objektiven; so wird andererseits auch die eine Idee (die objektive), die sich in die vielen entfaltet, einfachhin als νοῦς bezeichnet. Vgl. J. E. Erdmann, Grundriß der Geschichte der Philosophie I, 3. Aufl., Berlin 1878, 89. 91.

[4]) In verschiedenen Stufenfolgen entwickelt sich die menschliche Erkenntnis, die in der vollständigen Katharsis des platonischen Gelehrten zum Schauen wird (zur νόησις). — Zwischen αἴσθησις (δόξα) und νόησις kennt Plato noch eine dritte Erkenntnisart, das diskursive Erkennen in der διάνοια — als Musterbeispiel wird immer auf die Mathematik hingewiesen — es ist das Erkennen in Begriffen und Definitionen (Erkennen der Erscheinungen aus dem Grund).

[5]) J. E. Erdmann 90.

druck der διάνοια bezeichnet), so ist die Idee mehr dynamisch charakterisiert und bildet so die Grundlage sowohl der theoretischen wie besonders der praktischen Vernunft[6]).

Auch nach Kant kann der Charakter der Notwendigkeit und strengen Allgemeinheit nicht in der empirischen Erfahrung liegen, er liegt außer dieser, aber nicht außer der Erfahrung überhaupt, Erfahrung im Sinne der Transzendentalphilosophie gefaßt. Durch die metaphysische und transzendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe sucht Kant in der „Kritik der reinen Vernunft" diese Notwendigkeit und Allgemeinheit als logisches Apriori darzutun und gründet so allen Wissenschaftscharakter auf die aprioriſchen Formen: Raum und Zeit als Formen der sinnlichen Anschauung, und die Kategorien (Begriffe) als Formen der Urteilsfunktionen. Wegen der vollständigen Verbundenheit der Begriffe mit den Anschauungen — Begriffe ohne Anschauungen sind leer[7]) — ist auch alle Erkenntnis auf die Erfahrung beschränkt, ja nach Kants Darlegungen sind diese apriorischen Formen überhaupt die Bedingungen zur Möglichkeit einer Erfahrung[8]). An der Stelle nun, wo Kant die Vernunftbegriffe eingehender behandelt, verweist er selbst auf Plato und Aristoteles, was für uns natürlich wertvoll ist[9]). Als das Kennzeichnendste an den Ideen Platos hebt Kant ihre Erfahrungstranszendenz hervor; sie gehen weit über alle Erfahrung hinaus, so daß es auch gar keinen Gegenstand gibt und geben kann, der ihnen entspräche; trotzdem aber beanspruche er für sie objektive Realität. Bezeichnend ist es, daß Kant die Erkenntniskraft der Ideen aus dem Gefühl „eines höheren Bedürfnisses", also ganz aus seiner vorgefaßten Meinung heraus, verstanden wissen will. Zugleich betont er die Berechtigung, ja Notwendigkeit ihrer Anwendung[10]) auf das praktische Gebiet: „in allem, was praktisch ist, d. i. auf Freiheit beruht"[11]); eine gleiche Möglichkeit gibt er zu in bezug

[6]) Der platonischen Auffassung der Erkenntnisarten sei kurz die des Aristoteles gegenübergestellt. Letzterer kennt drei Stufen der Erkenntnis:

a) die Wahrnehmung (αἴσθησις), die das Tatsächliche auffaßt und die Grundlage der ἐμπειρία bildet;

b) das Verstehen (τέχνη), das Erkennen aus den nächsten unmittelbaren Gründen (ist identisch mit Platos διάνοια);

c) das Beweisen (φιλοσοφία), das eigentliche Wissen. Es ist Erkenntnis aus den höchsten und letzten Gründen (ἀρχαί). Sie ist zweifach: eine mittelbare, ἐπιστήμη genannt, und eine unmittelbare, die νόησις, d. h. die unmittelbare Anschauung (Einsicht) der ersten Prinzipien, unsere Evidenz.

[7]) Kritik der reinen Vernunft (hrsg. von Th. Valentiner, Philos. Bibl. 37; 11. Aufl., Leipzig 1919) 107. 127 (die Zitationen geben die Seitenzahl an).

[8]) KrV 50. [9]) KrV 328ff. [10]) KrV 332.

[11]) KrV 329.

auf das Gebiet des Theoretischen[12]) im allgemeinen, schließt jedoch davon aus das „rein und völlig a priori" Gegebene[13]), auf welches eine Anwendbarkeit abzulehnen sei. Der „Urbild"charakter wird von Kant bereits deutlich im Sinne eines regulativen Prinzips gefaßt[14]).

Auf eine klare Scheidung und Unterscheidung von „Vernunftbegriff" und „Verstandesbegriff" legt nun Kant das allergrößte Gewicht[15]). Die reine Verstandeserkenntnis ist dadurch gekennzeichnet, daß sich ihre Begriffe in der Erfahrung geben und ihre Grundsätze durch die Erfahrung bestätigen lassen — der Gebrauch der Begriffe ist der Erfahrung immanent[16])—; die Vernunftbegriffe d. h. die Ideen, sind transzendent, sie lassen sich in der Erfahrung nie geben, die Grundsätze der Vernunfterkenntnis lassen sich durch die Erfahrung weder bestätigen noch widerlegen. Wie die Verstandesbegriffe in der Natur des Verstandes beruhen, so die Ideen in der Natur der Vernunft; sie sind also notwendige Begriffe. Da sie nach dieser Bestimmung für die eigentliche Erfahrungserkenntnis „völlig entbehrlich" sind, ja sogar hinderlich, so ergibt sich daraus, daß die eigentliche „Absicht" der reinen Vernunft nur in der Forderung nach „Vollständigkeit des Verstandesgebrauches im Zusammenhange der Erfahrung" bestehen kann — also Vollständigkeit der „Prinzipien", nicht der Gegenstände. Trotzdem aber substituiert die Vernunft der Erkenntnis der Prinzipien, um sich diese als möglichst bestimmt vorstellen zu können, die Erkenntnis eines Objektes — und von diesem Objekt gilt es, daß es „nur eine Idee" ist, nur dazu da, um die „Verstandeserkenntnis der Vollständigkeit, die jene Idee bezeichnet, so nahe wie möglich zu bringen"[17]) — also als Hilfsmittel zu einer möglichst klaren Auffassung der gestellten Aufgabe und einer möglichst hohen Annäherung an das Resultat.

[12]) KrV 331 f. [13]) KrV 329 Anm.

[14]) KrV 332. Aufstieg „von der copielichen Betrachtung des Physischen der Weltordnung zu der architektonischen Verknüpfung derselben nach Zwecken d. i. nach Ideen."

[15]) Kant gibt (KrV 333), um die Eigenart der Ideen herauszuheben, eine Übersicht über die „Stufenleiter" der Vorstellungsarten. Die Vorstellung mit Bewußtsein ist *perceptio*; diese rein subjektiv genommen ist die *sensatio* (Empfindung), objektiv genommen ist sie die *cognitio* (Erkenntnis), die entweder eine Anschauung *(intuitus)* oder ein Begriff *(conceptus)* ist. Der Begriff ist ein empirischer oder ein reiner; der reine Begriff, der auch nicht im reinen Bild der Sinnlichkeit seinen Ursprung hat, heißt Notio. Ein aus Notionen gebildeter Begriff, der die Möglichkeit der Erfahrung überschreitet, ist der Vernunftbegriff oder die Idee. Vgl. dazu noch Prolegomena (hrsg. von K. Vorländer, Philos. Bibl. 40; 6. Aufl., Leipzig 1920) 92 ff. 118 ff.

[16]) KrV 316; Prolegom. 92. [17]) Prolegom. 96 f.

Kant kennt drei Ideen und kann nicht mehr annehmen, weil sie ja, wie die Kategorien in der Natur des Verstandes d. h. in den vier logischen Urteilsfunktionen gründen, in der Natur der Vernunft d. h. im formalem Unterschiede der Vernunftschlüsse (des kategorischen, hypothetischen und des disjunktiven) begründet sein müssen. Die psychologische Idee: die Idee der Seele oder der unbedingten Einheit des denkenden Subjektes, des Inbegriffes aller Vorstellungen. Die kosmologische Idee: die Idee der Welt, der unbedingten Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinungen, des Inbegriffes aller Erscheinungen, und die theologische Idee: die Idee Gottes oder der unbedingten Einheit der Bedingungen aller Gegenstände des Denkens, des Inbegriffs aller Realität[18]).

Diese Gedanken liegen Kants Auffassung zugrunde, wenn er die Ideen regulative Prinzipien nennt und verbietet, sie als konstitutive Prinzipien der Erkenntnis zu behandeln[19]).

Die eigentliche Bedeutung der Ideen liegt nach Kant, wenn man nicht bloß ihren negativen Grenzcharakter ins Auge faßt, sondern ihren positiven Gehalt in Betracht zieht, auf dem Gebiet der praktischen Vernunft.

Die Metaphysik, deren Konstruktion das Ergebnis einer Naturanlage ist, ist nur aus eben dieser Naturanlage heraus verständlich, die „abgezielt sei, unseren Begriff von den Fesseln der Erfahrung und den Schranken der bloßen Naturbetrachtung soweit loszumachen, daß er wenigstens ein Feld vor sich eröffnet sehe, was bloß Gegenstände für den reinen Verstand enthält, die keine Sinnlichkeit erreichen kann; zwar nicht in der Absicht, um uns mit diesen spekulativ zu beschäftigen (weil wir keinen Boden finden, worauf wir Fuß fassen können), son-

[18]) Die zweifache Ableitung der drei Ideen und ihre nähere Begründung: Prolegom. 94 f.; KrV 335. 343 f.

[19]) Prolegom. 120; KrV 576 ff., wo Kant eine Zusammenfassung der ganzen transzendentalen Dialektik bietet. — In den Prolegom. (120—139) geht Kant genauer auf die Eigenart des Regulativprinzips als „Grenzbestimmung" der reinen Vernunft ein. So hat die theologische Idee der Vernunft die Bestimmung, nicht „um in Ansehung dieses bloßen Verstandeswesens, mithin außerhalb der Sinnenwelt etwas zu bestimmen, sondern nur, um ihren eigenen Gebrauch innerhalb derselben nach Prinzipien der größtmöglichen (theoretischen sowohl als praktischen) Einheit zu leiten, und zu diesem Behuf sich der Beziehung derselben auf eine selbständige Vernunft, als der Ursache aller dieser Verknüpfungen, zu bedienen" (135). Ob aber die Annahme eines Etwas, was nicht selbst Gegenstand der Erfahrung ist und sein kann, „wovon wir nichts wissen können" (125), das wir „niemals erkennen werden" (126), was auch jederzeit unbekannt bleiben wird (126), ob Kant durch die Annahme eines solchen „Dinges an sich", eines Noumenon, nicht mit sich selbst in Widerspruch gerät, darüber ist hier nicht zu entscheiden. Vgl. E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit II, 2. Aufl., Berlin 1911, 739 ff.; III, Berlin 1920, 86, der Kant vom Widerspruch zu befreien sucht. Dagegen O. Liebmann (Kant und die Epigonen, hrsg. von B. Bauch [Neudrucke seltener philosophischer Werke 2], Berlin 1912, 26 ff. 47 ff. 62 ff.), der in diesem Widerspruch das „erregende Moment" zur Philosophie Fichtes, Schellings und Hegels usw. findet.

dern weil praktische Prinzipien, ohne einen solchen Raum für ihre notwendige Erwartung und Hoffnung vor sich zu finden, sich nicht zu der Allgemeinheit ausbreiten könnten, deren die Vernunft in moralischer Absicht unumgänglich bedarf" [20]). Das Übersinnliche ist darum nicht Objekt der Erkenntnis, sondern nur ein Inhalt d. h. eigentlich Zweck des Wollens (es gibt an, was sein soll: Metaphysik als Aufgabe). Hier treten nun die Ideen in ihr eigentlichstes Recht. Die drei Ideen werden als „Unsterblichkeit", „Freiheit", „Gottheit" zu den Fundamenten der praktischen Vernunft; ihre Annahme wird nicht aus einer neuentdeckten theoretischen Erweisbarkeit, wohl aber aus einem praktischen Bedürfnis heraus gefordert („postuliert"). So kommen wir durch die praktische Vernunft zu einer übererfahrungsmäßigen Realität, die nicht „gewußt", aber geglaubt wird (der „moralische Glaube") [21]).

So wird es begreiflich, daß viele, die von Kant ausgingen, und das waren die meisten Romantiker, von den Postulaten der praktischen Vernunft und mit Hilfe der Ideen in die hinter der Erscheinungswelt liegende Welt der Wirklichkeit zu gelangen suchten (wie Günther es in seiner Jugendperiode unternahm) oder lieber gleich die Idee nach Jacobis Vorgang mehr in platonischer Weise als Organ der schauenden Vernunft faßten [22]).

2. Die Idee vor Kant.

In welcher Verwendung findet sich das Wort „Idee" bei den unmittelbaren Vorgängern Kants? Es ist klar, daß wir da nicht zu den englischen Empiristen gehen dürfen, sondern Anhaltspunkte nur finden werden in der Verbindungslinie von Descartes und Kant.

Descartes gebraucht seine *idea* noch in einem ihm überkommenen Sinne als Erkenntnisakt, fast gleichbedeutend mit *notio, cognitio, conceptus*. Allein es ist bemerkenswert, daß er den angebornen Gottesbegriff durchwegs nur „*idea Dei*" nennt [23]); und gerade die Gottesidee ist es, mit der er den metaphysischen Unterbau für seine durch seine erkenntniskritischen Ausführungen bereits erschütterte Philosophie zu vollziehen sucht. Gerade durch die Gottesidee will er zu einer wissenschaftlich haltbaren Erkenntnis einer außerbewußten Existenz gelangen, eine außerphänomenale Wirklichkeit begründen; so finden wir denn gleich beim ersten Vertreter des idealistischen Jahrhunderts die Idee als Mittel zur

[20]) Prolegom. 136f. (Lesart nach Hartenstein).

[21]) KrV 682f.

[22]) Es ist bezeichnend, daß Kant in seinem Platoreferat von der Schau gar nicht spricht, sondern nur von einer Mitteilung der Ideen durch Ausfluß aus der höchsten Vernunft im ursprünglichen Zustande und einem Zurückrufen der jetzt sehr verdunkelten Ideen durch Erinnerung („die Philosophie heißt") KrV 325f.

[23]) Meditationes de prima philosophia (Ed. A. Buchenau, Biblioth. Philosophorum 1, Lipsiae 1913), 7. 34ff. 50f.

Wirklichkeitsbegründung und metaphysischen Grundlegung der Erkenntnis.

Das Cartesische System in der Fortbildung von Geulincx[24]) wird dann von Malebranche aufgenommen. Dieser unterscheidet zwischen Perzeptionen, die sich in der reinen Erscheinungswelt bewegen, und der Ideenerkenntnis. Aus der Welt der Phänomene führen zwei Wege zur Wirklichkeit: der „Glaube", der für das praktische Leben genügt, und die Ideenerkenntnis, durch welche eine theoretische, wissenschaftliche Erkenntnis des Realen und Objektiven gegeben ist. Die Idee gilt ihm nicht als ein angeborner Begriff — ein solcher biete nicht hinreichende Bürgschaft für die Realität des Vorgestellten —, sondern als „unmittelbare Anschauung", die Malebranche als ein unmittelbares, unaktliches Teilhaben an den göttlichen Ideen selbst auffaßt. So ist klar, daß Malebranche unter der Idee nicht den subjektiven Erkenntnisinhalt versteht, sondern den Gegenstand selbst, der wesentlich verschieden von den wechselnden und individuellen Einzelinhalten des Bewußtseins Voraussetzung und Bedingung aller allgemeinen und notwendigen wissenschaftlichen Erkenntnis bildet; d. h. die „ewigen Ideen" selbst, die in neuplatonischer Konzeption der Inhalt der göttlichen Vernunft, ja diese selbst sind[25]).

Auf Malebranche fußt im wesentlichen Spinoza, der neben der *imaginatio, opinio*[26]) (sinnliche Erkenntnis) noch eine zweifache andere Erkenntnis annimmt; die *ratio* und die *scientia (cognitio) intuitiva*[27]). Beide sind nicht wesentlich verschieden, sondern nur verschiedene Weisen des Erkennens. Das erstere ist das unvollkommene, das andere das vollkommene Erkennen. Das unvollkommene, die *ratio* oder Vernunft, geht von unten nach oben, gibt adäquate, allgemeine, begriffliche, notwendige und darum wahre Wesenserkenntnis (Wissenschaft)[28]) mittels Beweis und Folgerung. Er nennt diese Erkenntnisart den „wahren Glauben"[29]), und insofern in ihr die Dinge zwar aus sich selbst als notwendig erkannt werden, Not-

[24]) Für Geulincx ist besonders das Aufgeben des Kausalprinzips kennzeichnend; es gilt ihm lediglich als eine in der Natur unseres Erkenntnisvermögens festgelegte Gesetzmäßigkeit, als ein funktionelles Ordnungsprinzip; vgl. A. Messer, Geschichte der Philosophie vom Beginn der Neuzeit bis zur Aufklärungszeit, 7. Aufl. (Wissenschaft und Bildung 108), Leipzig 1923, 50f. 53.

[25]) E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem I, 573ff.

[26]) Th. Camerer, Die Lehre Spinozas, 2. Aufl., Stuttgart 1914, 67ff.

[27]) Ethik II, prop. 40, Schol. 2 (hrsg. von O. Baensch [Philos. Bibl. 92], Leipzig 1919, 81); vgl. Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie II, 5. Aufl., Heidelberg 1909, 507ff.; Camerer, a. a. O. 94ff. 105ff.

[28]) Ethik II, prop. 38—47 (Philos. Bibl. 92, S. 77ff.). Vgl. Camerer, a. a. O. 107f.

[29]) Cassirer, a. a. O. II, 76.

wendigkeit aber nur aus Gott sein kann, darum wird sie von Spinoza als eine Erkenntnis *sub specie quadam aeternitatis* charakterisiert. Die vollkommene Erkenntnis, das Ziel alles Erkennens, ist die Intuitiverkenntnis, die Erkenntnis Gottes selbst und aller Dinge aus und in Gott: *sub specie aeternitatis;* unser Geist als ein „ewiger Modus des Denkens", der mit anderen bestimmenden Denkmodi „Gottes ewigen und unendlichen Verstand ausmachen" [30]).

Es ist wohl nicht verfehlt, in dieser Trennung von *ratio* und *scientia intuitiva* den Versuch einer Synthese des Aristotelischen Begriffes mit dem Platonischen Ideenmoment zu erblicken, was gewiß richtiger und einfacher ist, als die zur Erklärung der Vereinigung des rationalen und spezifisch mystischen Elementes in Spinoza herangezogene Berufung auf den Aristotelischen *intellectus agens* und den Philonisch-Plotinischen νοῦς [31]). Freilich hat Spinoza selbst den „Begriff" der Scholastik, den er als „Allgemeinbegriff" seinem „Gemeinbegriff" gegenüberstellt [32]), lediglich als Produkt der Einbildung verstanden, während er doch in Wirklichkeit das ist, was nach ihm wahre Vernunfterkenntnis ist. Charakteristisch ist zugleich der Vorwurf, den Spinoza der Scholastik macht — ein Vorwurf, der von da ab gegenüber der Scholastik immer wieder erhoben wird —, daß nämlich ihre Allgemeinbegriffe keine gegenständliche Bedeutung hätten, daß sie ohne unmittelbar wissenschaftlich verwertbare Wirklichkeitsbeziehung seien [33]).

So tritt meines Erachtens zum ersten Male gerade bei Spinoza, der so nachhaltig auf das 19. Jahrhundert eingewirkt hat, in seiner Erkenntnislehre der menschliche Geist uns in einer zweifachen, gänzlich verschiedenen (wenn auch zugeordneten) Funktion entgegen, der abstrahierenden und schauenden, ein Unterschied, der zunächst nur sachlich festgestellt erscheint, während sich bei Descartes auch ein sachlicher Unterschied noch nicht feststellen ließ [34]), freilich ohne die entsprechend feste und durchgängige terminologische Unterscheidung der späteren Zeit: Begriff — Idee, Verstand — Vernunft.

An dieser erkenntnistheoretischen Grundansicht hat Spinoza stets festgehalten, wenn auch in seinen verschiedenen Entwicklungsphasen

[30]) Ethik V, prop. 40 Schol.; vgl. prop. 22. 25. 36 Schol.; II, prop. 11 Coroll. (Philos. Bibl. 92, S. 273. 261. 263. 269f. 53).

[31]) M. Frischeisen-Köhler — W. Moog, Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII. Jahrhunderts, 12. Aufl. (Fr. Ueberweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie 3), Berlin 1924, 287. 289.

[32]) Spinoza gebraucht in seiner Gegenüberstellung die Ausdrücke: *notio universalis* und *communis*. Vgl. Eth. II, prop. 40 Schol. 1. (Benedicti de Spinoza Opera, hrsg. von Vloten-Land I, 3. Aufl., Haag 1913, 104f.; Philos. Bibl. 92, S. 78ff.); Eth. V, prop. 36 (Vloten-Land 268; Philos. Bibl. 92, S. 270).

[33]) O. Baensch, Einleitung zur Ethik Spinozas (Philos. Bibl. 92; 9. Aufl., Leipzig 1919), XXVIf.

[34]) Meditationes de prima philosophia 29.

mit verschiedener Deutung, bis er in der Schlußperiode seines logisch-metaphysischen Monismus („Identitätslehre“) das göttliche Wesen nur als die in der Korrelation des Logisch-Inhaltlichen und Objektiv-Gegenständlichen sich entfaltende (auseinandergelegte) Gesetzmäßigkeit und Notwendigkeit des Denkens selber faßt[35]).

An die „subjektive Periode“[36]) Spinozas knüpft Leibniz an, doch so, daß er die unmittelbare Gottesschau mit den „angebornen Ideen“ Descartes vertauscht und so wieder zur „praestabilierten Harmonie“ (zum erkenntnistheoretischen Parallelismus Geulincx') zurückgreift. Darum ist bei Leibniz der eigentümliche Gebrauch von Begriff — Idee wieder verwischt. In etwa ist die Idee im Sinne Platos genommen, wenn er ihr die „Erscheinung“, das „Phänomen“ (das Tatsächliche) gegenüberstellt und sagt, daß die Erscheinung darnach strebt, die reine Idee zu erreichen, aber stets zurückbleiben muß.

Die Idee ist für Leibniz das vollständig rational durchsichtige und einsichtige Vernunftprinzip, das Notwendige, Allgemeingültige, das Gesetzmäßige, die „ideale Wirklichkeit“, woraus sich sein Wahrheitskriterium als des Eingeschlossenseins des Prädikates im Subjekt ergibt. Der Inbegriff dieser notwendigen und allgemeingültigen Vernunftsätze ist die „ewige, ideelle Ordnung“, ist der „absolute Verstand“, das „unbedingte Erkennen“; so ist Leibniz eigentlich der erste, der die Grundaufgabe des Idealismus, die logische Sicherung des „Allgemeinen“, löst, ohne dieses zu einer Eigenart des Seins außerhalb des Denkens zu machen — hier der unmittelbare Berührungspunkt mit Kant[37]). So ist auch der göttliche Verstand (diesen betont Leibniz gegenüber Descartes' voluntaristischer Gottesauffassung) nichts anderes als die „Allheit und die systematische Zusammenfassung der ‚ewigen Wahrheiten‘, die wir in uns selbst aus dem Gesetz des eigenen Geistes, zu erfassen und zu begreifen vermögen“ — Gott, nicht als Schöpfer und Bürge, wohl aber als hypostasierter Inbegriff der reinen Prinzipien[38]). Und noch näher an Kants Idee kommt Leibniz heran, wo er von den in unendlichen Fernen koinzidierenden Reichen der Natur und der Sittlichkeit spricht. Diese Einheit muß, da sie nie in der Erfahrung verwirklicht werden kann, in der Idee antizipiert werden: d. h. im Glauben an Gott und im Glauben an die Möglichkeit der fortschreitenden Verwirklichung des Sittlichen in der Natur und in der Menschheitsgeschichte[39]). So stellt denn Leibniz den eigentlichen Übergang dar von der Platonischen Idee zur Kantischen Konzeption derselben.

Da wir so beide, Plato und Kant, in ihrer Gegenüberstellung und in ihrem Ineinanderüberfließen historisch betrachtet haben, sind die notwendigen Voraussetzungen gewonnen, um Günthers Auffassung

[35]) Ethik II, prop. 7. Schol. (Phil. Bibl. 92, S. 48f.); vgl. E. Cassirer II, 86. 91. 119ff.

[36]) Man wird in Spinozas geistigem Werdegang sicher drei Entwicklungsstufen anzunehmen haben: eine objektive, eine subjektive und eine Identitätsperiode.

[37]) E. Cassirer II, 521ff.

[38]) E. Cassirer, G. W. Leibniz, Hauptschriften II (Philos. Bibl. 108), 115f. 118.

[39]) Ebd. II, 118ff.

von der Idee zu verstehen. Auf einige speziellere Punkte, die systematisch wohl hier zu behandeln wären, wollen wir im Verlauf der Arbeit an gegebenen Orten eingehen, wo sie sich aus den Fragestellungen von selbst ergeben werden.

Für die weitere Arbeit sind zwei Wege gangbar. Der eine besteht darin, daß wir aus den Werken G.s die Bedeutung, die in diesen der Idee zukommt, entnehmen und an dieser den Quellen selbst entnommenen Bedeutung die Kritik Kleutgens bemessen. In diesem Falle wäre die Arbeit in ihren Hauptteilen mehr ein Referat und würde manches, was nicht nur interessant, sondern auch in der Stellungnahme und Beurteilung der Kleutgenschen Kritik von ausschlaggebender Bedeutung ist, gar nicht berühren. Der zweite Weg entspricht mehr dem Forscher, der den eigentlichen Wurzeln und den Entstehungsbedingungen nachgeht — er sucht nach der Genesis des in Frage stehenden Begriffes, um aus ihr eine umfassendere und tiefere Einsicht in seine Bedeutung zu gewinnen. Notwendig wird dieser zweite einzuschlagen sein, wenn es sich um einen aus dem Zeitmilieu herausgewachsenen Begriff handelt, um einen Begriff, dessen allseitige Erfassung um so dringender ist, als sich eben in ihm der Schlüssel zur Lösung der in der Zeit aufgeworfenen großen Problemfragen gefunden haben soll. Aber selbst auf diesem Wege sind methodisch mehrere Richtungen möglich. Man kann zunächst von außen nach innen gehen, indem man den Begriff bei den verschiedenen bedeutenderen Autoren der Zeit nachgeht, seinen Inhalt bestimmt und mit diesem an den zu behandelnden Autor herangeht. Diese Methode wird oft sehr rasch und sicher zum Ziel führen, oft freilich bei viel Zeitaufwand ein nur mäßiges Resultat ergeben. Die andere Methode ist die von innen nach außen. Man sucht zunächst beim Autor selbst rein historisch d. h. in den verschiedenen biographischen und literarischen Daten nach den Abhängigkeitsmomenten, die sich aufdecken lassen, und versucht auf diese Weise, ob man zu einem geschlossenen Inhalt des fraglichen Begriffes gelangen kann. Beide Methoden wurden in Anwendung gebracht, die zweite erwies sich als die aussichtsreichere und ergiebigere; darum soll diese hier gewählt werden. So stellt die Arbeit eine Ergänzung der über Günther erschienenen Arbeiten von der historisch-systematischen Seite her dar, zugleich gewinnen wir aber so den erhöhten Standpunkt, um Kleutgens Kritik völlig vorurteilslos einer Bewertung zu unterziehen. Aber gerade deshalb, weil Kleutgen den Inhalt der von ihm kritisierten Güntherschen Idee bloß aus dessen Werken entnommen hat, muß sich zeigen, ob er sie in ihrer ganzen und wesentlichen Bedeutung erfaßt hat. Zu betonen wäre vielleicht noch, daß wir in dieser Arbeit, die die historischen Voraussetzungen für die Grundkonzeption der Idee bei Günther behandelt, vor allem und in erster Linie Günthers erste Arbeiten zu berücksichtigen haben, und zwar nur soweit, bis der Wesensinhalt der Idee fertig vor unser Auge tritt. Günthers erste Arbeiten aber sind die großangelegten Rezensionen, die er vor allem in den Jahrbüchern der Literatur zwischen 1819 und 1828 erscheinen ließ. In allen über Günther erschienenen Schriften scheinen mir gerade diese Erstlingsarbeiten Günthers entweder gar nicht oder doch zu wenig Berücksichtigung gefunden zu haben. Zum ersten Male hat G.s Schüler Peter Knoodt in der Güntherbiographie[40]) ein kurzes Referat über

[40]) P. Knoodt, Anton Günther. Eine Biographie. 2 Bde, Wien 1881. — Der erste Teil dieser Biographie, der die Jugendzeit G.s bis zum Erscheinen der

sie gegeben, das aber vieles Wesentliche übergeht, das Meiste einfach wörtlich herübernimmt. Selbständiger verwertet hat diese Rezensionen E. Winter in seiner Monographie über Günther und seine Schule[41]), freilich auch nur sehr kurz auf sie eingehend und sie nur so weit heranziehend, als sie für die biographische Arbeit von Bedeutung schienen.

3. Präzisierung der Fragestellung.

Es liegt in der Natur der Sache, daß mit der Erschütterung der erkenntnistheoretischen Grundlagen der Metaphysik sie selbst, die Königin der Philosophie, in ihren Grundfesten zu wanken begann. Die Geschichte des 18. und 19. Jahrhunderts ist der Tatsachenbeweis für die naturhafte Verknüpftheit von Erkenntnistheorie und Metaphysik.

Es ist interessant, daß Hermes sagt, er hätte keine Metaphysik gehört, indem sein Lehrer, der Exjesuit Überwasser, „sie aufgegeben hatte, weil er, wie er selbst sagte, das Nichts der bisherigen Metaphysik vollständig erweisen könne, aber nicht im Stande sei, selber eine Metaphysik zu schaffen"[42]). Und Überwasser stand, wie seine Werke bezeugen, unter dem Einfluß von Tetens-Kant. Auch Günther berichtet in seiner Selbstbiographie von seinem Prager Philosophiestudium, daß daselbst im dreijährigen Kurs Logik (die „Denkgesetze" im ersten Jahre), Physik (die „Naturgesetze" im zweiten Jahre) und Moralphilosophie (die „Sittengesetze" im dritten Jahre) vorgetragen wurden; „über diese dreifache Legislation in Beantwortung der Frage: Wie kommt der menschliche Geist zu jenen Gesetzen im Denken und Handeln? hinauszugreifen, wäre nun Aufgabe einer Metaphysik gewesen, die vormals (nach Wolff) gelesen wurde. Aber man hatte sie später abgeschafft und an ihre Stelle die Religionsphilosophie gesetzt ..."[43]).

Die erste Aufgabe, die also zu leisten war, lag darin, zu einer haltbaren erkenntnistheoretischen Unterbauung der Metaphysik zu gelangen — aus den „Erscheinungen", die nur eine „Metaphysik des Scheins" begründen könnten, zur Wirklichkeit selbst zu gelan-

„Vorschule" (1828) behandelt, ist eine Selbstbiographie G.s (S. 1—165). Von dieser bemerkt E. Veith in einem Brief, den er bei Übersendung des G.schen Nachlasses im April 1863 an Knoodt richtete: „Manches ist sehr ungenau, ja unrichtig erzählt, viel reicher Stoff ist übergangen... Allein er hätte ein Tagebuch vor sich haben müssen; anno 1859 war es schon zu spät, da blieben ihm nur die früheren Jugendzeiten erinnerlich" (Vorwort III. IV). Und in einem Brief desselben Veith an Knoodt im Dezember 1864 heißt es: „Teilweise auch zu incorrekt" (a. a. O. IV). — Die Fortsetzung ist von P. Knoodt, wobei freilich zu beachten ist, daß Knoodt damals bereits von der katholischen Kirche zu der altkatholischen abgefallen war.

[41]) E. Winter, Die geistige Entwicklung Anton Günthers und seiner Schule (Geschichtliche Forschungen zur Philosophie der Neuzeit 1), Paderborn 1931, 45—50. 68. 71—84.

[42]) W. Esser, Denkschrift auf Georg Hermes, Köln 1832, 14.

[43]) P. Knoodt, A. Günther I, 75.

gen und auf diesem Wege eine Seins- und Wesenslehre aufzubauen. Und weil die Transzendentalphilosophie die Unmöglichkeit einer über die Erscheinungswelt hinausgreifenden Philosophie dargetan zu haben glaubte, darum war schon von allem Anfang an die *quaestio facti* zu lösen, daß wir nämlich eine Wirklichkeit überhaupt zu erfassen imstande sind und sie in der Tat erfassen. Diese Tatsachenfrage hat gerade die romantische Reaktion in ihren verschiedenen Phasen an die Front ihres Philosophierens gestellt. Aber die *quaestio facti* mußte sich auch um einen Rechtsausweis umsehen und gerade diesem Rechtsausweis, der *quaestio juris*, war das eigentliche Bemühen der Philosophie nach Kant gewidmet. Am einfachsten war der Rechtsausweis durch die Annahme einer „unmittelbaren Anschauung" des Wirklichen zu erbringen und darum ist es verständlich, daß gerade diese Antwort großen Beifall fand, zumal sie ganz der Geistesart der Romantik entsprach. Hermes und Günther jedoch suchten den Rechtsausweis auf einem anderen Wege zu bewerkstelligen, mit den Mitteln der Erkenntnispsychologie und der Erkenntnistheorie.

Den erkenntnispsychologischen Aufweis liefert das Selbstbewußtsein — und darum der Ruf: Zurück zu Cartesius. Nur im Selbstbewußtsein, wenn irgendwo, kann die Brücke zur Wirklichkeit gefunden werden. Sowohl Hermes wie Günther gehen darum vom Selbstbewußtsein aus und machen gerade das Selbstbewußtsein zur Grundlage der Philosophie und Theologie.

Aber es ist klar, daß das Selbstbewußtsein als etwas Faktisches in sich allein noch nicht die volle metaphysische Tragfähigkeit hatte — diese konnte nur in einem Erkenntnisprinzip, das zugleich „Seinsprinzip" ist, gefunden werden: im Prinzip vom Grund. Und so kamen beide, Hermes und Günther, freilich auf verschiedene Weise und in verschiedener Grundrichtung, zu der gleichen Lösung, auf die von Anfang die Problemstellung schon hingedeutet hatte. Im weiteren und endgültigen Systemausbau gelangen sie infolge der Verschiedenheit in der Methode und in der Grundrichtung zu ganz disparaten Ergebnissen.

II.

Idee und Wirklichkeit

A. Die Idee bei Adam von Müller.

Günther berichtet in seiner Selbstbiographie von seinem vertrauten Umgang mit dem Bahnbrecher der Romantik, Adam von Müller, und weist eigens darauf hin, daß er von diesem in der

für sein System so wesentlichen Unterscheidung von Idee und Begriff nachhaltig beeinflußt worden sei[1]).

Man kann nicht sagen, G. habe diese Unterscheidung erst bei Müller kennengelernt oder sie einfachhin übernommen. Denn geraume Zeit, bevor G. nach Wien kam (1810), beschäftigte er sich bereits mit den Hauptvertretern des deutschen Idealismus — zunächst mit Kant, freilich nur nach mittelbaren Quellen[2]); so macht er in seiner Rechtfertigungsschrift von 1853, die eine kurze, übersichtliche und klare Zusammenfassung seines Lebens und Wirkens enthält[3]), ohne

[1]) P. Knoodt I, 89f. 99f. 100f. — Da diese Biographie G.s schwer zu haben ist, seien die diesbezüglichen Texte hier wiedergegeben:

„Ein anderes Buch, welches mir im Hause des Barons (Silberstein) in die Hände gefallen, waren Schuberts ‚Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaften'. Auch von diesem Buche kann ich sagen, daß es Epoche in meinem Leben gemacht habe, wie das Wörterbuch (Lossius, Wörterbuch über Kantische Philosophie) und wie noch ein drittes Buch, das ich erst in Wien kennen lernte, und das die Vorlesungen über die neue Staatskunst von Adam Müller enthielt" (P. Knoodt, Anton Günther I, Wien 1881, 89f.).

„Damals, im Winter von 1810 auf 1811, wurde die von mir schon erwähnte Schrift ‚die neue Staatskunst' von Adam Müller, von den Juristen gerne gelesen. Freund Lorenz machte mich auf dieselbe aufmerksam; und ich mußte ihm dafür Dank wissen, weil ich sehr bald fand, daß dieses Buch sich an diejenigen anschloß, die Epoche in meinem Leben gemacht haben. ....Die Müller'schen Ideen aber machten uns... auch aufmerksam auf den Organismus des Staatslebens, von dem wir aus dem Naturrechte nach Kantischen Principien... noch keine Ahnung in die übrigen Fächer der Jurisprudenz mitbrachten. Und wenn auch für das Verständnis des organischen Lebens im Staate in der sogenannten politischen Wissenschaft (nach Sonnenfels) Einiges geschah, so geschah dies doch erst im 4. Jahre der juridischen Studien, wo nicht leicht Einer noch Lust hatte, eine Neugeburt seiner wissenschaftlichen Erkenntnis vorzunehmen, selbst in dem Falle, daß der Professor mit der Thüre ins Haus gefallen wäre wie Adam Müller, der in der Überschrift eines Artikels geradezu gesteht: ‚daß Christus auch für das Wohl des Staates gestorben sei" (a. a. O. 99f.).

„Erwähnen muß ich hier auch noch, daß Müller's Grundanschauung von dem Unterschiede der Idee und des Begriffes, so unvollendet dieselbe sich auch in seinem Buche vorfand, mich durch mein ganzes Leben begleitet hat. Jener Unterschied erscheint bei Müller noch nicht als ein qualitativer (wesentlicher), sondern als ein bloß quantitativer (gradueller), da die Idee nur als Begriff in der Bewegung aufgefaßt wird, nicht in der Ruhe und Abgeschlossenheit, in welcher der Begriff den Namen Idee nicht verdiene. Zur Correctur dieser Bestimmung der Idee gelangte ich erst in der speculativen Theologie, deren Studium mir durch den Streit Jakobi's mit Schelling, der in die Zeit meines Aufenthaltes zu Wien fiel, bald wieder nahegelegt wurde". (A. a. O. 100f.; diese Zitate sind der Selbstbiographie Günthers entnommen, die G. bis zum Jahre 1828 führt und die Knoodt in die Biographie unverändert aufgenommen hat: vgl. a. a. O. IIIf. IXf.)

[2]) Die Zeit, in der G. diese Studien gemacht hat, dürfte ungefähr 1807/8 gewesen sein.

[3]) E. Winter, Die geistige Entwicklung A. Günthers, Anhang A., 255—266.

Nennung des Titels und des Namens, aber doch unter fast förmlicher Zitierung des Buchtitels auf J. Ch. Lossius[4]) aufmerksam[5]), wo bereits Begriff und Idee im Kantischen Sinne einander gegenübergestellt sind[6]). Stark hervorgehoben ist hier natürlich auch die Unterscheidung von Verstand und Vernunft; der erstere ist charakterisiert als Vermögen der Einheit der Erscheinungen und der Regeln[7]), die Vernunft hingegen als das Vermögen des logischen, apriorischen Begreifens aus dem Grunde, des Bedingten aus dem Unbedingten[8]). 1815 kommt G. mit dem Hofbauerkreis in Berührung[9]). Das Studium Schellings, dem er in den ersten Wiener Jahren oblag, hatte in Günther die Unterscheidung von Begriff und Idee noch mehr vertieft und ihm die Idee in stark Platonischer Prägung nahe gebracht — Schelling hatte ja bereits 1804 die „theosophische“ Wendung zur positiven Philosophie vollzogen — und nun fand G. bei A. Müller eine ganz exklusiv durchgeführte, geradezu programmatisch festgelegte Gegenüberstellung von Begriff und Idee. Daß sich ein ohnehin schon auf diese Unterscheidung eingestimmter Kopf wie Günther darin noch bestärken ließ, ist ohneweiteres verständlich.

G. hatte wegen theoretischer Schwierigkeiten, die ihm der Offenbarungsglaube bereitete, das Theologiestudium aufgegeben. Im Hofbauerkreis, wo er sich eng an Fr. Schlegel und A. Müller anschloß, fand er zwar nicht die endgültige Verstandeslösung seiner Glaubensschwierigkeiten, aber doch viele neue anregende Gedanken, die ihm auch theoretisch den Weg zur Kirche bahnten. Beide, Schlegel und Müller, waren vom Pantheismus der Frühromantik zum katholischen Dualismus (Schöpfer-Geschöpf) gekommen und gerade in der Müllerschen Scheidung von Begriff und Idee fand Günther die erkenntnistheoretische Grundlage zur spekulativen Begründung und Durchführung der christlichen Weltanschauung[10]).

Es wurde mit Recht darauf hingewiesen, daß es interessant wäre, zu erfahren, woher Müller diese Unterscheidung aufgenommen habe[11]); Müller ist nämlich stark beeinflußt von dem englischen Staatsmann Edmund Burke[12]).

---

[4]) J. Ch. Lossius, Neues philosophisches allgemeines Reallexikon, 4 Bde., Erfurt 1803.

[5]) E. Winter 258. [6]) J. Ch. Lossius I, 520f.

[7]) A. a. O. IV, 509f.

[8]) A. a. O. II, 620f., IV, 500ff.

[9]) P. Knoodt I, 113ff.

[10]) Müller, der nicht Philosoph war, hatte diese Folgerungen selbst nicht gezogen. (Vgl. oben S. 16 Anm. 1.)

[11]) ZkTh 55 (1931) 633.

[12]) Edmund Burke (gest. 1797 in London) hat zwei bedeutende Werke verfaßt: „Philosophische Untersuchungen über den Ursprung unsrer Begriffe vom Erhabnen und Schönen“ (deutsch von Garve, Riga 1773, nach der 5. englischen Auflage) und „Betrachtungen über die französische Revolution“ (nach dem Englischen neu bearbeitet von Friedr. Gentz, 2 Teile, Hohenzollern 1794). Von diesem Werke heißt es, daß es ein „Ereignis für das geistige Deutschland bedeutet habe und daß es für den Bereich der praktischen Vernunft der Staatslehre das besagte, was die wenige Jahre vorher erschienene Kritik der reinen Vernunft

Dieser betätigte sich auch als Philosoph, so in der Schrift: „Philosophische Untersuchungen über den Ursprung unsrer Begriffe vom Erhabnen und Schönen", von der erwiesen ist, daß sie auf bedeutende Autoren Deutschlands wie Lessing, Mendelsohn, Herder und Kant starken Einfluß gehabt hat[13]). Auch Müller schrieb über die Idee des Schönen, in welcher Schrift sich tatsächlich bereits der Unterschied zwischen Idee und Begriff vorfindet. So liegt der Gedanke einer Abhängigkeit Müllers von Burke nicht ferne, ein Gedanke, der die Vermutung großer ideengeschichtlicher Zusammenhänge weckt. Bestärkt wird man darin noch durch die Burkemonographie F. Braunes[14]). Allein weder die ästhetischen[15]) Schriften Burkes noch die politischen[16]) bieten dafür einen Anhaltspunkt.

Da also ein Einfluß Burkes ausgeschlossen ist, muß die Beeinflussung Müllers von einer anderen Seite ausgegangen sein. Die zweite Grundquelle, aus der Müller schöpft, ist unzweifelhaft Schelling. Kein Name wird neben dem Burkes in Müllers Schriften so häufig genannt wie gerade der Schellings, keiner mit solchem Nachdruck, keiner mit solch unbeschränkter Hochachtung. Müller ist ja Romantiker, ja er gilt geradezu als der Begründer der romantischen Staatslehre[17]), Schelling aber ist der Philosoph der Romantik[18]).

Kants auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie bedeutet hatte" (M. Schlüter-Hermkes, Staatslexikon I, 5. Aufl., Freiburg 1926, 1142); Biographisches über Burke in „Encyclopaedia Britannica", 11. Aufl., IV, 824—835 und im „Staatslexikon" I, 1140—1143.

[13]) M. Frischeisen-Köhler—W. Moog, Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII. Jahrhunderts, 392.

[14]) Fr. Braune, Edmund Burke in Deutschland. Ein Beitrag zur Geschichte des historisch-politischen Denkens (Heidelberger Abhandlungen zur mittleren und neuen Geschichte 50), Heidelberg 1917, 195ff., besonders 197.

[15]) Schon der Titel ist charakteristisch. Vgl. noch z. B. 286ff., wo an vielen Stellen Begriff und Idee ganz promiscue gebraucht sind; Burke spricht sogar von abstrakten Ideen. Besonders auffällig S. 205f., wo er von der „Idee" der Schönheit (sonst spricht er häufiger vom „Begriff" der Schönheit, z. B. Titel. 179. 204. 274 usw.) sagt: „denn zuweilen ist der eine Teil dieses ‚Begriffes'...". Ähnlich auch z. B. VII a. 207. 212f. 236. 241. 276.

[16]) Auch in den „Betrachtungen" ist keine Spur einer derartigen Unterscheidung zu finden. Vgl. S. 109. 113. 136. 167 (beide unterschiedslos gebraucht). 238. 256; II, 27. 103f. — Ein indicium a priori ist schon die Tatsache, daß Gentz, der Übersetzer, ganz erstaunt ist, als er bei Müller später die Unterscheidung findet.

[17]) J. Baxa, Die Wirtschaftslehre Adam Müllers: Nationalwirtschaft 2 (1928) 129; M. Schlüter-Hermkes, Staatslexikon III[4], 1436ff.

[18]) Adam Müller, Die Lehre vom Gegensatz, Berlin 1804, 11. — Briefwechsel zwischen Fr. Gentz und Adam Heinrich Müller 1800—1829, hrsg. von Marie v. Pilat, Stuttgart 1857, 8f.

Müller selbst geht den typischen Werdegang eines Romantikers. In der Studienzeit ganz im Banne der Aufklärung stehend[19]), zieht er bereits in seiner Erstlingsschrift, in der „Lehre vom Gegensatz", einen scharfen Trennungsstrich und baut auf Kant, Fichte und Schelling auf. In seinem „Antigegensatz" = das Absolute, die Einheit, das Ich, Gott[20]), bekennt er sich, indem er den Schellingschen Gegensatzgedanken weiterführen will, zum frühromantischen Pantheismus[21]), von dem er sich selbst nach seiner Konversion (Wien 1805) nicht gleich und ganz freimachen konnte, wie die 1809 erschienene Schrift „Von der Idee der Schönheit" noch klar zeigt[22]).

Weil hier von M.s Schrift über die Idee der Schönheit Erwähnung geschah, sei gleich auf eine für unsere Untersuchung bedeutungsvolle Tatsache hingewiesen, auf die, soweit ich mich orientieren konnte, noch kein Autor aufmerksam gemacht hat, obwohl alle die bei M. so charakteristische Unterscheidung von Begriff und Idee hervorheben. Man wird nämlich in den früheren Schriften M.s ganz vergeblich nach dieser Unterscheidung suchen. Alle eigens angestellten Untersuchungen ergaben, daß Begriff und Idee vor dieser Zeit in der althergebrachten Weise verwendet wurden, vielfach synonym, verhältnismäßig selten wird Idee im Sinne von Ideal gebraucht. So ist es ganz auffällig, daß die „Vorlesungen über die deutsche Wissenschaft und Literatur"[23]), gehalten zu Dresden, Winter 1806, selbst in der zweiten Auflage 1807 noch in keiner Weise diese für M. so grundwichtige Unterscheidung berühren[24]). Ebenso steht es mit den „Vorlesungen über die dramatische Kunst"[25]).

[19]) Müller studierte in Göttingen und wurde dort ganz im Sinne einer individualistischen und liberalistischen Staats- und Rechtsauffassung herangebildet (vgl. J. Baxa, Adam Müller. Ausgewählte Abhandlungen, Jena 1921, 126. 130f. — Diese Schrift ist die erste des um die Erforschung Müllers so verdienten Verfassers; sie enthält 16 ausgewählte Abhandlungen Müllers und Anmerkungen Baxas, dann ein Lebensbild [Adam Müller und die deutsche Romantik], welches in der zweiten Auflage [unter demselben Titel in: „Die Herdflamme" 19, Jena 1931] wegfällt. — Vgl. ferner J. Baxa, Adam Müller. Ein Lebensbild aus den Befreiungskriegen und aus der deutschen Restauration, Jena 1930, 3ff.).

[20]) A. Müller, Die Lehre vom Gegensatz 58. [21]) A. a. O. 113.

[22]) A. Müller, Von der Idee der Schönheit, Berlin 1809. — Als Vorlesungen gehalten in Dresden, Winter 1807; zuerst veröffentlicht in der von Müller mit H. v. Kleist gegründeten Zeitschrift „Phöbus. Ein Journal für die Kunst", Dresden 1808 (Neudrucke romantischer Seltenheiten 2; München 1921) im 2. Stück, 35—42; im 3. Stück, 3—31; 4. und 5. Stück, 45—53 unter dem Titel: „Vorlesungen über das Schöne". Von den 1809 in Buchform erschienenen Vorlesungen sind es bloß die ersten fünf. Es fehlen Vorlesung VI—XI.

[23]) Adam Müller, Vorlesungen über die deutsche Wissenschaft und Literatur, 2. Aufl., Dresden 1807 (Neudruck: München 1920).

[24]) Vgl. Begriff: 36. 41. 45. 50. 73. 76. 101. 105f. 111. 117. 123. 132. 140-153. 160f. 177. 183 (Begriff des Ideals). 200. 226. 232 (Begriff der Vermittlung). — Idee: 38. 46 (Disharmonie zwischen Idee und Wirklichkeit). 69. 107. 118. 119. 153. 158ff. 166. 174. 176. 207. 217. 221 (platonisch: göttliche Idee der Freiheit) 223. 232 u. ö.

[25]) Als Vorlesungen gehalten zu Dresden, Winter 1806. Veröffentlicht im „Phöbus" 1808; im 1. Stück, 41—52; im 4. und 5. Stück, 56—67; im 6. Stück

Dafür aber tritt gerade in diesen Vorlesungen ein neues Element ein, das den Übergang zu unserer Unterscheidung darzustellen scheint und uns ziemlich klar auf die Quelle hinweist: der Gedanke der Vermittlung. Die Philosophie darf nicht bei den Gegensätzen stehen bleiben, das Gegensätzische ist nicht das Sein, auch nicht das „Werden", sondern die dialektische „Formel", wie M. sich später ausdrückt, für Sein und Werden; Gegensätze sind nur dazu da, um Vermittlung zu suchen und zu finden. „Alles Getrennte, ... Geschiedene", in der Einheit und „in der gemeinsamen Wurzel des Lebens" versöhnend, strebt M. jetzt zum „Ganzen", zur „Mitte des Lebens", zu dem „alle Erscheinungen und Wirklichkeiten Pervadierenden"[26]). So ringt er, wie die verschiedensten Wendungen zeigen, nach einem Ausdruck für diesen Gedanken. Der Organismus steht jetzt im Zentrum all der Erörterungen M.s. Immer weiter sucht er den Vermittlungsgedanken zu vertiefen und den Organismusgedanken allseitiger auszubauen, bis er endlich in seinen „Vorlesungen über das Schöne" den entsprechenden Ausdruck gefunden hat: die Idee.

Vergleicht man die späteren Schriften M.s mit den Vorlesungen über das Schöne, so zeigt sich deutlich eine stark aufsteigende Linie im ausgeprägten Gebrauch der „Idee". Es macht fast den Eindruck, als wäre M. sich in den Vorlesungen über das Schöne der Eignung und Richtigkeit des Ausdrucks nicht ganz sicher gewesen[27]). Es wird wohl selten gelingen, bei einem Autor einen so be-

---

34—41; im 7. Stück, 3—12; 8. Stück, 10—18; 9. und 10. Stück, 55—87; 11. und 12. Stück, 42—47. — Von Müller selbst herausgegeben in: Adam Müllers vermischte Schriften über Staat, Philosophie und Kunst, 2 Bde, Wien 1812; die hier genannten Vorlesungen sind im zweiten Band enthalten, außerdem noch die „philosophischen und die kritischen Miszellen".

[26]) A. Salzer, Adam Müller, Vorlesungen über die deutsche Wissenschaft und Literatur, München 1920, XIV. XXV.

[27]) A. Müller, Von der Idee der Schönheit. — S. 62 Anm. vergleicht M. den „Begriff einer schaffenden Gottheit" mit der „Idee der Schöpfung", S. 35 spricht er von der „erhabenen Idee des Adels" und unterscheidet sie von der „Carrikatur", dem „Mißbrauch", — eine Unterscheidung, die in den „Elementen" bereits in klarer Gegenüberstellung von Idee des Adels und Begriff des Adels erscheint (Elemente 95 f. 185 f.). Je weiter die Vorlesungen fortschreiten, um so klarer wird die Unterscheidung herausgearbeitet und desto schärfer der Gegensatz. S. 134: „Deshalb haben wir zuerst, was in diesen Vorlesungen mit besonderem Ausdruck geschieht, an die Stelle des Begriffes der Kunst (von M. gesperrt), nach dessen allgemeinem abstraktem Wesen alle bisherigen Ästhetiken streben, die Idee der Kunst gestellt". An dieser ersten Stelle, wo Begriff und Idee klar gegenübergestellt sind, fühlt sich M. verpflichtet, eine nähere Erklärung zu geben, ein Zeichen, daß es richtig ist, wenn wir die Zeit der Vorlesungen über das Schöne als Zeitpunkt für die Aufnahme der Unterscheidung angaben. Der Begriff, so die Erklärung M.s, erscheint „für sich und in gewisser spekulativer Abgezogenheit und Einsamkeit", die Idee dagegen führt „den ganzen Weltkörper, dessen Seele sie ist", mit sich, der Begriff schwebt formlos über den einzelnen Künsten — M. aber spricht von der Kunst —, die Idee dagegen „beseelt und verbindet" alle einzelnen Künste in sich und unter sich; den Begriff kann man „kurzweg in irgend eine Tasche des Gedächtnisses beistecken", die Idee

stimmten Zeitpunkt, zudem er einen neuen Gedanken übernommen hat, anzugeben wie wir es bei M. in der Lage sind. Trotzdem aber stellt sich uns eine bedeutende Schwierigkeit in den Weg: M. weist nämlich nirgends auf eine Quelle hin. Und diesen Mangel meint man behoben zu haben, wenn man auf einen Brief aufmerksam geworden ist, den Gentz, M.s vertrautester Freund, nach der Lesung der „Elemente der Staatskunst"[28]), Juli 1810 an M. geschrieben hat. In diesem spricht er seine Verwunderung darüber aus, daß M. auf die Unterscheidung von Begriff und Idee, die sich auch bei anderen bereits finde, „freilich in einem ganz andern Sinn", eine solche Betonung lege und findet einen scheinbaren Widerspruch mit M.s früheren Anschauungen; er sucht sich zwar in diesem Brief den Zweifel selbst zu lösen durch die Annahme, daß M. unter „Idee" nichts anderes verstehe, als „die Vorstellung der Dinge im Verhältnis ihrer notwendigen Gegenseitigkeit", unter Begriff dagegen, „die Vorstellung der Dinge aus dem Verhältnisse ihrer Gegenseitigkeit herausgerissen, mithin vereinzelt, verfeinert"[29]). Auf diesen Brief hat nun M. am 10. Juli sehr ausführlich geantwortet, ohne jedoch auch nur mit einem Wort auf die Glossen seines Freundes Gentz über die neue Unterscheidung zurückzukommen[30]).

So müssen wir denn, um zur Quelle zu gelangen, von den inneren Kriterien ausgehen. Das bietet zugleich den Vorteil, daß wir, indem wir auf die inhaltliche Seite, freilich nur ganz kurz, eingehen, für die Bestimmung des Gedankengehaltes der Idee bei Günther wertvolle Anhaltspunkte gewinnen. Was versteht nun M. unter der Idee gegenüber dem Begriff? Auf die Charakterisierung, wie sie M. selbst in den Vorlesungen über die Idee der Schönheit gegeben hat, ist bereits hingewiesen worden. Philosophisch gefaßt könnte man sie vielleicht so wiedergeben: Begriff ist Teilauffassung eines Dinges, ist abstrakte Erkenntnis, Idee hingegen Totalauffassung, Erkenntnis des Ganzen, vielleicht Intuitivvorstellung. Wollte er aber damit wirklich nichts anderes sagen, als was er schon immer behauptet hatte, daß wir nämlich die Dinge in ihrer Gegensätzlichkeit aufzufassen hätten, wie Gentz meinte? Daß Natur und Kunst nicht als selbständige

---

kann man nicht ergreifen, „ohne zugleich ihre ganze Bildungsgeschichte mit zu ergreifen". — In den folgenden Aufsätzen, die gleichzeitig oder später im „Phöbus" erschienen („Philosophische und kritische Miszellen" im 7. Stück, Julius 1808, 32—42 und „Philosophisch-kritische Miszellen" im 8. Stück, August 1808, 33 ff., wiederabgedruckt in den „Vermischten Schriften" I, „Philosophische Miszellen" 261—354), wird dieses neue Element immer stärker und klarer herausgearbeitet. Vgl. „Die Idee und der Begriff": Phöbus 7,38; „Studium der positiven Wissenschaften": ebd. 7,38 f.

[28]) Adam H. Müller, Die Elemente der Staatskunst (hrsg. von J. Baxa [Die Herdflamme 1], Jena 1922). Als Ergänzung dazu erschien in derselben Sammlung als 18. Bd.: J. Baxa, Adam Müllers Handschriftliche Zusätze zu den „Elementen der Staatskunst", Jena 1926. — Die „Elemente" hat M. zuerst als Vorlesungen unter dem Titel: „Über das Ganze der Staatswissenschaft" in Dresden 1808/9 vor Prinz Bernhard von Sachsen-Weimar und bedeutenden Staatsmännern gehalten (J. Baxa, Adam Müller 99).

[29]) J. Baxa, A. Müller, Elemente der Staatskunst II, 292.

[30]) Briefwechsel zwischen Friedrich Gentz und Adam Heinrich Müller 1800—1829, Stuttgart 1857, 160—164.

Größen aufgefaßt werden dürfen, die wohl aufeinander eine Beziehung hätten, aber doch auch ohne diese erkannt und begriffen werden könnten? Daß Natur sich überhaupt nicht erfassen lasse außer als Antikunst und die Kunst nicht anders denn als Antinatur?[31]). Darüber gibt M. selbst Aufschluß. In seinem Aufsatze „Vom Wesen der Definitionen“[32]) erklärt er, die Ansicht, „jedes Wesen könne nur durch das entgegengesetzte erklärt werden“ sei „das falsche Element“ in seinem früheren Gedankengange gewesen. Er hat auch tatsächlich den früheren extremen Gegensatzgedanken durch den der Vermittlung und des Organischen gemildert und stark modifiziert, ohne ihn jedoch gänzlich aufzugeben[33]), so daß er sogar von einer „gegensätzischen Identität“ reden kann[34]). Die Gegensätze sind gegeben in der Dialektik des Seins und Lebens[35]), deren Bewegung und Entwicklung zu immer höheren Organisationen führt[36]); die Gegensätze in der Synthese der Lebenswirklichkeit und des Lebensgrundes sind die Idee.

Es ist darum begreiflich, daß in den auf die Vorlesungen über das Schöne folgenden Schriften, gerade die „Idee“ eine Zentralstellung einnimmt. In dem kurzen, aber programmatisch gehaltenen Artikel über das „Studium der positiven Wissenschaften“[37]) wird das begriffsweise Erkennen als ein Erkennen nach „Handwerkerart“, nach „Regeln in Handbüchern“ charakterisiert, das „ideenweise Erkennen“ aber als „künstlerisch agieren“[38]). Der „kalt calculirende Begriff“, so heißt es in einem Aufsatz über „Adam Smith“[39]), ist unfähig zum Regiment der Völker; die Idee allein ist dazu von Gott berufen. Ideen in ihrer Reinheit zu bewahren, ist der Zweck der Wissenschaft; A. Smiths Fehler bestand darin, daß er einen freilich sehr allgemeinen, „aber doch immer einen Begriff vom Nationalreichtum gibt, der eben als geschlossener Begriff dem in unendlicher Erweiterung begriffenen Nationalleben, womit nur die ebenso unendliche,

[31]) A. Müller, Die Lehre vom Gegensatz 74 ff. 110.

[32]) Phöbus 7,34 ff. Vermischte Schriften II, 346 f.

[33]) Die wirklich erreichte Einheit wäre tot und starr; die Einheit ist uns nicht „als eine endliche, sondern als eine unendliche Aufgabe vorgelegt, damit .... ein lebendiges Streben nach Einheit immer aufrecht bleibt“ (Die Elemente I, 412 f.); freilich ringt er sich auch da immer mehr durch, bis er in seinem letzten Werk (Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlage der gesammten Staatswissenschaften und der Staatswirtschaft insbesondere, Leipzig 1819. [Neudruck in: Die Allgemeine Bücherei der Österreichischen Leo-Gesellschaft 16, Wien 1897]) die Wesensgegensätzlichkeit fast ganz aufgegeben zu haben scheint. Vgl. J. Baxa, Adam Müllers Philosophie, Ästhetik und Staatswissenschaft, Berlin 1929, 15 f. 19.

[34]) Vermischte Schriften II, Philos. Miszellen: Vom Organismus in Natur und Kunst 325.

[35]) Vgl. Vorlesungen über die deutsche Wissenschaft 128.

[36]) Vermischte Schriften II, Philos. Miszellen: Vom Antiorganismus 333 („Weiblicher Organismus und männlicher Antiorganismus organieren sich zu dem höheren Organismus der Familie“).

[37]) Phöbus 7,38 f. Vermischte Schriften II, 260 ff. (Neudruck: J. Baxa, Adam Müller, Ausgewählte Abhandlungen, 2. Aufl. [Die Herdflamme 19; Jena 1931, 25 f.]).

[38]) Verm. Schr. I, 262. Ausg. Abh. 26.

[39]) Verm. Schr. I, 88—95. Ausg. Abh. 76—81.

bewegliche, ich möchte sagen, elastische Idee Schritt halten mag, keineswegs gewachsen ist“ [40]). Die Kulmination erreicht der Gebrauch der „Idee“ in den „Elementen der Staatskunst“, in welchen die „Idee“ geradezu die Grundlage der ganzen Ausführungen bildet. Kaum eine Seite ist zu finden, besonders im ersten Teil, kaum eine Frage wird gelöst ohne Heranziehung der „Idee“. Staat [41]), Freiheit [42]), Recht [43]), Reichtum [44]), Adel [45]), Eigentum [46]), Geld [47]), kurz alle Grundauffassungen werden unter der Gegenüberstellung von Begriff—Idee betrachtet [48]).

[40]) Verm. Schr. I, 94 f. Ausg. Abh. 80.

[41]) Die Elemente I, 20. 31. 37. 44. 79 u. ö.

[42]) Ebd. 23.

[43]) Ebd. 41. 50 ff.

[44]) Ebd. 36.

[45]) Ebd. 96 ff.

[46]) Ebd. 155.

[47]) Ebd. 341 ff.

[48]) Um einerseits den Text unserer Abhandlung nicht auseinanderzureißen, andererseits aber doch die nötigen Unterlagen für unser Schlußresultat zu bieten, seien hier in der Form einer Anmerkung in einem übersichtsartigen, vergleichenden Aufriß die hauptsächlichsten Momente der Unterscheidung von Begriff und Idee, wie sie M. vornehmlich in den „Elementen“ gebraucht, vorgelegt. Wir zitieren den ersten Band bloß mit den Seitenzahlen, den zweiten durch Beifügung von II, die „handschriftlichen Zusätze“ mit H.

Begriff. — Steife, ein für allemal abgefaßte Form; starr, bewegungslos, tot, unbrauchbar, unpraktisch (20. 23. 44. 163. 208. 334. H 10 ff.); bleibt immer zurück, kommt immer zu spät (142); abgezogener Geist (22. 41. II 189); trocken, widerspricht den wirklichen Dingen (23 f.); streitet mit andern, widerspricht andern (59. 70, 117); trennt, scheidet, sondert ab, zerschneidet, steckt absolute Grenzen (33. 36. 41. 47. 141. 286); abgeschlossen, fest, einförmig, künstlich (43. 77); tausend Unwesentlichkeiten in die Wissenschaft tragend (44. 77); begriffsweise zum Einstecken (49); philosophisch-metaphysisch (118); Buchstaben (123. 127); Summe, nicht Totalität (164); Verstand, Verstandespräzision (254. 260. II 161); Vernunftformel (II 232); tote Nachahmung (262); erfunden (II 167); von jedem auf eigene Weise zugerichtet (a. a. O.); abgesonderte Theorie, abgesonderte Praxis (H 11 f.). Definitionen sind das Gift der Wissenschaft (II 178); in erschöpfenden Definitionen der Dinge und Begriffe liegt ihre Erschöpfung und ihr Tod (Vermischte Schriften II, 349). Begriffe können zu Ideen werden (106. 128. 257. Verm. Schr. a. a. O.), aber neben den Ideen darf es keinen Begriff geben (113 ff. II 188. H 85); „in der Erkenntnis des Teufels d. h. des Begriffes und seiner Diener“ (H 85).

Idee. — Ein sich erweiternder, bewegender, wachsender Gedanke (20); Leben. Geist, all das Wandelbare und Wechselnde in sich aufnehmend, unendlich (22); ist ewig (II 175), „denn sie ist, sie lebt“ (24), auf das Leben einwirkend (42), die Seele aller Ordnung in sich tragend (23); verbindet, verknüpft, ist die lebensvolle Vereinigung (20. 33. 146 f. 149. 243), das dritte Höhere, das lebendige Dritte (52. 59. 64); Erkenntnis des „Seins und Werdens zugleich“ (37), des „Ganzen“ (33), des Wesens der geistigen und körperlichen Bewegung (68); vollständige, allseitige Erkenntnis (105), hat ein körperliches und geistiges Element, das allgemein, allgemein gültig ist (41. 65); Idee ist nie fertig, nie abgeschlossen unendlich, lebendig, sich erweiternd (42), Verbindung von Theorie und Praxis, des Fleisches und des Geistes zu gemeinschaftlichem Leben (22. H 12); frei

Es ist nicht leicht, die Fülle der Begriffs- und Ideenepitheta in eine klare philosophische Fassung zu bringen. M. spricht ganz aus dem Bedürfnis und der Art seiner Zeit. Der Rationalismus hatte alle Verstandeserkenntnis, das „begriffliche" Wissen zu einem höchstens „subjektiv-notwendigen"[49]) gemacht oder, wenn er schon eine „objektive Notwendigkeit" (Gegenständlichkeit) annahm, so war sie doch eine in einem völlig anderen Sinne[50]) als die Notwendigkeit der an sich seienden Wirklichkeit. Einzig und allein in den Ideen der theoretischen und den Postulaten der praktischen Vernunft war eine außerhalb des Wissens gelegene Beziehung bestehen geblieben. Begreiflich, daß sich gerade in der Romantik eine Opposition erhob, die nach einer Philosophie der lebendigen Wirklichkeit rief — ein Autor gebraucht das bemerkenswerte Wort vom „Realitätshunger", der die Menschen der damaligen Zeit rastlos vorwärts trieb. Freilich war aber gerade die Romantik noch viel zu sehr befangen im Gedanken der kritizistischen Philosophie, als daß sie das enggeknüpfte Netz der erkenntniskritischen Voraussetzungen, das Kant zusammengewoben hatte, hätte zerreißen können — sie transmittiert darum die Frage nach der Objektivität der Verstandeserkenntnis und gründet alle Erkenntnis auf Vernunft und Ideen[51]). Ganz diese Einstellung finden wir nun bei A. Müller. Der Begriff faßt nur das Äußere, die Erscheinung, die Form, seine Auffassung ist Teilauffassung, Auffassung des Unwesentlichen oder höchstens des toten Wesens, das

---

durch alle Zeiten hinschwebend, Erkenntnis des Wesens der Menschheit, des Rechtes, des Staates (44), Idee ist vollständige Anschauung (253); es gibt eine Mathematik der Ideen (im Gegensatz zur Geometrie und Arithmetik) (372); die Gegenstände der Mathematik sind die Endlichkeit und die Unendlichkeit, das Ganze und die Teile (II 392); die wahre Idee ist unzertrennlich von der wahren Realität (372); ist entkleidet von allen Unwesentlichkeiten (II 192), an einer Idee kann man die Wesentlichkeiten abmessen (II 193), für die Ideen, d. h. für die Ewigkeit wollte Gott sein Volk erziehen, nicht für Begriffe (222); die Idee des Staates ist die Idee des „Bleibenden" unter allem Vergänglichen; denn nur das Unwesentliche an den Staaten geht in die Vergänglichkeit, „in jenes Steigen und Fallen der äußeren Erscheinung mit ein" (II 161); Ideen können wieder zu Begriffen werden (185 f.). Es gibt viele Ideen (vgl. das ganze Werk, bes. II 192), aber nur eine „Weltidee", die „Idee der Weltordnung: die christliche Religion" (II 189). Wer das Wesen der Ideen erkannt hat, der hat die Religion erkannt (119). „Ökonomie" und „Recht" stoßen sich als „Begriffe" ab, als „Ideen" versöhnen sie sich (59), der „Begriff des Patriotismus" und der „Begriff des Kosmopolitismus" widersprechen sich, nicht aber die „Ideen" (79).

[49]) Vgl. E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem II, 580 Anm. 1.

[50]) Vgl. ebd. II, 521 ff. 638 ff.

[51]) Darin konnten sie sich auch mit Fug und Recht auf Kant berufen, der der praktischen Vernunft den Primat gegenüber der theoretischen zuerkannt hatte.

eben deshalb nicht mehr Wesen ist, der Verstand ist gleichsam ein Tastvermögen, das die durch die Sinne zugeführte ‚Erkenntnis‘ ergreift und begreift, darum kann er höchstens sondern, teilen, ordnen, abstrahieren, seine Höchstleistung ist das „Allgemeine“; zum Wesen, dem allein Wirklichen, das Leben ist und Leben wirkt — Schellings Panpsychismus —, zum Prinzip selbst dringt er nicht vor. Alle Philosophie, alle Metaphysik, wie sie bisher verstanden wurde — also vor allem die Scholastik — fällt darum mit dem Begriff („Begriffsphilosophie“); die wahre Philosophie und wahre Metaphysik ist die Wissenschaft des Lebens selbst[52]), sie dringt in den „Ideen“ vor bis zum Wesen, dem Urwirklichen und Notwendigen, zum Innersten, das alles durchherrscht und beherrscht (wahre Allgemeinheit), und erkennt in diesem und aus diesem das Mannigfaltige, das Verschiedene — „die ganze Bildungsgeschichte“ — die Idee ist ihr der Ausdruck für das innerste Geheimnis des Lebens[53]). Die Leibniz-Newtonsche Philosophie ist für M. die „atomistische“ (wir würden sagen: die statische), die Kant-Schellingsche die „dynamische“. Die erste betrachtet die Dinge für sich, in Ruhe, in ihren Definitionen gibt sie Grenzbestimmungen und bleibt dabei stehen; letztere dagegen betrachtet die Dinge in Bewegung, im Gegensatz, im Leben; beide miteinander vereint, freilich nicht mechanisch, sondern im lebendigen Verstehen, bilden das „Geheimnis des philosophischen Lebens“[54]). Hier spricht M. am deutlichsten seine Ansicht von den zwei großen Epochen der Philosophie aus. Die vor Kant vorherrschende blieb im „Logischen“ und gefiel sich in ihren „erschöpfenden“ Definitionen und Begriffen, „in dem Wahn der absoluten Vollständigkeit“[55]). Kant hat den statischen Charakter dieser Philosophie überzeugend dargetan — ganz so sprechen Hermes und Günther — und zugleich die ersten, aber nur die ersten Schritte zum Weg, der in die Wirklichkeit führt, getan (praktische Vernunft—Ideen). Fichte hat den Konstruktionsplan für eine Wirklichkeitsphilosophie entworfen und Schelling hat die „Wirklichkeitsphilosophie“ vollendet — die Expansivkraft seiner Philosophie hat die Wirklichkeit ergriffen: dynamische Philosophie.

[52]) Das spricht Gentz in dem obengenannten Brief an M. aus, wenn er sagt: „Daher denn auch der Idee durchaus das Leben, die Wirklichkeit, Gott; dem Begriff nichts als Tod, absolutes Nichts, der Teufel usw. entspricht“ (J. Baxa, Adam Müller, Die Elemente II, 292 f.).

[53]) O. Spann, Geleitwort zu J. Baxa, Adam Müller. Ausgewählte Abhandlungen, 2. Aufl., IV; J. Baxa, Adam Müller. Ausgewählte Abhandlungen, 1. Aufl., 144 (im Abschnitt: Adam Müller und die Romantik). — Derselbe, Adam Müller. Die Elemente II, 293. Handschriftliche Zusätze 13 f. 85 f.

[54]) Vermischte Schriften II, (Vom Wesen der Definitionen) 340. 345 f. 348.

[55]) Ebd. 348.

Baxa erblickt in M.s Gegenüberstellung von Begriff und Idee eine Widerspiegelung des uralten philosophischen Grundproblems, wie es historisch am klarsten hervorgetreten sei in der Unterscheidung der „Sokratischen Begriffe von den Platonischen Ideen"; sind erstere „bloße Formen des Denkens", so wollen letztere „Formen des Seins" geben, die „nicht auf induktivem Wege durch bloßes Nachdenken zu finden, sondern vor allem Denken gegeben" sind[56]). Aus dem in der Einleitung Gesagten ergibt sich, was an dieser Behauptung richtig ist. Es ist gewiß, daß gerade Plato sich bei allen Romantikern einer besonderen Hochachtung erfreute. Platonische Restauration wird als das Ziel der deutschen Wissenschaft, besonders der Philosophie bezeichnet[57]). Platonische und Augustinische Philosophie bilden das „Ganze"[58]), den großen Plato wählt sich M. zum „einzigen Führer" und „einzigen Vorbilde"[59]). Lassen sich nun tatsächlich Ähnlichkeitsmomente zwischen der Idee in Platons Auffassung und in der M.s aufzeigen und welche? Auf drei Punkte muß hingewiesen werden. Interessant ist zunächst, daß nach der Bemerkung des Aristoteles Plato in seiner Jugendzeit für die Lehre des Herakleitos vom ewigen Flusse der Sinnendinge begeistert war[60]) — auch M.s erstes Werk ist die „Lehre vom Gegensatz", die in der These gipfelt: „Nur aus dieser ewig beweglichen Betrachtung der Welt und des Bewußtseins wird eine ewig feste Philosophie hervorgehen"[61]). Aber wie Plato verließ auch M. bald seine Gegensatzlehre, freilich nicht so allseitig, nicht so rasch und auch nicht so konsequent wie Plato unter Führung seines großen Meisters, und sucht nach dem innersten Grund des Gegensatzes, zuerst einen Antigegensatz aufstellend, dann aber wieder nach einer Synthese von Gegensatz und Antigegensatz verlangend; zuerst weist er die atomistische Philosophie gänzlich ab und anerkennt nur die dynamische, später läßt er beide gelten und fordert nur eine Vereinigung beider in einem höheren Dritten. Aber lange Zeit hindurch, selbst noch in den Elementen der Staatskunst, ist das Dritte selbst wieder Bewegung, bis er schließlich in der „Theologischen Grundlage" einen unendlichen dreifaltigen Ruhepunkt findet. Ein zweiter Berührungspunkt zeigt sich in der Stellung zur Erkenntnistheorie. M. kommt nur vorübergehend auf eine theoretische Begründung zu sprechen. In diesem Sinne ist es richtig, wenn Baxa von M. sagt, er habe das erkenntnistheoretische Streben seiner Zeit für „belanglos und wertlos gehalten"[62]). Auch von Plato ist in einem gewissen Sinne, freilich mit großen Einschränkungen, wahr, daß er durch seine Ideen den Begriffen den objektiven Halt zu geben unternimmt, indem er durch eine „kühne logische Phantasie" diese Begriffe über den menschlichen Kreis hinaus in das All versetzte und so die Gedankenwelt (κόσμος νοητός) zur „Beherrscherin aller Wirklichkeit" machte[63]).

[56]) J. Baxa, Adam Müllers Philosophie 11. — Derselbe, Adam Müller. Die Elemente II, 293; Handschriftliche Zusätze 13 f. Anm. zu Nr. 9.

[57]) A. Müller, Vorlesungen über die deutsche Wissenschaft 52. 82 f. 90. 92. 106.

[58]) A. a. O. 89.

[59]) Handschriftliche Zusätze zu den „Elementen der Staatskunst" 38. — Von der Idee der Schönheit 114.

[60]) O. Willmann, Geschichte des Idealismus I, Braunschweig 1894, 366 f.

[61]) A. Müller, Die Lehre vom Gegensatz 6.

[62]) J. Baxa, Adam Müller. Ausgewählte Abhandlungen, 1. Aufl., 109.

[63]) R. Eucken, Die Lebensanschauungen der großen Denker, 7. Aufl., Leipzig 1907, 23 f.

Begreiflich ist diese „metaphysische Haltung" aus einem dritten Ähnlichkeitsmoment, auf das mit besonderem Nachdruck hingewiesen werden muß. M. hat es in seinen Werken nur angedeutet[64]), aber eine mündliche Behauptung M.s ist uns durch Günther überliefert, nämlich daß die Idee das Organ unmittelbarer Anschauung im Sinne Jacobis sein müsse[65]). Schließlich sei noch auf eine letzte Ähnlichkeit verwiesen: die „Vorbildlichkeit" der Platonischen Ideen. Während M. in seiner ersten Zeit in diesem Sinne immer von „Idealen" spricht[66]), tritt später die Idee einfachhin dafür ein, besonders natürlich in der „Theologischen Grundlage", wo M. die Ideen bereits ganz neuplatonisch faßt und sie als Objekt des „Glaubens" bezeichnet[67]).

Und nun die letzte wichtige Frage: Hat M. direkt aus Plato geschöpft? Aus den Werken M.s selbst läßt sich die Behauptung Baxas leicht stützen, daß M. wohl keine unmittelbare Kenntnis der Werke Platons hatte. Ob es aber hinreichend ist, sich diese Verwandtschaft durch die „innere Einheit aller wahrhaft idealistischen Systeme" zu erklären?[68]) Man wird also zunächst doch noch nach einer äußeren Abhängigkeit suchen.

Die bisherige Untersuchung hat gezeigt, daß zu viele Punkte, allgemeiner und partikulärer Natur, auf eine äußere Abhängigkeit hindeuten. Mit besonderem Nachdruck sei nochmals an das plötzliche Auftreten von Begriff—Idee um die Wende von 1807/08 erinnert. M. selbst weist uns auf zwei Männer hin, die ihn nachhaltig beeinflußt haben: Burke und Schelling. Burkes Einfluß in unserer Frage ist bereits ausgeschlossen worden. Daß aber die Romantik die stärksten Impulse gerade von Fichte und Schelling empfangen hat, ist immer anerkannt worden[69]); daß gerade M. diesen Einflüssen sehr zugänglich war, zeigt ja schon sein geistiger Entwicklungsgang: Aufklärung—Kant—Fichte—Schelling—Schlegel. Vor allem wurde mit Recht auf zwei Grundgedanken hingewiesen, in denen M. Schellings Schüler war: Der Polaritätsgedanke[70]) und der Organismusgedanke[71]). Den ersten hat M. bereits in seiner

[64]) Z. B. Die Elemente 44.

[65]) P. Knoodt, Anton Günther I, Wien 1881, 115.

[66]) Von der Idee der Schönheit 135. 229. Sogar noch: Die Elemente, Handschriftl. Zusätze 126.

[67]) Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlage 8 f.

[68]) J. Baxa, Adam Müllers Philosophie 11.

[69]) Bereits die „Allgemeine Deutsche Biographie" XXII, Leipzig 1885, 506 hebt dies eigens hervor.

[70]) J. Baxa, Adam Müller 20 f. 23 f. — Adam Müller, Ausgew. Abh., 1. Aufl., 109. 133. 136. 138, 183. — O. Spann, Geleitwort zu J. Baxa, Adam Müller. Ausgewählte Abhandlung, 2. Aufl., VIII. — E. K. Winter, Anton Günther. Ein Beitrag zur Romantikforschung: Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft 8 (1933) 283 Anm. 2.

[71]) Adam Müller, Die Elemente der Staatskunst I, 47. — J. Baxa, Die Wirtschaftslehre Adam Müllers: Nationalwirtschaft 2 (1928) 129. — J. Baxa, Adam

Erstlingsschrift, in der Lehre vom Gegensatz, prinzipiell herausgearbeitet, er behält ihn später mehr als methodisches, dialektisches Prinzip bei bis in die Zeit seiner letzten geistigen Umstellung. Den zweiten hat er sich in der Dresdener Zeit[72]) zu eigen gemacht und in verschiedene Wissenschaftsgebiete eingebaut, besonders in die literarische Ästhetik und in die Staatswissenschaft[73]); und gerade in M.s staatswissenschaftlichem Hauptwerk spielt die Unterscheidung von Begriff und Idee eine ganz wesentliche Rolle.

Daß wir da genötigt sind, auch die eigenartige Fassung der „Idee", die M. gerade in der Dresdener Zeit übernimmt, auf eine geistige Einwirkung Schellings zurückzuführen, wird um so verständlicher, wenn wir noch auf zwei Punkte hinweisen: gerade um die Zeit, da M. mit der Ausarbeitung der staatswissenschaftlichen Vorlesungen beschäftigt war, kam Schellings Lieblingsschüler G. H. Schubert nach Dresden und trat in sehr enge Beziehungen zu M., mit dem er auch Parallelvorlesungen hielt[74]). Was liegt da näher als die Annahme, daß M. die starke Betonung des Organischen gerade durch Schubert von Schelling übernommen hat. Und ist da nicht der weitere Schluß berechtigt, daß M. auch auf die bereits von Schelling vorgenommene Unterscheidung von Begriff und Idee aufmerksam gemacht worden ist? Entwerfen wir darum in wenigen Strichen die eigenartige Auffassung, die Schelling von Begriff und Idee hatte.

Schelling fußt zunächst, wenigstens in seiner ersten Periode, ganz auf Fichte. Auch ihm geht es darum, zu dem aus der Erfahrung Gegebenen den von der Vernunft postulierten Grund mittels intellektueller Anschauung zu finden, d. h. mit anderen Worten das eigentliche „Urwirkliche", dasjenige, was erscheint, aufzusuchen. Im Identitätssystem, das er um 1800 ausgebaut hatte, will er dieses Wirkliche jenseits des Gegensatzes von Subjekt—Objekt, Geist—Natur im Absoluten, in der „absoluten Vernunft", die das wahre „An sich"[75]) ist, gefunden haben. Natur und Geist sind nur verschiedene „Setzungsreihen" (quantitative Differenzierungsreihen) der absoluten Vernunft (alles Erkennen und Wis-

---

Müller 52. — Derselbe, Grundlagen der romantischen Staatswissenschaft, in „Die Elemente der Staatskunst" II, 260ff. — Derselbe, Adam Müllers Philosophie 30. Hier ist dieser Einfluß gerade auf die Auffassung der Idee der Schönheit hervorgehoben.

[72]) In Dresden war M. das Haupt des dortigen Romantikerkreises.

[73]) Vgl. G. Busse, Die Lehre vom Staat als Organismus, Berlin 1928. — J. Baxa, Einführung in die romantische Staatswissenschaft, 2. Aufl., Jena 1931.

[74]) H. Lieser, Adam H. Müller, Versuche einer neuen Theorie des Geldes („Die Herdflamme" 2), Jena 1922, 288f. — J. Baxa, Adam Müller. Die Elemente der Staatskunst II, 270ff. 280.

[75]) F. W. J. Schelling, Darstellung meines Systems der Philosophie (1801) (Schellings Werke, hrsg. von M. Schröter III, München 1927, 10f.).

sen ist ja Setzen, eigentlich „Schaffen")[76]: die realen und idealen Potenzen. Die realen sind: Materie (Schwere), Licht (Bewegung), Organismus; die idealen sind sinnliche Anschauung, Verstand, Vernunft[77]). Auf seine engste Verwandtschaft mit Spinoza weist Schelling selbst ausdrücklich hin[78]). In der neuplatonischen Weiterbildung oder Umgestaltung des Spinozistischen Identitätssystems nehmen gerade die Ideen — als Selbstanschauungen, Selbstobjektivierungen, Gegenbilder der absoluten Vernunft — eine hervorragende Stellung ein. Sie sind zugleich auch die Bindeglieder zwischen dem Absoluten und den Individuen (Urbilder der Dinge), und weil die Philosophie nichts anderes ist als die Wissenschaft des Urwissens selbst und zwar in unmittelbarer (nicht wie in der Mathematik reflektierter) Vernunftanschauung[79]), so sind in den „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums"[80]) die Ideen der eigentliche Gegenstand der Philosophie[81]). Gerade in dieser Schrift hat Schelling, wie T. K. Oesterreich bemerkt, durch die Verschmelzung von Spinozas Lehre von der absoluten Substanz mit Platos Ideenlehre den Realismus des Mittelalters („dieses Wort im scholastischen Sinne verstanden")[82]) wieder aufgenommen. Diese Ideen stehen natürlich über dem Gegensatz von Subjektiv und Objektiv, von Reellem und Ideellem, von Allgemeinem und Besonderem — sonst würden sie ja zu bloßen Gedankendingen —, sie sind das Sein der Dinge, das allein Wahre; die bloße Besonderheit und Endlichkeit aber ist das Nichtsein der Dinge, ist das, was Erscheinung heißt. Die Erscheinung ist die konkrete Wirklichkeit, Wirklichkeit im gemeinen Sinn des Wortes[83]).

In diesen Vorlesungen unterscheidet Schelling eine dreifache Wirklichkeit: die empirische, die transzendentale und die ideelle Wirklichkeit. Die empirische ist die Wirklichkeit der „bloßen Tatsachen", des Besonderen, des Vielen, des Mannigfaltigen. Eine Philosophie, die sich darauf beschränkt, ist „Tatsachen-Erzählung"[84]), eine „solche Philosophie studieren" ist „schlimmer", als überhaupt keine kennen[85]). Ein solches Erkennen sei „bloß Schein", kein wahres Wissen[86]).

---

[76]) J. E. Erdmann, Grundriß der Geschichte der Philosophie II, 482. Erdmann betont eigens den Unterschied gegenüber Kant, nach dem der Geist die Natur nur „machen", aber nicht schaffen kann.

[77]) A. Messer, Geschichte der Philosophie von Kant bis Hegel, 7. Aufl. (Wissenschaft und Bildung 109), Leipzig 1923, 93.

[78]) Darstellung meines Systems der Philosophie, Vorerinnerung (Schellings Werke III, 9).

[79]) Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums (1803) (Schellings Werke III, 277).

[80]) Von diesen Vorlesungen sagt S. Drey, daß sie auf die katholische Wissenschaft sehr starken Einfluß genommen hätten, einen weit größeren als auf die protestantische; vgl. J. Geiselmann, Die Glaubenswissenschaft der Katholischen Tübinger Schule in ihrer Grundlegung durch Johann Sebastian v. Drey; Theol. Quartalschrift 111 (1930) 76 Anm. 1.

[81]) Vorlesungen über die Methode 277 f.

[82]) T. K. Oesterreich, Die deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart, 12. Aufl. (Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie 4), Berlin 1923, 50.

[83]) J. E. Erdmann, Grundriß 496.

[84]) Vorlesungen 290.

[85]) Ebd.

[86]) Ebd. 271.

Die transzendentale Wirklichkeit[87]) ist die Gegenständlichkeit der Kategorien, die Erkenntnis des Allgemeinen im Vielen. Die Charakterisierung des Begriffes ist nicht minder stark und exklusiv als bei Müller. In die eigentliche Wirklichkeit kommt der Verstand gar nicht, er kommt aus der „Möglichkeit" gar nicht heraus. Das „gemeine Wissen" des „gemeinen Verstandes", des zum „hohlen und leeren Räsonnieren" gebildeten Verstandes, in dem es die französische Nation am weitesten gebracht habe[88]), kommt nur zu „leeren Abstraktionen"[89]); die Höchstleistung des Verstandes ist die Produktion von „wissenschaftlichen Begriffen"[90]); mit diesen hohlen Verstandesbegriffen aber läßt sich freilich so wenig ein Staat als eine Philosophie bauen[91]). Der Verstand ist ein „dürrer und unfruchtbarer"[92]), er hat überhaupt nicht die zureichenden Mittel, um die Wahrheit zu finden[93]); wären wir nur auf den Verstand angewiesen, so müßten wir auf alle unmittelbare und kategorische Erkenntnis des Unbedingten und Übersinnlichen verzichten[94]), der Begriff ist gleichsam auf einer „unendlichen Flucht" begriffen[95]). Der Verstand bleibt in den Gegensätzen stecken und hält diese für das Wesentliche und für die Einheit[96]). Alle Einheit des Verstandes, auch die höchste, ist lediglich das rein „Gesetzmäßige"[97]) — alle Philosophie, die in Begriffen aufgeht, ist bloß analytisch, bloß formal[98]).

Die ideelle Wirklichkeit ist die Wirklichkeit des Absoluten und der Ideen, die Wirklichkeit des Identischen vom Allgemeinen und Besonderen[99]): das Urwirkliche (Urwesen und Urform der Dinge)[100]) und damit beschäftigt sich die

[87]) Sch. spricht in den Vorlesungen dem Verstand eine Wirklichkeitserkenntnis ganz ab und läßt ihm die bloße Möglichkeitserkenntnis (ebd. 271 f.), aus der man nie zu einer Wirklichkeit gelangen kann. Aber im „System des transzendentalen Idealismus" (Werke II, 505 ff.), wo er nicht so aphoristisch spricht, zeigt er den Anteil und die Möglichkeit einer gegenständlichen Wirklichkeitserkenntnis auch für den Verstand. Aber auch da betont er, daß der Verstand nicht über den empirischen Gesichtspunkt hinauskommen könne (Werke II, 290 ff. 321 f. [Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie]).

[88]) Vorlesungen 280 f. „Die Erhebung des gemeinen Verstandes zum Schiedsrichter in Sachen der Vernunft führt ganz notwendig die Ochlokratie im Reiche der Wissenschaften und mit dieser früher oder später die allgemeine Erhebung des Pöbels herbei" (ebd. 281); hier hat Sch. die französische Revolution vor Augen; es ist kein bloß zufälliger Anklang, wenn Müller in der französischen Revolution nichts anderes sieht als die Kollision der verschiedenen Begriffe.

[89]) Vorlesungen 281.

[90]) Ebd. — Der Verstand „schnappe" nach Begriffen (338).

[91]) Ebd. 280 f.

[92]) Ebd. 289.

[93]) Ebd. 290.

[94]) Ebd. 292.

[95]) Ebd. 295.

[96]) Ebd. 294.

[97]) Ebd. 302.

[98]) Ebd. 294.

[99]) Ebd. 272 f. Der letzte Grund und die Möglichkeit aller wahrhaft absoluten Erkenntnis müsse darin beruhen, daß eben das Allgemeine auch das Besondere und dasselbe, was dem Verstand als bloße Möglichkeit ohne Wirklichkeit, Wesen ohne Form erscheint, eben dieses auch die Wirklichkeit und die Form sei: dies sei die Idee aller Ideen.

[100]) Ebd. 276 f.

wahre Philosophie. Das Realobjektivwerden des Absoluten ist die Naturidee und deren Wissenschaft ist die Wissenschaft der Natur (Naturphilosophie). Das Idealobjektivwerden ist die Geschichte, ihre Wissenschaft die Wissenschaft der Geschichte. In beiden Ideen aber ist „dasselbe identische Wesen" als „Idealität in die Realität" (objektive Seite des absoluten Produzierens) und als „Realität in die Idealität" (subjektive Seite desselben) gebildet. Die objektive Darstellung des Absoluten, insofern es reine Identität ist, ist die Philosophie — die Selbstanschauung des Absoluten —, die objektive Darstellung des Absoluten, insofern es als das identische Wesen in der objektiven und subjektiven Seite das absolute Produzieren ist, also als Indifferentes, ist die Theologie, die darum diejenige Wissenschaft ist, in der das „Innerste der Philosophie objektivirt ist"[101]).

Ist auch Müller Schelling nicht bis in die letzten philosophischen Konsequenzen gefolgt, so sind doch gerade in bezug auf die Unterscheidung von Begriff und Idee die Ähnlichkeiten zu groß, als daß man noch an einer Abhängigkeit M.s von Schelling zweifeln könnte. Gerade die platonische Wendung Schellings und die stark platonische Prägung der Idee M.s ist ein sehr starkes Argument für diese Abhängigkeit. An eine Abhängigkeit M.s von Friedrich Schlegel ist wohl keinesfalls zu denken. Es ist zwar richtig, daß M. sich gerade zur Zeit der Herausgabe des Phöbus mit den ästhetischen Arbeiten Schlegels beschäftigte, aber es ist ebenso richtig, daß Müller damals seinem späteren Freunde nicht gar wohlgesinnt war[102]). Überdies genügt ein Blick in die „Philosophischen Vorlesungen" Schlegels, um sich von der Unmöglichkeit einer Abhängigkeit zu überzeugen. Schlegel lehnt das Wort Idee geradezu ab, weil es dasselbe besage wie Begriff[103]).

Wir werden nun sehen, wie Günther diese Unterscheidung, die er, wie er selbst gesteht, von Müller übernommen hat, weiterführt. Es sei aber zum Schluß noch auf eine Parallele hingewiesen, die unsere These in etwa beleuchtet. S. Drey, der Begründer der Tübinger Katholischen Schule, war im Ausbau seiner Grundlegung der dogmatischen Theologie sehr stark von Schelling beeinflußt. Schon seine Erstlingsschrift über die „Revision des gegenwärtigen Zustandes der Theologie" ist nach Fragestellung und Ausführung nur verständlich, wenn man Schellings Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums daneben hält[104]).

Unter dem Einfluß Schellings, und zwar gerade der achten und neunten Vorlesung, hat Drey seine dogmatische Erkenntnislehre um-

[101]) Ebd. 303 ff.

[102]) J. Baxa, Die Elemente der Staatskunst II, 298.

[103]) Fried. Schlegels Philosophische Vorlesungen aus den Jahren 1804—1806, hrsg. von C. J. H. Windischmann, 2 Bde, Bonn 1836/37. Vgl. zu Obigem: z. B. II, 83; ähnlich I, 65. 71 ff.

[104]) Geiselmann 61 ff.

gestaltet[105]). Auch die Unterscheidung von Begriff und Idee ist bei Drey von allergrößter Bedeutung[106]). Wenn diese auch in ganz selbständiger Auffassung auftritt, so trägt sie doch deutlich die Züge ihres Stammvaters. Die Unterscheidung von Begriff und Idee kennzeichnet geradezu die Eigenart der ganzen Dogmatik Dreys (dogmatischer Lehr„begriff" — Reich-Gottes„idee"). Auch Günther nimmt dieselbe Unterscheidung auf, modifiziert sie freilich in seiner Weise und verwendet sie zur Grundlage für sein System. Es wäre nicht uninteressant, auch die anderen Parallelen zwischen Drey und Günther, soweit sie auf Schelling weisen, darzustellen.

B. Die Idee als Wirklichkeitsorgan bei Günther.

In den Hauptwerken Günthers tritt uns die „Idee" bereits als ein vollständig fertiges Gebilde in seiner ganzen Eigenart entgegen; wollen wir sie aber in dieser ihrer Eigenart wissenschaftlich erfassen, so müssen wir auf die Genesis der Güntherschen „Idee" eingehen. Dazu aber ist ein wesentliches Erfordernis die Kenntnis seiner Erstlingsarbeiten[107]), die ausschließlich Rezensionen sind; diese, besonders die Rezensionen in den „Jahrbüchern der Literatur", sind nun ganz in der Manier der Zeit gehalten, vielfach eigentliche und selbständige Abhandlungen, in denen der Rezensent gegenüber der Auffassung eines bestimmtes Autors nicht nur auf seine eigene abweichende Ansicht hinweist, sondern diese ausführlich darstellt und begründet[108]). Daraus erhellt die große Bedeutung gerade dieser Arbeiten G.s und es ist bis jetzt ein fühlbarer Mangel geblieben, daß gerade diese Arbeiten G.s nicht eingehendere Berücksichtigung gefunden haben[109]).

Wir geben hier eine übersichtliche Zusammenstellung der wichtigsten Rezensionen Günthers. Da die Rezensionen in der „Wiener Allgemeinen Literatur-Zei-

[105]) Derselbe 75 f.

[106]) Ebd. 89 f. 102 ff. 104 ff. 114 ff. [107]) Vgl. Winter 46.

[108]) Ebd. 75 f.

[109]) In der Abhandlung „Kleutgen und die kirchliche Wissenschaft Deutschlands im 19. Jahrhundert" (ZkTh 57 [1933] 172) suchte ich diesen Mangel daraus zu erklären, daß bei G. eine gewisse innere Entwicklungslosigkeit die äußere Unterscheidung und Trennung der inneren Werdemomente seines Systems erschwert; diese innere Entwicklungslosigkeit darf nun nicht als eine absolute aufgefaßt werden, sie betrifft lediglich den Systemausbau als solchen; eine klare Entwicklungslinie aber ist gerade im G.schen Grund„begriff", der „Idee", aufzuzeigen, die darum notwendig eine eigene ausführliche Darstellung erfordert (a. a. O. 178 Anm. 35); freilich verläuft diese Entwicklungslinie nicht geradlinig, G. führt sie auch nicht mit dem sieghaften Bewußtsein eines Entdeckers, wie er es später tut, durch alle Fragekomplexe hindurch; aber das mühsame Zusammensuchen der zahllosen Spuren ist gerade hier überaus lohnend.

tung" (1813—1816) vielfach ganz klein und unbedeutend sind, „kaum etwas enthalten, woraus sich sein (Günthers) speculativer Standpunkt erkennen ließe"[109a]), und darum oft gar nicht auffindbar sind, so legen wir keinen so großen Wert auf Vollständigkeit. Dagegen hatten wir im Interesse unserer Arbeit von Anfang an die Absicht, die in den „Jahrbüchern der Literatur" (Günther arbeitete an diesen bis 1825) erschienenen Rezensionen vollständig zu erfassen, was bisher noch nicht geschehen ist.

I. Rezensionsarbeiten, die die „Wiener Allgemeine Literatur-Zeitung" (WAL) veröffentlichte:

1. H. Haid, Über das Priestertum vor, in, und nach Christus, München 1812. WAL I (1813) 625—628 (signiert mit: —a—. Vgl. Knoodt I, 180).

2. Ae. Jais, Gebethbuch für gottesfürchtige Mütter..., Salzburg 1812. WAL I (1813) 721—723 (signiert mit: —a— —. Vgl. Knoodt I, 180).

3. G. Köhler, Gottes Kraft, Güte und weiseste Fürsehung in den Werken der Natur, Frankfurt 1814. WAL II (1814) 1334—1336 (signiert mit: —r—g. Dem Stil und der Ausdrucksweise nach sicher von Günther, obwohl Knoodt diese Rezension nicht anführt).

4. Vier verschiedene irenische Schriften. WAL IV (1816) 833—845 (signiert mit: —a— —.).

5. Zwei verschiedene Predigten. WAL IV (1816) 863—864 (signiert: —a— —.).

6. R. Kormann, Die Sibylle der Zeit aus der Vorzeit, Regensburg 1814, und Die Sibylle der Religion aus der Welt- und Menschengeschichte, München 1813. WAL IV (1816) 940—944 (signiert: —a— —.).

7. K. H. L. Pölitz, D. Franz Volkmar Reinhard nach seinem Leben und Wirken, Leipzig 1813/15. WAL IV (1816) 977—983 (signiert: —a— —.).

8. F. A. Krummacher, Bibelkatechismus, 2. Aufl., Duisburg 1813 WAL IV (1816) 1020—1021 (signiert: —a— —.).

9. C. Harms, Die Religion der Christen, Kiel 1814. WAL IV (1816) 1084—1086 (signiert: —a— —.).

10. Drei Erbauungsschriften. WAL IV (1816) 1293—1296 (signiert: —a— —.).

11. Johann Paul Nöbe, Die Erziehungsstufen der Religion. Ein Beytrag zu den religiösen Theorien, mit Winken für die Erziehung, Leipzig 1816. WAL IV (1816) 769—784 (ohne Namenszeichnung, jedoch sicher von Günther; vgl. Knoodt I, 180ff. und Ed. Winter, a. a. O. 46).

12. G. G. Uebelen, Geist der neuern und neuesten Geschichte, Stuttgard 1815. WAL IV (1816) 1337—1344. 1345—54. (signiert mit A. G.; vgl. Knoodt I, 182—189 und Ed. Winter, a. a. O. 47)[110]).

[109a]) P. Knoodt, A. Günther I, 180.

[110]) Knoodt (I, 180) und ebenso Ed. Winter (Die geistige Entwicklung 46 f.) führen noch eine Rezension über zwei biblische Werke an: WAL IV (1816) 737—748. M. E. jedoch ist diese Rezension gewiß nicht von Günther. Sie setzt viel zu viel philologische, exegetische Fachkenntnisse voraus (vgl. ebd. S. 739. 742. 746), über die G. 1816 noch nicht verfügen konnte und über die er auch später, wie seine Schriften zeigen, nicht verfügte. Außerdem ist die Rezension signiert mit n. a. T.; sonst öfter: Nahius von Tassow (WAL III [1815] 545—557; 833—844); auch n. v. T. (WAL III [1815] 161—169; 321—327).

Es seien hier noch die zwei Arbeiten G.s, die er anläßlich des Ahnfraustreites veröffentlichte, eingefügt:

1. Gespräch zweier ernster Freunde über das Trauerspiel „die Ahnfrau" als Beitrag zur Beurteilung derselben: Wiener Theaterzeitung, März 1817 (gezeichnet: A. G.; G. selbst bekennt sich im Aufsatz in der Modenzeitung als Autor. Vgl. Winter 48).

2. Berichtigung der Ansicht über das christliche Fatum als Grundprinzip des modernen Dramas: Wiener Modenzeitung und Zeitschrift für Kunst, schöne Literatur und Theater 1817, 37/38 (vgl. Winter 48f.).

II. Rezensionen Günthers in den „Jahrbüchern der Literatur" (JL):

1. Friedrich Köppen, Politik nach platonischen Grundsätzen, mit Anwendung auf unsere Zeit, Leipzig 1818. JL VI (1819) 1—62 (nicht signiert, aber sicher von Günther; vgl. unsere Ausführungen S. 38 Anm. 127).

2. L. A. Kähler, Supernaturalismus und Rationalismus in ihrem gemeinschaftlichen Ursprunge, ihrer Zwietracht und höherer Einheit, Leipzig 1818. JL IX (1820) 163—197; X (1820) 1—73 (signiert mit: Anton Günther.).

3. Greg. Thom. Ziegler, Akademische Rede über die Verwerflichkeit des theologischen Rationalismus und von der einzig wahren, göttlich-bestimmten Glaubensregel, in die deutsche Sprache übersetzt und mit Anmerkungen versehen von C. K., Freiburg 1820. JL XV (1821) 14—21 (signiert: Anton Günther.).

4. Joh. Jak. Wagner, Religion, Wissenschaft, Kunst und Staat, in ihren gegenseitigen Verhältnissen betrachtet, Erlangen 1820. JL XVII (1822) 132—187 (signiert: W. A. Günther.).

5. J. Salat, Die Religionsphilosophie, der letzte und höchste Hauptzweig der Philosophie als Wissenschaft, München 1821. JL XVIII (1822) 140—201 (signiert: W. Anton Günther.).

6. A. Eschenmayer, Religionsphilosophie I. Teil. Rationalismus 1818; II. Teil Mysticismus. Tübingen 1822 und H. Fr. Wilh. Hinrichs, Die Religion im innern Verhältnisse zur Wissenschaft, nebst Darstellung und Beurtheilung der von Jacobi, Kant, Fichte und Schelling gemachten Versuche, dieselbe wissenschaftlich zu erfassen..., Heidelberg 1822. JL XX (1822) 29—91 (signiert: W. Anton Günther.).

7. Christ. Gottl. Schmied, Religion und Theologie nach ihrem Wesen und ihrem Fundamente. Ein Beytrag zu den neueren philosophisch-theologischen Untersuchungen, 1. Bd., Stuttgard 1822. JL XXII (1823) 150—179 (nicht signiert, aber sicher von Günther; vgl. auch Winter 74f. Anm. 6).

8. Joh. Schultheß und Joh. Kasp. Orelli, Rationalismus und Supranaturalismus, Kanon, Tradition und Scription, Zürich 1822. JL XXV (1824) 26—70 (nicht signiert, aber sicher von Günther; vgl. Winter 75 Anm. 7.).

9. Joseph Widmer, Nachtrag zu Zimmers kurzgefaßter Biographie, oder desselben Theologie und Philosophie in gedrängter Kürze. Ein Handbuch zum wissenschaftlichen Studium der Theologie, Ury 1823. JL XXVIII (1824) 87—168 (signiert: W. Anton Günther.).

10. Friedr. Bouterweck, Die Religion der Vernunft. Ideen zur Beschleunigung der Fortschritte einer haltbaren Religionsphilosophie, Göttingen 1824. JL XXX (1825) 277—336 (signiert: W. A. Günther.).

Die ersten Arbeiten, die wir von Günther besitzen, zeigen ihn ganz in der Gefolgschaft Müllers und Schlegels. Die erste größere Rezension, überhaupt die erste bedeutendere Arbeit G.s, ist gekennzeichnet durch zwei Dinge: erstens durch die ganz in Müllers Geiste gehaltene Unterscheidung von Idee und Begriff, freilich schon etwas präziser und mehr philosophisch gefaßt; zweitens durch die Auffassung von Wissen und Glauben; diese sind nur äußerlich aneinander gebunden, dem Glauben ist der Primat zuzuerkennen, eine Auffassung also, die der späteren diametral entgegengesetzt ist — es sind eben Müllers und Schlegels Gedanken. In der zweiten Rezension, die wir zu berücksichtigen haben, tritt G. für Müllers organische Staatsauffassung ein.

In der ersten Arbeit[111]), in der er J. P. Nöbes Werk über die Erziehungsstufen der Religion bespricht, handelt G. ausführlich von drei für uns sehr wichtigen Punkten: vom Verstand und seinen Begriffen, von der Vernunft und der Idee, und endlich vom Glauben. Die Behauptung Nöbes, der Verstand sei das Vermögen der Aufhellung des Dunkels in unserem inneren Leben durch Begriffe, lehnt G. ab. Für das „Erkennen" gebe es zwar nichts Höheres als den Begriff, aber das Erkennen, folglich der Verstand und sein Begriff, sind nach G. keineswegs das Höchste, sie nehmen vielmehr eine sehr subordinierte Stelle unter den Erkenntniskräften ein: der Verstand ist dazu da, die Formen der sinnlichen Dinge bestimmt und klar (Klarheit und Bestimmtheit sind die Hauptzüge seines Charakters) aufzufassen; das Substrat der Erscheinungen aber und überhaupt das Innere aufzudecken, ist „so wenig sein Geschäft" als sein Vermögen, er kann „zu tausend Dingen in der Welt gebraucht werden, nur nicht als Laterne zur Aufhellung des Inneren, denn es fehlt ihm das Licht"[112]). Da aber der Verstand seine sinnlichen Formen auf das Innere übertragen möchte, stellt sich ihm dieses innere Leben entgegen und zwar zunächst negativ in der Ahnung, dann positiv in der Idee[113]). Die Leerheit unserer Seele bei allem Reichtum des Sinnengenusses ist die negative Antwort unseres Geistes auf die Usurpationsversuche des Verstandes, die positive ist das innere Leben selbst, das sich in der Sehnsucht nach dem Unendlichen offenbart; „die uranfängliche Notiz des inneren, in seiner Gesammtheit hervorgetretenen Lebens"[114]) ist nun die Idee. Die Ideen sind somit Produkte der Kollision des Verstandes und seiner sinnlichen Formen mit dem inneren Leben, das dem Verstande, der seine Formen auch aufs Innere übertragen möchte, nicht bloß negativ, sondern positiv sich entgegenstellt. So liegt der Idee Got-

[111]) WAL IV (1816) 769—784.
[112]) Ebd. 776f.
[113]) A. a. O. 776ff.
[114]) Ebd. 777.

tes, die positiv entgegengesetzte Antwort des Inneren zum Grunde auf die Frage des Verstandes (nach der Anweisung der Erscheinungswelt): Ist alles Sein bedingt? Nein, auch unbedingt. Der Idee der Willensfreiheit auf die Frage: ob alles Wirken bedingt sei, die Antwort: Nein, auch unbedingt. Und der Idee der Unsterblichkeit, die Antwort auf die Frage: Ist dein eigenes Sein und Wirken endlich? Nein, unendlich. Gegenüber der Ahnung hat die Idee noch das voraus, daß sie das innere Leben in Symbolen für die Erkenntnis darstellen kann. Aber auch die Idee bedeutet noch nicht die völlige Ausfüllung unserer Sehnsucht nach Gott, da in ihr Gott nur als der „vollständige Anfangspunkt in der Wesenskette" gefunden wird[115]); die Ausfüllung wird nur erreicht durch den Glauben[116]), der im Inneren erweckt wird durch eine „unmittelbare" „Berührung" von seiten Gottes[117]), wenn die äußere Bedingung erfüllt ist: der gläubige Anschluß an die äußere Offenbarung im Erlöser[118]). Wie der Verstand das in der Idee Gegenübergetretene nicht eigentlich verstehen kann, so noch weniger das im „schauenden Glauben" der Seele Gegebene — beides kann er nur „stückweise", nie „ganz"[119]) in seinen Begriffen erfassen; es kann ihm nur in Symbolen angedeutet werden. Aber all das sind nur „Bilder, Hieroglyphen ohne Schlüssel für den, der im Glauben nicht zu schauen vermag"[120]).

---

[115]) Ebd. [116]) Ebd. 778.

[117]) Ebd. 783. — P. Knoodt (I, 182 Anm. 1) macht eigens aufmerksam, daß dies nicht die spätere Ansicht G.s sei.

[118]) WAL IV (1816) 783 f.

[119]) Ebd. 784. — Ausdrücke, die Müllers Einfluß zeigen.

[120]) Ebd. — Aber auch eine Abhängigkeit von Fr. Schlegel ist hier ganz offenbar. Denn nach Schlegel geht der Gotteserkenntnis die „Ahnung" und die „Sehnsucht" voraus; die Vernunft aus sich kann nicht zum Gottesbegriff kommen (Phil. Vorl. II, 478. 507). Bestärkt wird man in dieser Auffassung noch, wenn Schl. sagt, der Begriff Gottes als eines *ens necessarium* sei eine ganz unrichtige Idee von Gott (a. a. O. II, 512) oder: den ersten Syllogismus habe die Schlange gemacht (a. a. O. II, 463; ähnlich II, 223 f. 434. 502: die Vernunft bringt es höchstens zu Symbolen). Zum Gottesbegriff gelangt die Vernunft nur durch die Offenbarung (a. a. O. I, 183. 209 f.; II, 224. 226. 235. 402. 478 [Fragmente aus dem Jahre 1813]; 487 [aus dem Jahre 1815] u. ö. JL XIX, 170 f. 178) und durch den Glauben (Phil. Vorl. II, 461 [Fragmente aus den Jahren 1810—1812]). Die Offenbarung ist nach Schl. eine zweifache: die Mitteilung der Vernunft selbst und die „eigentliche Offenbarung". „Die Gottheit zeigte sich dem Menschen und offenbarte ihm ihr eigenes Wesen" (a. a. O. II, 224 ff.). Diese eigentliche Offenbarung ist insofern eine „unmittelbare", innere, als sie als solche dem Urmenschen, den Heiligen der Urwelt, und den Religionsstiftern des zweiten Weltalters zuteil werden mußte (JL VIII, 442); den anderen

Noch deutlicher und kräftiger wird die Inferiorität des Verstandes und seiner Begriffe in der zweiten Rezension[121]) hervorgehoben. Mit dem „Fachwerk seiner apriorischen Begriffe"[122]) ist der Verstand seiner Bestimmung nach an die Erscheinungswelt zur Auffassung ihrer Formen gewiesen. In seiner „Abgezogenheit vom Leben" deckt er „mit seinem toten Begriffe überall alle Mannigfaltigkeit und Vielheit" zu[123]). Der Begriff „(in seiner Abgerissenheit) hat kein Erstes, denn es liegt außer ihm. Er hat kein Letztes weil er kein Erstes hat. Für ihn allein, gibt es weder eine Heimat, von der er ausgehen, noch irgend ein ander Land, wohin er reisen könnte. Er ist aber dessen ungeachtet immer auf Reisen"[124]). Seine eigentliche Bedeutung erreicht der Verstand erst, wenn er seinen Vermittlungscharakter erkennt; er soll Vermittler sein zwischen Natur und Geist im Menschen[125]).

---

wird sie durch äußere Mitteilung (JL XIX, 178f), im Neuen Bund durch die Kirche gegeben. Aber das ist noch nicht alles. Es muß für alle noch eine innere Offenbarung hinzukommen (Erleuchtung des Verstandes: „So kommt alles auf den Grundsatz der Erleuchtung, als erste Quelle der Erkenntnis Gottes zurück": JL VIII, 441f.; Phil. Vorl. II, 478. 487. 520f.), die Schlegel auch „unmittelbare Wahrnehmung" Gottes nennt, die nur durch „wirkliche Berührung" Gottes erklärt werden kann (JL VIII, 441). Als Bedingung des Eintrittes jener inneren Offenbarung fordert Schlegel (Phil. Vorl. II, 487), wie auch G. ein „reines Herz" (WAL 783). Die freie Mitwirkung auf diese Einwirkung ist der Glaube. Ob mit diesen Ausdrücken eine „entitative" Erhöhung der Geisteskräfte oder aber die Mitteilung eines neues Erkenntnis i n h a l t e s gemeint ist, ist nicht ganz klar, wiewohl die gebrauchten Ausdrücke sowohl bei Schlegel wie bei Günther (z. B. unmittelbare Berührung des Unendlichen selbst [WAL 782], ein Sich-herabsenken des Unendlichen zur Aufhellung des Dunkels" [a. a. O. 783], ein „Einbruch des Lichtes" von oben [a. a. O. 784]) letzteres nahelegen. — Auf zwei weitere Punkte, die uns noch begegnen werden, sei gleich hier hingewiesen. Auch nach Schlegel ist die Vernunft ein „leidendes" Vermögen, alle Aktivität ist von ihr auszuschließen (Phil. Vorl. II, 23); in der ferneren Charakterisierung freilich weicht G. vollständig von Schl.s Auffassung ab. — Verständlich ist es bei Schl., daß er dem Gewissen eine so bedeutungsvolle Rolle im Aufbau der Philosophie zuerkennt, kommt er ja doch aus Kants Schule. Das Gewissen ist besonders wichtig in der Gotteserkenntnis, es ist ein Hören Gottes, in ihm ist ein unmittelbarer Kontakt mit Gott gegeben (a. a. O. 88. 401 461f. 487.).

[121]) WAL IV (1816) 1337—1344. 1345—1354.

[122]) Ebd. 1348. [123]) Ebd. 1353.

[124]) Ebd. 1353f. Hier spielt G. auf Müllersche (Schellingsche?) Ausdrücke an; eine genaue Stelle in M.s Werken konnte ich bis jetzt nicht finden; vielleicht gehen aber die Ausdrücke auf mündliche Äußerungen M.s zurück.

[125]) Ebd. 1348f. — Günther stellt in dieser Arbeit der Volkssouverainität, die der Verfasser Uebelen vertritt, die Souverainität Gottes gegenüber (der irdische Herrscher als Lehensträger und höchster Vasalle Gottes [S. 1342f.]) und verficht am Schluß selbst den Ständestaat (S. 1352f). In 11 Punkten faßt er seine Auf-

Ganz in derselben Weise charakterisiert er Begriff und Idee in seinem Artikel über das christliche Fatum in der Wiener Modenzeitung, in dem er gegen Weißenbach betont, das Fatum dürfe nicht in der Sphäre des Begriffes, sondern müsse in der Idee erfaßt werden. In diesem Zusammenhange kommt er auch bereits auf den wesentlichen Unterschied zwischen Christentum und Heidentum zu sprechen, der ihm bald nichts anderes ist als der Gegensatz von Begriff und Idee[126]).

In den ersten Arbeiten in den Jahrbüchern zeigt sich bereits eine gewisse geistige Freiheit und Selbständigkeit. So zeigt die erste Arbeit vom Jahre 1819 eine ganz selbständige Auffassung des Verhältnisses von Kirche und Staat und infolgedessen auch des Wesens von Staat und Kirche, wobei er selbstverständlich die organische Grundauffassung vom Staat beibehält[127]).

---

fassung von der menschlichen Gesellschaft nach ihrer realen und idealen Seite zusammen. Gleich der erste Punkt ist ganz aus dem Geiste Müllers gesprochen: „Der Staat ist der Mensch im Großen . . .“ Und gegen Schluß: „So entfaltet stand der köstliche Baum des geselligen Lebens — Staat genannt — ohne welchem der Mensch aufhört Mensch zu sein, oder nicht mehr braucht Mensch zu sein“ (ebd.).

[126]) Wiener Modenzeitung und Zeitschrift für Kunst, schöne Literatur und Theater, 1817, Nr. 37/38: „Berichtigung der Ansicht über das christliche Fatum als Grundprinzip des modernen Dramas“ (Mehr über Einzelnes vgl. E. Winter, Die geistige Entwicklung A. Günthers, 48 f. und ebd. Anm. 15).

[127]) JL VI (1819) 1—62. Es ist gewiß sonderbar, daß Knoodt (I, 189), dem doch als langjährigem Schüler Günthers die beste Kenntnis von G.s Gedanken und Eigenart zuzuerkennen ist, diese Arbeit G.s übersehen hat. Auch bei E. Winter ist sie nicht erwähnt. Knoodt behauptet, die erste Arbeit G.s in den Jahrbüchern sei wohl erst 1820 zu finden. Möglicherweise, aber nicht gerade wahrscheinlich, so meint Knoodt, könnten zwei Rezensionen in früheren Jahrgängen von G. sein. Von den beiden von Knoodt genannten ist aber keine von G.; dafür ist aber die obengenannte Rezension unzweifelhaft von G. Zunächst verweist G. selbst in JL X (1820) 39 auf eine „frühere Arbeit, in diesen Blättern mitgeteilt“, von der er zugleich auch den Inhalt angibt. Ausdrucksweise, Stil, Form und Art der Behandlung sind ganz klar Güntherisch (vgl. z. B. aus vielen Belegen, die hier angeführt werden könnten: JL VI, 1. 8. 9. 10. 24. 26. 31. 36. 47. 49). — Der Inhalt selbst ist, besonders wenn man auf bestimmte Grundgedanken achtet und diese mit den folgenden Artikeln vergleicht, ein unzweideutiger Beweis für die Richtigkeit unserer Behauptung. So spricht G. z. B. von einem dynamischen Produkt zweier Faktoren im Menschen: von der Gnade (Kraft Gottes) und der Freiheit des Menschen — der höchste Zweck des Menschen ist die Vereinigung des Menschen mit Gott in Liebe (S. 2; S. 14: „reale Vereinigung“); er spricht von der Doppelnatur des Menschen (S. 13), von der Vernunft als passivem Vermögen, der Freiheit als dem aktiven (S. 13. 54), von einem depotenzierten Gott und einem potenzierten Menschengeist. Die Charakterisierung des Verstandes ist dieselbe wie in den erwähnten Rezensionen

Unterdessen (1821) hatte G. ja auch die theologischen Studien absolviert, denen er zuerst in Wien und dann in Raab[128]), wohin er sich mit seinem Zögling Fürst Bretzenheim begeben mußte, oblag. Vor allem zeigt sich G.s fortgeschrittene theologische Bildung in einer tieferen Begründung und einem voranschreitenden Ausbau der von Müller und Schlegel übernommenen Grundgedanken, wobei freilich in vielen Punkten das geistige Werden sich noch sehr stark ausprägt. Besonders sucht er nach einer immer größeren Klärung des Verhältnisses von Wissen und Glauben, der Frage, die ihn ja seit vielen Jahren beschäftigte. Es ist interessant, wie er in langsamer Stetigkeit die Schlegelsche Grundthese von der Verklärung des Wissens in den Glauben in die entgegengesetzte: Verklärung des Glaubens zum Wissen, umwandelt. Auch von Müller rückt er aus dieser prinzipiell verschiedenen Auffassung von Wissen und Glauben immer mehr ab, wie die weiteren Ausführungen noch zeigen sollen.

Natur und Geist sind nach G. beherrscht von einem dualistischen[129]) Grundprinzip; in qualitativer Verschiedenheit einander gegenübergestellt, tragen sie beide in sich selbst eine Gegensätzlichkeit, die jedem geschöpflichen Sein eignet: Aktivität und Passivität. Im Menschen ist die Passivität (G. nennt sie Rezeptivität) eine zweifache: eine auf der Seite der „Sinnlichkeit" und eine für „übersinnliche

(S. 16. 45). Die Stelle, auf die G. im späteren Artikel zwar ausdrücklich, jedoch ohne sie zu zitieren, verweist, ist S. 47—54. Vollständig schlüssig wird unsere Behauptung, wenn wir G.s Darlegungen über Staat und Kirche (S. 32) vergleichen mit jenen in JL XVII (1822) 185 und JL XXVIII (1824) 155 ff. Desgleichen besteht eine große Übereinstimmung mit der Auffassung in WAL IV, 1352 f. Auch hier unterscheidet G. die reale und ideale Seite der Gesellschaft, auf beiden ein permanentes und ein variables Element; diese Elemente sind ganz die gleichen: Land — Adel, Arbeit — Bürger, Religion — Geistlichkeit, Wissenschaft — Gelehrte usw.

[128]) Knoodt I, 117 ff. 121 f. — G. begann das Theologiestudium 1816; die ernste Beschäftigung mit der Theologie macht es erklärlich, daß G. zwischen 1816—1819 keine Rezension geschrieben hat.

[129]) Den Namen „Dualismus" als Bezeichnung für sein eigenes System prägt G. erst später. In den ersten Rezensionen ist der Dualismus soviel wie Semipantheismus (der zwei Grundprinzipien statuiert: Gott und Natur oder bloß Gott und Geist; vgl. JL X, 54 f), sein eigenes System ist ihm dreifaltig (ohne dreieinig zu sein), trialistisch (JL XVIII, 151), wohl Anklänge an Müllers Dreiprinzipienauffassung, zu der dieser in letzter Zeit die Gegensatzphilosophie umgebildet hatte. Sehr gerne nennt G. seine Richtung den „Positivismus" (weil er eine positive Offenbarung festhält), so gegenüber J. Salat (z. B. JL XVIII, 143. 164; selbst noch JL XXVIII, 160 f.), auch Supernaturalismus (z. B. JL XVIII, 152. 165); Dualismus erst z. B JL XXVIII, 97. 100 Anm. 102. 108. 109 (Anm.). 135; XXX, 336. Vgl. auch G.s Brief an Veith, 13. Februar 1853 (Knoodt II, 148).

Wahrnehmungen", die erste schlechthin „Sinn" genannt, die andere „Vernunft", auch „höherer Sinn", „übersinnlicher Sinn" [130]). So gibt es auch eine sinnliche und eine übersinnliche Aktivität [131]), „Kraft", gewöhnlich „Spontaneität" genannt, die sinnliche als „Willkür", die übersinnliche als „Freiheit" bezeichnet [132]). Wie der niedere Sinn der Sinn für die Natur ist, so ist dem Menschen der höhere Sinn als ein „Sinn für Gott" [133]) gegeben, die Vernunft, und ein Wille, sich für oder gegen Gott zu bestimmen, die Freiheit.

Die Natur von Rezensionen bringt es mit sich, daß G. bei den verschiedensten Gelegenheiten auf die verschiedenen für uns bedeutungsvollen Fragen zu sprechen kommen kann und tatsächlich zu sprechen kommt. Überdies deutet der Rezensent seine eigenen Gedanken häufig nur in aphoristischer Weise an. So kommt es, daß es erst einer mehrmaligen Durcharbeit gelingt, die Grundgedanken herauszuheben, zusammenzufassen und zu vergleichen. Im folgenden sei versucht, die auf unser Thema bezüglichen Gedanken in einigen Punkten übersichtlich darzulegen.

---

[130]) JL XX, 37.

[131]) Hier ist der fundamentale Unterschied von Kant gleich in den Anfängen sichtbar. Nach Kant ist die Sinnlichkeit die reine Rezeptivität, während der Verstand als reine Spontaneität aufgefaßt wird (KrV 107. 75). Bei G. ist sowohl auf der sinnlichen wie auf der geistigen Seite Aktivität und Passivität.

[132]) JL IX, 171ff. 179; X, 28f.; XVII, 144. 163 u. ö. In der Natur heißen sie Kontraktiv- und Expansivkraft; vgl. JL XXVIII, 104.

[133]) JL IX, 172f.; X, 28; XV, 18.f; XVII, 147f. 162. 172; XVIII, 156; XXII, 156f.; XXVIII, 104. 111. 135. u. ö. — Mit der exklusiven Auffassung der Vernunft als eines passiven Vermögens, die er später aufgibt, um Rezeptivität und Spontaneität als Grundkräfte der Vernunft selbst zu bezeichnen (vgl. Knoodt I, 214f.), scheint auch der etwas sonderbare und auffallende Umstand zusammenzuhängen, daß G. in den ersten Arbeiten der JL immer wieder von der Vernunft und ihrer Auffassung spricht, aber nur höchst selten von der Idee redet, die er ja bereits in WAL so scharf geprägt hatte. Da in der Wirklichkeitserkenntnis die Spontaneität (JL XVII, 169) von größter Bedeutung ist, die Spontaneität aber nach G. der freie Wille und nicht die Vernunft ist, so hält G. mit dem Gebrauch der Idee zurück. Der eigentliche und tiefere Grund liegt jedoch in anderer Richtung; nämlich in der Unklarheit des Wie der Wirklichkeitserfassung. Bevor er aber noch die exklusive Bestimmung der Vernunft als Passivität des Geistes aufgibt, die Vernunft jedoch bereits als Vermögen des Grundes erkennt, tritt die Idee wieder in ihr volles Recht. In den vorhergehenden Arbeiten gebraucht G. Idee für gewöhnlich nur im Referat (im Sinne des rezensierten Autors) oder doch nur, wenn er aus dem Geiste des Verfassers heraus zu einer von diesem aufgeworfenen Frage Stellung nimmt. Manchmal gebraucht er — und das auch noch in der späteren Zeit — den Ausdruck Idee im althergebrachten Sinne ohne die ihm eigene Müllersche oder Günthersche Nuance. Auf diese Weise werden Ausdrücke wie die Gegenüberstellungen von Idee und Wirklich-

Die Gotteserkenntnis.

Wie funktioniert nun der „Sinn für Gott", die Vernunft? G. spricht sich zunächst gegen die mittelbare Auffassung Gottes aus. Die Vernunft kann aus sich und durch die Natur höchstens dazu gelangen, Gott zu „ahnen"[134]). Zur Gotteserkenntnis muß sie eigens „erweckt" werden; im Urstand[135]), wo der Mensch bereits hienieden zu einer realen und unmittelbaren Vereinigung mit Gott bestimmt war, trat diese Erweckung durch Gott selbst in der unmittelbaren Auffassung ein[136]). War die Vernunft auf diese Weise

---

keit, häufiger Idee und Tat (JL XVIII, 178), Idee und Leben (JL XX, 41. 43), Idee und Geschichte (XXVIII, 129f.) erklärlich. — Betreffs dieser Gegenüberstellung von Idee und Begriff ist zu bemerken, daß sie jener charakteristischen von Idee und Begriff nicht widerspicht, weil sie bestehen bleibt auch zur Zeit, wo der Gegensatz von Idee—Begriff bereits klar herausgestellt ist. — Im Gegensatz zu Kant und dessen Epigonen, bei denen die Ideen immer „unerreichbare", „unerfüllbare" Aufgaben — „Ideale" — bezeichnen, meint G. auch in jenen Gegenüberstellungen bei der Idee das Verwirklichte oder das Zuverwirklichende. Oft will G. nur Wirklichkeitsauffassung und Wirklichkeit selbst konfrontieren, häufig nur das „Wesen" der metaphysischen Ordnung mit jenem der physischen Ordnung vergleichen.

[134]) JL IX, 174; ähnlich wie in der WAL IV, 777f. 783.

[135]) Es ist wenigstens in den ersten Rezensionen G.s sehr darauf zu achten, von welchem „Zustande" (d. h. von welcher Ordnung) er spricht, ob vom Urstand oder dem gefallenen Zustand der Menschheit, da G. selbst nicht immer genügend darauf aufmerksam macht. Der Ausdruck „ursprünglich" bedeutet nicht immer den Urstand; vgl. JL XXII, 173; XXX, 294.

[136]) JL IX, 173f. 194. Wie G. sich diese „unmittelbare" „reale" Vereinigung Gottes mit dem Geiste im Urstand dachte zur Zeit, in der er die ersten Rezensionen schrieb, ist nicht ganz klar. Manches spricht dafür, daß er, der sich um jene Zeit gerade mit Jacobis Philosophie beschäftigte (vgl. Knoodt I, 100) und unter dem Einfluß Müllers stand, eine Art unmittelbarer Gotteserkenntnis vertrat. Nicht selten zieht er den Vergleich vom Auge und dem Lichtstrahl der Sonne an (JL IX, 173; X, 28. 58; XVII, 161. 171f.; XVIII, 154; XX, 83). Ja, er spricht geradezu von einem „übersinnlichen, unmittelbaren Auffassungsvermögen" (JL XXII, 158), stellt es dem mittelbaren durch die Natur gegenüber (JL X, 28). Die unmittelbare Erkenntnis, die „Contemplation", ist im gefallenen Zustand zur „Ausnahme" geworden, „wenn", so sagt G. bereits JL XVII, 161f., eine solche unmittelbare „Anschauung" des Menschen Anteil im Urstande war. Die reale unmittelbare Vereinigung stellt er auch gegenüber jener realen Verbindung, die durch die Erlösung bewirkt wird, welch letztere nicht als unmittelbar bezeichnet und als Aufnahme einer „Kraft" beschrieben wird (JL X, 69f.); eine reale „substantielle Vereinigung des Geistes mit Gott" wird als Ziel des Menschen betrachtet und ihre Möglichkeit durch den Hinweis auf die Vereinigung des Geistes mit dem Körper zu einer ungeteilten Persönlichkeit dargetan (JL XXII, 173). Trotz Lösung der unmittelbaren realen Vereinigung Gottes mit dem Geiste

erweckt, so konnte sie natürlich durch die Natur Gott erkennen[137]). Durch die Sünde aber, die ihrem Wesen nach eine Trennung besagt, ist zunächst sicher die reale Vereinigung mit Gott gelöst und damit die dieser entsprechende unmittelbare Gottesauffassung[138]). Was geblieben ist, das ist zunächst die übersinnliche Auffassung Gottes, die in der Vernunft als dem Sinne für Gott gelegen ist, die nicht unmittelbare Anschauung sein kann, wohl aber eine unmittelbare göttliche Einwirkung[139]) fordert (Vernunft ist gleich Vernehmen).

---

aber blieb diesem nach dem Sündenfall das übersinnliche Auffassungsvermögen für Gott, da dieses zur Natur der Vernunft selbst gehört.

[137]) Wie wäre es aber im Naturzustand? Gott müßte, so meint G., ursprünglich nur durch die Natur von sich zum Menschen sprechen, wenn nicht wie im Urstande die Erkenntnis Gottes in einer unmittelbaren Verbindung mit Gott gegeben wäre, mithin auch keineswegs wie im gefallenen Menschen die Vereinigung (Erkenntnis) vom Glauben an Gott abhängig wäre (JL IX, 174). Aber dieses Sprechen durch die Natur wird als eine „freie Behandlung der notwendigen Natur" gekennzeichnet (Wunder); denn die notwendige Natur als solche ist kein freies Zeichen des Ewigen und nur das freie Symbol kann den freien Geist wecken.

[138]) JL XVII, 162; XX, 88.

[139]) JL X, 58; XXII, 162ff. G. vergleicht die Vernunft im gefallenen Zustand gerne dem „Ohr" (JL XVII, 161; XXII, 157: es sei bezeichnend für den „deutschen Tiefblick", daß er das Zeichen für den übersinnlichen Sinn mehr von dem analogen physischen Sinn des Gehörs als von dem des Gesichtes entlehnt habe), freilich nicht ausschließlich, in dem er nicht selten auch das Bild vom Auge und dem Sonnenstrahl gebraucht, ohne hierin einen Unterschied zwischen Urstand und jetzigem Zustand zu machen (vgl. die Stellen, die S. 41 Anm. 136 angeführt wurden, besonders JL X, 58; XVII, 161; XVIII, 154). Schlüter macht in einem Briefe an Günther (15. April 1833) gerade auf diesen Unterschied gegen später aufmerksam: „Vernunft ist hier (in den Rezensionen) Lichtauge, Gottessinn wie bei Hugo, Anselm, Jakobi etc. Gott muß sie durch Berührung ad actum bringen" (Knoodt I, 292). Und G. selbst bedauert dies in einem Brief an seinen Schüler Professor Ehrlich (Ende des Jahres 1844): „Wie lange habe ich in der süßen Atmosphäre des Halbpantheismus mit seinem *ex omnibus aliquid*, d. h. mit seinem *medium tenuere beati* gelustwandelt, und mich entzückt an der schönen Parallele: daß der Geist sich zu Gott verhalte wie das Auge zum Lichte" (Knoodt I, 335f.). — Daneben kennt G. bereits in der ersten Zeit seiner Rezensionen ein „unmittelbares Vernehmen Gottes im Gewissen", das als Restbestand aus der Urzeit der unmittelbaren Verbindung mit Gott geblieben ist. Je weiter die Rezensionen fortschreiten, um so mehr überwiegt die unmittelbare Einwirkung Gottes in der „ethischen" Ordnung; so ist der „höhere ungeteilte Geistesblick ... mehr ethischer Natur" und wurzelt „im Gewissen" als „theoretischer Natur und seine Wurzel in eine intellektuelle Anschauung" treibend, ist mehr „Gehörsinn" für die „Stimme Gottes im Gewissen als Auge und Blick für einen unmittelbaren Strahl Gottes im Wissen", womit G. sich freilich nicht ausschließlich für eine Einwirkung auf der „praktischen" Seite entscheidet (JL XXII, 161).

Diese unmittelbare göttliche Einwirkung wird in der Schlußarbeit der Jahrbücher zu einem Einwirken auf die praktische Vernunft, das Gewissen[140]). Die eigentliche Erweckung aber geschieht durch einen bereits „im Gottesbewußtsein verklärten" Menschen mittelst der Sprache[141]). Zur Verstärkung dieses Erweckungsmittels ist wegen des „Hinfalles" des Menschengeistes an die Natur die äußere Offenbarung gegeben und auch notwendig. Im gefallenen Zustande also tritt der Glaube ein[142]).

---

[140]) Inwieweit also ein Vernehmen der theoretischen Vernunft und ein solches der praktischen zu unterscheiden ist, vgl. ausführlicher in den folgenden Kapiteln dieser Arbeit.

[141]) JL IX, 174. — Darin steckt ein traditionalistisches Element (wohl von Fr. Schlegel her), das G. im Anfang wenigstens ohneweiters zugesteht, wenn er sagt: „In diesem Sinne ist der Satz wahr: Der Glaube an Gott ist Tradition" (ebd.) Schlüter macht in dem oben zitierten Briefe auch auf diesen Unterschied gegenüber später aufmerksam: „Der Gottesgedanke ist wie bei Bossuet traditionell" (Knoodt I, 292).

[142]) Ob die Erweckung durch einen im Gottesbewußtsein verklärten Menschen schon die unmittelbare Einwirkung Gottes ist oder ob dieselbe in der Offenbarung zu suchen sei oder ob doch außer diesen beiden auch auf theoretischem Gebiet noch eine selbständige unmittelbare Einwirkung anzunehmen sei, ist nicht klar ersichtlich. Vieles spricht nach dem bereits Gesagten für letztere Annahme. Auf jeden Fall hat G. das Zusammenwirken der drei Momente nicht dargetan. Man wird in der Annahme aller drei Elemente keinen Widerspruch zu sehen brauchen. Durch Sprache und Offenbarung kann wohl eine Erweckung des Selbstbewußtseins eintreten, der Menschengeist kann tätig werden, er kann die Natur geistig auffassen, muß aber deshalb noch nicht zur Gotteserkenntnis gelangen, wenn nicht ein unmittelbarer Strahl aus der Gottessonne in ihn einströmt. Erst wenn G. die Theorie des Selbstbewußtseins mehr ausführt und Vernunft mit Selbstbewußtsein indentifiziert, erst wenn er das Prinzip vom hinreichenden Grund und das eigentümliche Schlußverfahren der Vernunft und den Gedanken der metaphysischen Konversion gefunden haben wird, wird er auch hier eine Vereinfachung treffen können.

Außer dem Glauben in diesem strikten Sinne, von dem G. hier spricht, kennt G. noch einen Glauben im weiteren Sinne. Da die Vernunft rein passiv ist, die „Annahme" aber des durch die Vernunft „Gegebenen" immer vom freien Willen abhängt, kann G. darin auch immer einen Glauben sehen. So spricht er von einem Glauben an die Existenz Gottes. — Merkwürdig dürfte nach allem eine Behauptung G.s scheinen, daß nämlich durch den Sündenfall der „lebendige Glaube" in ein „dunkles Ahnen" übergegangen sei (JL IX, 194; vgl. JL XVIII, 160f.). War denn im Urstand auch schon ein Glauben vorhanden? Gewiß ein solches im weiteren Sinne. Aber auch ein Glauben im engeren Sinne? Nicht notwendig. Die Behauptung kann sich ohneweiteres auch auf den unmittelbar nach dem Sündenfall eingetretenen Zustand beziehen. Ähnlich wie der erste Mensch „nach verunglückter Freiheitsprobe im Paradies das Bewußtsein seiner creatürlichen Selbstheit und Selbständigkeit nicht in demselben Momente ver-

Auf zwei Stellen sei noch insbesondere hingewiesen, an denen G. seine Ansicht über die Gotteserkenntnis verhältnismäßig noch am klarsten vorlegt.

Die erste Stelle[143]), wo G. die Ansicht des Verfassers Ch. G. Schmied, der die unmittelbare Gottesauffassung vertritt, referiert, ohne einen wesentlichen Punkt daran zu korrigieren[144]), ist ein Beweis dafür, daß G. tatsächlich für eine unmittelbare Gotteserkenntnis, wenigstens soweit er eine unmittelbare Einwirkung von seiten Gottes für notwendig hält, eintritt. Die Hauptpunkte sind folgende: 1. Ein mittelbares Erkenntnisvermögen kann überhaupt nicht sein ohne ein unmittelbares. — 2. Die Einwendung aber, daß dieses Unmittelbare im Erkennen des Absoluten eben nur die Sinnenwelt [des Relativen] sei, widerlegt Schmied auf folgende Weise: a) Er läßt den Beweis von Gottes Dasein mittels Schluß vom Bedingten aufs Unbedingte nach dem Gesetz des zureichenden Grundes [Bedingung][145]) stehen, jedoch mit der Bemerkung, daß jene Bedingung nur dadurch eine zureichende werden kann, daß der Regreß der Bedingungen ins Unendliche als unmöglich abgebrochen und dafür ein Letztes, In-sich-vollendetes notwendig gesetzt wird. — b) Für diese unmittelbare Voraussetzung [für diese Setzung] aber, die keineswegs schon im Gesetz der Kausalität liegt, muß ein eigenes Vermögen oder Organ im Menschen vorhanden sein, welches Organ eben das unmittelbare Auffassungsvermögen ist[146]). — c) Dieses Vermögen wirkt entweder allein oder unter Mitwirkung des Absoluten. — d) Hat die Idee des Absoluten nicht bloß subjektive, sondern auch objektive Realität, so muß sie auch in realer Beziehung mit ihrem realen Objekt stehen. — e) Eine reale Beziehung aber kann nicht ohne Einwirkung auf das Subjekt der Idee sein. — f) Mit der Einwirkung des Objektes tritt auch die Mitwirkung von seiten des Subjektes ein und so wird jenes Organ zugleich ein Vermögen unmittelbarer Auffassung dessen, was einwirkt. — g) Dieses unmittelbare Auffassungsvermögen ist daher das erste und wesentlichste Element zur Erkenntnis des Absoluten, ist aber als solches noch nicht die Erkenntnis selber, wie sie als Überzeugung ins klare Bewußtsein tritt durch die Verbindung mit der Denkkraft [dem mittelbaren Vorstellungsvermögen].

---

lieren konnte, in welchem er es gewann. Was in Wirklichkeit nicht mehr geübt wird und erlebt wird, das geht mit der Zeit auch für das Wissen und Gewissen verloren" (Knoodt, I, 163 [aus dem ersten Teile, d. h. aus der Selbstbiographie G.s]). Nachdem die reale Verbindung verloren gegangen war, trat der lebendige Glaube ein, der allmählich in ein dunkles Ahnen überging (Übergang vom Monotheismus zum polytheistischen Natur- und Aberglauben).

[143]) Ch. G. Schmied, Religion und Theologie nach ihrem Wesen und ihrem Fundamente, Stuttgard 1822: JL XXII (1823) 150—179.

[144]) JL XXII, 152 f. Wieder zitiert G. dieselbe Stelle fast mit denselben Worten in JL XXX, 293 f., freilich daselbst nicht mehr völlig approbierend, wie wir im letzten Kapitel der Abhandlung dartun wollen. — Die Beifügungen in Klammern zeigen die wesentlichsten Änderungen im zweiten Referat gegenüber dem ersten. Auch in der Anordnung sind einige kleine Änderungen getroffen, die aber die Sache selbst nicht betreffen.

[145]) Im ersten Referat heißt es genau: Grund „oder Bedingung", im zweiten bloß „Bedingung" (JL XXII, 152; XXX, 293). Die gering scheinende Änderung ist aus der fortgeschrittenen geistigen Entwicklung G.s heraus verständlich.

[146]) Der Nebensatz fällt in der zweiten Wiedergabe weg.

Die zweite Stelle[147]) zeigt mehr das Verhältnis von Vernunft und Freiheit in der Gotteserkenntnis. — 1. Wegen der wesentlichen Verschiedenheit von Kreatur und Gott muß man für die Erkenntnis Gottes, die Bewußtseinstatsache ist, einen Sinn für Gott (ein Wahrnehmungsvermögen für ihn als übersinnliches Objekt) annehmen. — 2. Dieser Sinn macht zwar die Auffassung Gottes möglich[148]), aber als solche ist sie kein Erkennen und Wissen desselben. Dieses ist das Resultat erst des Zusammenwirkens der beiden Grundkräfte des Geistes, der passiven und der aktiven; denn nur wo Freiheit, ist Unterscheidung des Erkannten und Erkennenden und der Erkenntnis; wo aber diese Unterscheidung, da auch Persönlichkeit. — 3. Da dieser Sinn nur verliehen ist für die Wahrnehmung Gottes (die mittelbare und die unmittelbare), so kann er unter gleich gesunder Mitwirkung der spontanen Grundkraft nicht irren. Aller Irrtum des Sinnes in seiner Passivität kann daher nur Folge eines Irrweges sein, den der Wille zuvor eingeschlagen[149]). — 4. Dieser Sinn ist darum Offenbarungsorgan und unter Mitwirkung der spontanen Grundkraft das Vermögen der Ideen in seiner Richtung nach oben[150]) (also Vernunft im eigentlichen Sinne). — 5. Diese Vernunft als passive Rezeptivität des Geistes ist im gewissen Sinne das erste, aber nicht das letzte und höchste Vermögen. Das ist die Spontaneität, der Wille, der zwar in seiner ursprünglichen Tätigkeit von der Vernunft bedingt ist, aber nach dieser Anregung die Vernunft bestimmen kann. Von ihm allein hängt die Ratifikation der ursprünglichen Wahrnehmung ab.

Vernunft und Verstand — Idee und Begriff.

Das Bestreben, den Verstand aus seiner Isolierung herauszuheben, ist weiterhin tätig. Da Rezeptivität und Spontaneität als die beiden Grundkräfte des Menschen erkannt sind, so können alle anderen Seelenkräfte nach G. nur ein bestimmtes Zusammenwirken dieser beiden sein. So ist ihm die Phantasie der durch den Willen selbsttätig gewordene Sinn, der Verstand der durch den Willen selbständig gewordene Sinn[151]). Diese Vermittlerrolle des Verstan-

[147]) J. Schultheß und J. K. Orelli, Rationalismus, Supranaturalismus, Kanon, Tradition und Scription, Zürich 1822: JL XXV (1824) 26—70; die obige Stelle ist S. 42f.

[148]) Diese Auffassung Gottes ist nicht frei, sondern notwendig; der „Denkgeist im niederen und höheren Bewußtsein" wird des Absoluten nicht ledig (JL XXVIII, 158).

[149]) Ähnlich auch JL XXVIII, 111f.

[150]) In seiner Richtung nach unten ist es das Vermögen der Begriffe, der Verstand.

[151]) JL IX, 180; X, 30; XXVIII, 135. — Was der Sinn (hier Vernunft) als ein Gegebenes, Geoffenbartes (wahr)genommen hat, das kann des Geistes spontane Kraft in der ausschließlichen Richtung auf die Sinnesfunktion (alle Begriffe werden aus der Erfahrung geschöpft, daher werden diese Begriffe vom Verstand auch auf das durch die Vernunft Gegebene angewendet) zum Stehen bringen, indem er ein Gegebenes aus der allgemeinen Ebbe und Flut des Gegebenen in seiner Totalität herausreißt und dasselbe zur allseitigen geistigen Betastung vor-

des wird von G. später noch weiter ausgebaut[152]) und gibt ihm die Möglichkeit, ein Kategoriensystem zu begründen, das im Realen wurzelt. Dabei bleibt jedoch der scharfe Gegensatz, in dem er den „bloßen Verstand" der Vernunft gegenüberstellt, aufrecht. Ja, dieser Gegensatz wird ihm, je weiter seine Geistesentwicklung fortschreitet[153]), zu einem Fundament seines dualistischen Systems. Schon ziemlich früh findet er in der Unterscheidung von Verstand und Vernunft, Idee und Begriff den Unterschied zwischen Pantheismus bzw. Semipantheismus und Theismus[154]). Der Verstand und seine Begriffe, die ganz auf die Erfahrung angewiesen sind[155]), können das Verhältnis von Gott und den Dingen nur unter der Rücksicht des Allgemeinen zum Besonderen fassen. Denn die dem Verstande eigentümliche Funktion ist das Abstrahieren, dieses aber besteht im Ordnen, im Gliedern, sein Resultat ist die Allgemeinheit, Einheit und Vielheit[156]).

---

sich hin- und aufstellt. Verschiedene Grade dieser Operation sind: Gewinnung des Allgemeinen, der formalen oder realen Einheit, der Vielheit usw. (JL XXVIII, 136 f.).

[152]) JL XXII, 178 f.; XXVIII, 106. 161. 163. Vgl. A. Günther, Anti-Savarese, hrsg. von P. Knoodt, Wien 1883, 4. — An einer Stelle (JL XXII, 168) wird sogar die Idee als „Realbegriff" dem reflektierenden Verstand zugeteilt — allerdings eine Bezeichnung, die G. später, wo ihm die Vernunft bereits selbst Spontaneität ist, nicht mehr gebraucht; freilich bleibt das Bestreben G.s, auch den Verstandesbegriffen eine Realitätsbeziehung zu geben, was natürlich nur in Verbindung mit der Vernunft geschehen kann.

[153]) Der Schlußpunkt der Entwicklung ist nach G. eigentlich erst in der zweiten Auflage der „Vorschule". In seinem Briefe an Knoodt (10. April 1846) schreibt er: „Die erste Beilage über Zeit und Raum ist die alte geblieben... Die 2. Beilage aber hat bedeutende Veränderungen erfahren, weil in der alten die Idee vom Begriff nicht hinlänglich unterschieden war" (Knoodt I, 351).

[154]) In den Emanationssystemen des heidnischen Orients führen die Phantasie und ihre Bilder, in den pantheistischen und semipantheistischen Systemen des christlichen Occidentes führt der Verstand und seine Begriffe den Vorsitz (JL XVIII, 179 Anm.).

[155]) JL XXVIII, 113 Anm. In diesem Sinne steht G. auf Kantischem Boden.

[156]) JL XXVIII, 136 f. — Der Verstand kann darum Gott, den er als das Allgemeinste aus dem Besonderen der Naturdinge gewinnt, wenn er ihn überhaupt gewinnt, nur als ein „Gedankending" zustande bringen (JL IX, 172; XVII, 152). Das Verstandesgesetz des zureichenden Grundes führt nur zu einer unendlichen Kette von Bedingungen und Bedingten; der Verstand muß zuvor dargetan haben, daß der *regressus in infinitum* unmöglich ist (JL XXII, 152; XXX, 293), was er selbst nicht kann; um zu einem Letzten zu kommen und noch dazu zu einem Letzten, das unbedingt sein muß, Urgrund sein soll, ist vorausgesetzt, daß der Geist sich selbst bereits als Kreatur „in einem Urgrund, der zugleich Ungrund" ist, erfaßt hat (JL IX, 174); also eine Vernunfttätigkeit. Sonst unterschiebt man der Vernunft eine Verstandesaufgabe (JL XX, 78). Im Pantheismus,

Der Verstand erfaßt so das Noumenon als bloße Allgemeinheit, indem er die vielen konkreten Dinge in einem Begriff zusammenfaßt[157]). Darum könne man mit einer gewissen Berechtigung vom Verstand sagen, er verstehe sich selbst nicht, ja er verwandle sogar die Natur in ein totes Naturalienkabinett[158]).

---

dem Geist und Natur nur Accidens d. i. Erscheinungsweisen Gottes sind, verhält sich Gott zum relativen Sein wie Allgemeines zu seinen Besonderheiten. Gott ist ihm (d. h. dem Pantheismus) der Begriff κατ' ἐξοχήν, der Mensch sein Ebenbild, die Bürgschaft dafür sein Begriff (JL XXII, 109).

Weil nun die Väter und nach ihnen die Scholastiker nur Verstandes- bzw. Begriffsphilosophie kannten, darum sind auch sie dem Semipantheismus verfallen gewesen; ja, darin liegt nach G. der eigentliche und tiefste Grund der Reformation und des neuen Atheismus. So sagt G. in seiner Autobiographie: „Mein Hauptvorhaben betraf das Thema des unglücklichen Pater Molinari (den er nämlich im Noviziate der Gesellschaft Jesu kennen gelernt hatte; vgl. Winter 69. 78). Ich darf wohl sagen, daß ich mit der Frage: worin bestand der *communis error* der orientalischen Väter alle Tage aufstand und mit derselben Frage mich zu Bette legte“ (Knoodt I, 159). Mit Pabst habe er sich dann an die Untersuchung begeben, „worin der gemeinsame Irrtum der Kirchenväter bestehe ...“ (a. a. O. 162). „Unsere Untersuchung führte uns also zu dem Resultate, daß der Schlüssel zum Verständnisse des positiven Christentums nicht in der antiken Begriffsspekulation liege, und daß die Benützung derselben der gemeinsame Fehlgriff der Väter im Oriente und (unter dem späteren Haupteinflusse des Aristoteles) der sogenannten Scholastik im Occidente sei. Die Folge war die Herrschaft des Heidentums im Christentume bis auf unsere Tage, also bis ins dritte Jahrhundert nach der Reformation des sechzehnten ...“ (a. a. O. 164). Und warum ist die Begriffsspekulation verfehlt? „Wenn der Mensch als denkendes Wesen sich nicht zu erheben vermag über den formalen Begriff, als Gedanken von dem Gemeinsamen in den Erscheinungen der Natur, die im tierischen Individuum zu Vorstellungen werden, so kann er auch vom Absoluten nichts anderes aussagen, als daß es das Allgemeine in höchster Steigerung sei, zu welchem die Welt sich verhält als der Inbegriff seiner Besonderungen. Diese aber können sich nur auf dem Wege emanierender Tätigkeit des Absoluten einstellen, wodurch die Creation ausgeschlossen ist“ (a. a. O. 163). — In den Jahrbüchern findet sich noch nicht diese Sprache, aber die wenigen Stellen sind klar genug, um seine bereits damals gefaßte Meinung zum Ausdruck zu bringen (z. B. JL XVII, 176; XXVIII, 167 Anm.: Die Kirche hat den platonisierenden und peripatetischen Vätern, da wo sie das eine oder das andere ganz sind, so wenig als den schellingianischen oder kantischen Dogmatikern zu verdanken).

[157]) JL XXX, 301.

[158]) JL VI, 45; XXX, 305. — So wird verständlich, daß gerade diese philosophisch so gefaßte Unterscheidung von Begriff und Idee Aufsehen erregte. Schlüter schreibt am 26. Juni 1832: „Schreiben Sie nächstens noch etwas Genaueres und Ausführlicheres über die Ideen, ihre Zahl und Natur, wie über die Produkte des gipfelstrebenden Verstandes und seine Unvermögenheit, in der Allgemeinheit lebendige Ideen zu gewinnen, die wahr und real sind...“ (Knoodt I, 288).

Die Vernunft dagegen und die Idee ergreifen die Wirklichkeit, das Urwirkliche[159]) selbst. Die Idee gilt G. als das „Positive", der Begriff als das „Negative"[160]); die Idee gibt Kenntnis, der Begriff gibt Erkenntnis, von Gott ist jene, vom Menschen dieser[161]). Die Vernunft vermag in ihrer Idee die Vorstellung eines Unsinnlichen zu gewinnen, die notwendig ist, um die Erscheinung nicht als bloßen Schein verwerfen zu müssen[162]). Je mehr G. der Urgrund in seiner Bedeutung aufgeht und die Philosophie ihm zur Wissenschaft der Bestimmung des Verhältnisses vom Relativen und Absoluten wird, desto mehr erhält auch die Idee schlechthin eine nur ihr eigene auf Gott hinweisende Relation[163]).

[159]) JL XVIII, 182.

[160]) G. stellt selbst die Frage: Was leistet der Verstand in der objektiven Erkenntnis des Absoluten? und er antwortet: Nur Negatives (JL XXII, 164; XXX, 299). Solange er freilich der Vernunft nur exklusive Passivität zuteilt und den Verstand nach seiner einen Seite als ein Zusammenwirken von Rezeptivität und Spontaneität mit überwiegender Spontaneität bezeichnet, muß er dem Verstand doch auch die Möglichkeit positiver Erkenntnis zugestehen (JL XXII, 167f.; XXVIII, 135ff.: Vernunft ist Ideenvermögen d. i. Verstand in seiner übersinnlichen Richtung. Idee ist nur übersinnlicher Begriff). Es ist bei obiger Bestimmung natürlich zu beachten, daß G. vom bloßen Verstand spricht.

[161]) JL XVIII, 147. — Ganz ähnlich spricht G. JL XXII, 159. Besonders ausdrücklich und klar JL XXII, 160: Der „Realbegriff" der Vernunft, der nie ohne Substrat sein könne, das der Form Gehalt erteilt, allein verdient den Namen Idee. In der Gegenüberstellung von Verstandesbegriff und Vernunftbegriff (die „Idee κατ' ἐξοχήν") kennzeichnet G. das Eigentümliche der Verstandesbegriffe dahin, daß die „Wechselverhältnisse der Verstandesbegriffe untereinander, das formale, logische Wissen konstituieren, dem als solchem keine objektive Realität zukommt"; ja selbst den Wechselbeziehungen der Verstandesbegriffe auf den Vernunftbegriff muß diese Realität abgesprochen werden" (JL XVIII, 162 Anm. 2); der Begriff ist das logisch Formale, die Idee das metaphysisch Reale (XX, 63). Der Fundamentalirrtum der Scholastik besteht darin, daß sie die formale Wahrheit der realen gleichstellte (JL XVII, 176); der Verstand (das Denkvermögen) und die Vernunft (das unmittelbare Auffassungsvermögen) sind nicht nur dem Grade nach verschieden (JL XXII, 160); die Metaphysik muß reale Vernunftwissenschaft gegenüber dem Formalismus des Verstandes sein (JL XXVIII, 105). — Wenn G. sagt, die Idee gebe Kenntnis, der Verstand Erkenntnis, so soll damit der Primat der Vernunft zum Ausdruck gebracht sein gegenüber der sekundären, mehr verarbeitenden, nach „Gesetzen" verfahrenden Tätigkeit des Verstandes.

[162]) XXX, 301. 305.

[163]) Sehr deutlich erhellt dies aus den letzten Rezensionen. Wir beleuchten es nur an einem Beispiel, mit dem Vergleich, den G. anstellt zwischen der Idee von Raum und Zeit und dem Begriff derselben. Um den Begriff der Zeit zu gewinnen, reicht das Nacheinander in der Kraftentwicklung des Individuellen allein aus (also Erfahrung), zu dem des Raumes das Gesetz innerer Entwicklung. Um aber zur Raum- und Zeitidee zu kommen, braucht es nach G. das Neben-

Icherkenntnis.

Rezeptivität und Spontaneität sind auch wesentlich zur Icherkenntnis. Eine unmittelbare Selbstschau lehnt G. ab[164]). Das erste sei auch hier das „Vernehmen" und über diesem Vernehmen vergißt der Geist nicht auf sich selbst. Um sich aber selbst zu erfassen, ist die Spontaneität erfordert — eine „Centralkraft, die zugleich eine Springkraft ist sich von jedem Punkte der Peripherie des bunten sinnlichen Allerlei, in das Centrum seines Wesens zu retten"[165]). Darin besteht nach G. auch die Gottebenbildlichkeit des Menschen, daß er sich selbst in seinem freitätigen Selbstvernehmen zum Objekt der Anschauung machen kann d. h. in seinen Erscheinungen[166]). Nicht so häufig wie auf die Gotteserkenntnis geht G. auf die Erkenntnis der Natur ein. Hier schließt er sich in den ersten Rezensionen im wesentlichen an die Auffassung der Zeitphilosophie an. Seiner Auffassung nach ist die Naturerkenntnis dem Verstand zugeordnet, der aus ihr seine formalen Gesetze holt[167]). Die eigentliche tiefere Erkenntnis der Natur in ihrer wesentlichen Verschiedenheit vom Ich und von Gott ist Sache der Vernunft, die in der Idee das Prinzip, den Grund der Naturerscheinungen erhebt und so allein imstande ist, den Pantheismus oder Semipantheismus zu verhüten.

Das Verhältnis von Gott-, Natur- und Selbsterkenntnis.

Daß sich G. in der genaueren Bestimmung des Verhältnisses dieser drei Erkenntnisse nicht näher ausspricht, hat seinen triftigen Grund in der geistigen Entwicklung, in der sich G.s philosophische und theologische Anschauungen befanden. Knoodt weist selbst ausdrücklich auf einen Punkt hin: G. habe in der ersten Periode seiner literarischen Wirksamkeit die Vernunft als einen Sinn für Gott bezeichnet und für sie eine Einwirkung von seiten Gottes gefordert; in den späteren Schriften jedoch trage der Geist „das Zeugnis von Gott ursprünglich in sich" oder wie Knoodt es umschreibt: „in seinem Wissen um seine Geschöpflichkeit, das vom Wissen um sich (vom Ichgedanken) unzertrennlich ist"[168]). Soviel jedoch aus

einander, vermöge welchem das relative Sein als beschränktes und endliches neben dem unendlichen steht, und jenes Nacheinander, das in der Nicht-Koäternität mit dem Kreator besteht, also über die Erfahrung hinausgehende Erkenntnis, Erkenntnis des Geschöpflichen aus seiner Beziehung zum Schöpfer, Erkenntnis der letzten Wirklichkeit d. h. aus dem letzten Grunde (JL XXVIII, 165).

[164]) JL X, 58; XX, 87. — Von der immer klareren Erfassung der Icherkenntnis gelangt G. allmählich zu einer eindeutigen Stellungnahme in der Frage nach der Gotteserkenntnis.

[165]) JL X, 11.

[166]) JL XXVIII, 105.

[167]) JL XXVIII, 113 Anm.

[168]) Knoodt I, 202 Anm.

den Ausführungen G.s hervorgeht, läßt sich folgendes sagen: Bevor die Vernunft erweckt ist, ist „Selbst"- und Naturerkenntnis nur in jenem unvollkommenen Maße möglich, in dem sich die Erkenntnis in den ungeistigen Wesen vollzieht (das tierische Erkennen). Hier mag wohl schon der Keim für die später so extrem gefaßte Trennung von Physis und Geist gelegen sein. Erst wenn die Vernunft erweckt ist — und sie wird erweckt letztlich durch Gott, unmittelbar durch einen bereits selbstbewußten Menschen —, tritt die Möglichkeit einer höheren Erkenntnis ein. In der Erweckung liegt das schon genannte „Vernehmen" (das passive Element), zu dem das „Annehmen" als das spontane, freie Element hinzutritt[169]). Diese Funktion des Annehmens ist im freien Geiste doppelt gerichtet: erstens ein Sich-selbst-„festhalten", ein Bei-sich-bleiben und Insich-bleiben (Subjekterkenntnis) und das ist das erste nach dem Vernehmen. Zweitens das „Wahrnehmen" [170]); das Objekt wird als

---

[169]) JL X, 7. 11. 56ff. u. ö. — An mehreren Stellen spricht G. so, als ob die Gotteserkenntnis das erste wäre; z. B. wenn er sagt: Der Vater des Lichtes berührt das Auge des Geistes, bevor der Mensch etwas anderes, was nicht Licht ist, in diesem Lichte zu erblicken imstande ist, d. h. bevor er sich und die Natur als Kreatur erschaut (JL X, 28). Das gilt gewiß vom Urstand, in dem die Erweckung des Selbstbewußtseins nur durch Gott erfolgte. Geschieht jedoch die unmittelbare Erweckung nicht durch Gott selbst, so ist die Gotteserkenntnis nicht das erste. Wenn sich bei G. doch verhältnismäßig häufig Sätze finden, die der Gotteserkenntnis allgemein die Priorität zugestehen, so werden sie meistens von der vollkommenen Selbst- und Naturerkenntnis zu verstehen sein. So wenn es heißt: Ohne Gott ist der Geist ein trauriges Fragment im Erkennen und Handeln. Im Auge Gottes beschaut und erschaut des Geistes Auge sich (JL X, 58). Ein Begreifen der Natur ist nur möglich durch ein Begreifen in Gott; dazu aber ist erfordert eine „Vereinigung des Geistes mit Gott", die „ohne eine totale Umkehr des von Gott abgefallenen Willens" gar nicht denkbar ist (JL XVII, 180). Auch die oben zitierte Stelle könnte, wenigstens soweit das der Zusatz andeutet, so erklärt werden. Später ist ihm das eigentliche, vollkommene Wissen nur das Erkennen aus dem Grunde und zwar aus dem letzten Grunde, aus Gott.

[170]) Es wurde schon darauf hingewiesen, daß G.s spätere Auffassung von der Vernunft nicht die der reinen Rezeptivität ist. Das erste Indizium einer Änderung ist, wenn er einerseits gegenüber dem Herbartianer Benecke betont, daß auch der Sinn nicht ohne alle Tätigkeit gedacht werden kann (JL XXII, 156), und andererseits von einer zweifachen spontanen Tätigkeit spricht: von einem negativen Anteil des Willens, der jederzeit mit der passiven Tätigkeit des Sinnes (der Vernunft) gegeben sein muß — er wird verglichen mit dem „Nicht-schließen der Augen", wenn ihnen ein Objekt vorgehalten wird — und von einem positiven, der charakterisiert wird als „ein sich Weihen dem (wahrgenommenen) Absoluten als Kreatur", ein „Anatomieren" und ein Festhalten „zur praktischen Nutzanwendung" (JL XVIII, 156. 158). Noch weiter geht er, wenn er die Vernunft selbst kennzeichnet als „Ver-nehmen" d. h. das freie Nehmen (157).

ein vom Subjekt Unterschiedenes, als eine „Realität, wie er selbst (der Geist) auch eine ist, kurz als etwas wahres gestattet" [171]). Dieses „Gestatten" umschreibt G. weiterhin als ein „Erlauben" d. i. „Glauben" [172]). So wird verständlich, wenn G. behauptet, daß der Wille Realität zu erteilen hat [173]).

C. Zusammenfassung.

Was versteht Günther unter Wirklichkeit? — G. stellt einmal [174]) die Empirie (Erfahrung, Wirklichkeit) im Sinne des Kritizismus derjenigen gegenüber, die seine Philosophie vermitteln soll. Kants Erfahrung ist charakterisiert durch zwei Momente: durch ein apriorisches (die Formen der Anschauung und des Verstandes) und ein aposteriorisches (der sinnliche Stoff der Empfindung). Darum kann der Verstand nirgends über die Sinnenwelt hinaus, das Übersinnliche ist Idee, gehört der Vernunft zu und ist als solches nur Regulativ, höchstmögliche Vereinfachung (Vereinheitlichung) im Gebrauch der Kategorien. Auch nach G. ist die Wirklichkeit zur „einen Hälfte" die Erfahrungswirklichkeit, freilich nicht in der Bedeutung des Kritizismus, wo die Erfahrung vom Denken aus konstituiert wird (konstitutive Bedeutung des Logischen), sondern die Erfahrung

[171]) JL X, 11. Aus diesen Ausführungen geht noch nicht hervor, ob nach G. bereits die erste „spontane" Äußerung (Willensäußerung) frei ist, wie es viele Stellen nahezulegen scheinen, oder nicht. An unserer Stelle spricht er von einem Sich-retten von der Peripherie ins Zentrum.

[172]) A. a. O. — So kann G. auch von der Gotteserkenntnis als von einem Glauben an die Existenz Gottes sprechen, insofern das freie Annehmen des Vernehmens ein „Erlauben d. i. Glauben" ist (JL XVIII, 148; XX, 41: der Wille setzt sich sein Verhältnis zu Gott; dieses steht, weil jener es erlaubt d. h. glaubt). G. spricht damit nichts anderes aus als die Notwendigkeit der Freiheit im Glaubensakt, freilich mit einer irrigen Konversion der Begriffe von Erkenntnis und Freiheit, als ob jede Erkenntnis, die ein Freiheitsmoment in sich schließt, auch schon ein Glauben wäre. Hier liegen bereits die Wurzeln seiner späteren Auffassung des Verhältnisses von Glauben und Wissen, das er auch sonst in manchen anderen Zusammenhängen andeutet. — Wenn aber G. den etwas merkwürdig klingenden Satz schreibt, daß „all unser Erkennen vom Glauben d. h. von freier unmittelbarer Wahrnehmung ausgeht" (JL X, 58), während alles Wissen mittelbar ist und auf Wahrnehmung (auf dem Glauben) als Basis ruht, so wird der Gedanke verständlich aus dem Begriff des Unmittelbaren, der hier Hegel entnommen ist. Das Unmittelbare ist das Gegebene, noch nicht zum Wissen Vermittelte; darum muß es frei hingenommen, angenommen werden. Das Streben des Erkennens geht nach der Auflösung alles Gegebenen (JL XXV, 51), nach Umwandlung des Objektes ins Subjektive, nach Überbrückung der Kluft zwischen Denken und Sein.

[173]) JL X, 11; XVIII, 148. Hier klingt Kants Postulat und Primat der praktischen Vernunft durch.

[174]) JL XXVIII, 106.

ist nach ihm objektiv-real im Sinne des kritischen Realismus. Aber die Wirklichkeit, die der Verstand in den Erscheinungen findet und die er in Begriffen erfaßt, ist nur dasjenige, was eben die Sinne von der objektiv-realen Wirklichkeit referieren können. Das Erfahrbare aber ist lediglich das Sinnfällige, Äußere, Betastbare, Ergreifbare und Begreifbare; über diese kommt also auch nach G. der Verstand nicht hinaus. Seine Aufgabe besteht lediglich im Ordnen, im Ins-Verhältnis-setzen, Abstrahieren, Verallgemeinern, Vereinfachen, Vereinheitlichen, es ist eben durch Kategorien bestimmtes Erkennen. Die Erscheinungswelt ist also wahrhaftige Erscheinung und nicht bloß Schein, aber die Erscheinungswelt müßte Scheinwelt werden, würde sie nicht im Zusammenhang mit dem Erscheinenden selbst erkenntnismäßig festgehalten werden[175]); denn Erscheinung ohne Erscheinendes ist eben bloßer Schein; das Erscheinende aber ist und kann nicht der Gegenstand der Sinne sein und darum auch nicht des Verstandes; darum kann man auch vom Verstand nicht sagen, er erfasse die Wirklichkeit, er erkenne das Wirkliche, auch nicht das Wirkliche der Sinnenwelt schlechthin. Noch weniger ist dem bloßen Verstand, der ganz auf die Erfahrung angewiesen ist, das Wirkliche der nichtsinnlichen Welt zugänglich. Beide Wirklichkeiten, das Sein (gegenüber der Erscheinung, aber nicht losgelöst von dieser), sowohl das hinter der Erfahrung: das Unsinnliche, das Wesen, als auch das über der Erfahrung: das Übersinnliche, Geistige, wird dem Geist zugänglich durch die Vernunft in der Idee, und zwar zugänglich als Realgrund (Substrat, Substanz, Ur-Sache) und als Kausalgrund (Ursache, Grund schlechthin)[176]).

Die Idee ist für G. sowohl das Real-Objektive selbst als auch der Erkenntnisakt (die „subjektive Darstellung")[177]); ersteres ist das gewöhnliche, besonders dann, wenn er Idee und Begriff einfachhin einander gegenüberstellt, letzteres vielfach dann, wenn er die Vermögen, Vernunft und Verstand, vergleicht oder unterscheidet bzw. gegenübersetzt. Eine schöne Bestätigung unserer weiteren Darlegungen können wir allein aus dieser unbedeutenden Unterscheidung entnehmen. In der ersten Zeit, in der G. mehr nach dem erkenntnispsychologischen und erkenntnistheoretischen Unterbau für sein

[175]) JL XXX, 305.

[176]) Es ist darum verständlich, daß G. den „kritischen Realismus" erst von dem Augenblick an vertreten kann, da er, wie noch gezeigt werden wird, die Verstandesbegriffe gerade ihrer Objektbeziehung nach in der Vernunft und ihren Ideen fundiert. Dieses Bestreben, die Begriffe des Verstandes in eine innere, inhaltliche Beziehung zur Vernunft und den Ideen zu bringen, zeigt sich schon bei Hermes, dem es aber bloß gelingt, die Kategorie der Kausalität in der Vernunft zu verankern.

[177]) JL XXVIII, 136 u. ö.

Bestreben, eine real begründete Metaphysik zu haben, sucht, spricht G. häufiger von Vernunft-Verstand als aber von der Idee und dem Begriff. Erst wenn beide Grundlagen gelegt sind, treten auch Idee und Begriff in ihrer objektiven Bedeutung und somit als Idee-Begriff schlechthin und unabhängig von den Vermögen hervor.

Mit Recht wird man schon die Frage stellen, ob es nicht entsprechender gewesen wäre, das Kapitel mit „Idee und Realität" zu überschreiben. Scheint doch nach den Ausführungen der Begriff der „Wirklichkeit" nichts anderes zu besagen als „Realität", also nicht so sehr das, was die Begriffe „Aktualität" oder „physische Realität" ausdrücken, sondern vielmehr das, was man mit dem generischen Ausdruck „Realität" bezeichnen will. Und G. selbst scheint sich so auszudrücken[178]). Daß wir aber dem Ausdruck „Wirklichkeit" den Vorzug geben, hat zwei Gründe, die nicht so sehr aus den einzelnen da und dort gebrauchten Redewendungen, auch nicht aus einzelnen Texten für sich betrachtet erhellen, als vielmehr aus dem ganzen geistesgeschichtlichen Hintergrund, auf den hinzuweisen wir schon mehrmals Gelegenheit hatten.

Nach dem Ergebnis der kritischen Philosophie war die Metaphysik eine Königin ohne „Land" geworden. Mathematik und Naturwissenschaften hatten zwar ihre „Daseins"berechtigung erwiesen, aber das Dasein, das sie ergriffen, war eine „logische Wirklichkeit". Nicht umsonst betonen sowohl Kantschüler wie Kantgegner die Tatsache, daß durch Kant der Begriff Erfahrung, Natur, Wirklichkeit usw. eine völlig neue Bedeutung erhalten hätte. Demgegenüber betont nun Günther mit vielen seiner Zeitgenossen die Möglichkeit und Notwendigkeit der Erkennbarkeit der „Wirklichkeit des An sich". In diesem Sinne sagt z. B. Schlegel um dieselbe Zeit immer wieder: Die Metaphysik müsse eine „empirische Wissenschaft" sein[179]). Noch deutlicher spricht Hermes, wenn er sagt, daß die Vernunft, das metaphysische Vermögen, ein Wirklichkeitsvermögen sei[180]). Darum die Bedeutung, die nach diesen Autoren gerade dem Selbstbewußtsein in der Begründung der Metaphysik zukommt — ja Günther lebt ganz in der Rolle eines „Cartesius redivivus".

Der zweite Punkt kann des näheren erst im letzten Kapitel ausgeführt werden. Er sei hier nur soweit angedeutet, als es die Beantwortung der aufgeworfenen Frage erheischt. Es ist auffällig, daß G. in den Rezensionen nach 1822 wohl immer wieder auf die

[178]) JL XXVIII, 113 Anm.

[179]) Philos. Vorlesungen II (Fragmente 1810—12), 463; JL VIII, 440; XIX, 171. 174.

[180]) G. Hermes, Einleitung in die christkatholische Theologie I, Münster 1819, 178ff. 182. 196ff.

Begründungsfunktion der Vernunft zurückkommt, aber eigentlich nie, wenigstens nie ohne Einschränkung, von einem Vernunftprinzip des Grundes spricht. G. kennt nämlich nur eine formale Notwendigkeit, die Notwendigkeit der Denkgesetze, die reale Notwendigkeit, die nach uns gerade den metaphysischen, den Seinsprinzipien eignet, gibt es für G. nicht. Für ihn ist die reale Notwendigkeit die Notwendigkeit der Natur gegenüber der Freiheit des Geistes; auch Gott ist nicht notwendig, man kann nicht von einer absoluten Notwendigkeit in Gott sprechen, wie Gott auch nicht frei genannt werden kann. Eine Wesenserkenntnis also im Sinne einer (metaphysisch) notwendigen Erkenntnis kennt G. in den Rezensionen nicht. Die Vernunft erfaßt das Ich als Grund der inneren Erscheinungen, die Natur als Prinzip der äußeren und Gott als den Urgrund[181]), von dem sowohl der Geist wie die Natur durch Kreation, durch Wesensabhängigkeit, hervorgegangen. Dieser dreifache Daseins- und Wesensgrund ist in der physischen Ordnung durch die Vernunft mittels der Ideen zu erheben und insofern dieser physische Grund in der Idee sich aufgeschlossen hat, die Idee des oder eines Wirklichen gewonnen ist, kann aus und in diesem Wirklichen, aus seiner Idee alles gewonnen werden, was durch den Grund begründet ist oder doch begründet sein kann, was durch das „Wirkliche" „gewirkt" wird oder werden kann. So kann G. nicht nur von einer „Idee" des Wirklichen, sondern auch von der „Idee" des Möglichen sprechen, z. B. von der Idee der Welt vor ihrer Schöpfung, aber freilich immer nur in ständiger „ideeller" Korrelation[182]) mit einem Wirklichen als Grund jenes Möglichen.

Liegt eine Berechtigung in der Behauptung, G. gehöre in die „platonische Weltlinie", in die „Weltlinie der Philosophie", die von Platon über Augustinus heraufleitet zur Renaissancephilosophie und zur Barockphilosophie (Descartes, Leibniz), von dieser aber sowohl zu Kant als auch zu den augustinisch-platonischen Priesterphilosophen der Romantik, denen neben Rosmini, Gratry auch Günther

[181]) Darum gibt es nach G. nur drei Ideen, Ich, Natur und Gott, freilich „Grundideen", weil sich aus ihnen „zahllose abgeleitete Ideen ergeben", indem jedes Prinzip in vielen „causalen Setzungen" sich betätigt und dadurch „einen Organismus von Ideen erzeugt" (P. Knoodt, Anhang zu A. Günther, „Anti-Savarese", Wien 1883, 135). In den Jahrbüchern spricht sich G. ausdrücklich nirgends über die Zahl der Ideen aus, freilich genügend deutlich in verschiedenen Zusammenhängen.

[182]) Dadurch, daß G. außer der Naturnotwendigkeit nur eine formale, logische kennt, unterscheidet er sich in der Wirklichkeitsbegründung seiner Metaphysik von der Scholastik. Und das ist auch der eine von den beiden Gründen, warum wir es vorgezogen haben, dieses Kapitel mit „Idee und Wirklichkeit" zu überschreiben.

zuzuzählen ist?[183]) Ist diese Behauptung wenigstens dann berechtigt, wenn wir auf das spezifisch Platonische, die Auffassung der Idee, schauen?[184]) Ed. Winter hat diese Behauptung E. K. Winters zurückgewiesen, indem er vor allem auf Grund jener Texte, in denen Günther ausdrücklich zu Plato Stellung nimmt, zeigt, daß G. sich selbst in bewußten Gegensatz zu Plato und dessen Philosophie gestellt wissen wollte[185]); in seiner Selbstbiographie betont ja G. eigens[186]), das sei der Ausgangspunkt seiner Philosophie gewesen, daß der *error communis* der orientalischen Väter aus ihrer Abhängigkeit von Plato herrühre und darum nur vermieden werden könne durch eine Lösung der Spekulation von allem platonischen Einflusse. Wenn wir bei Müller in seiner Abhängigkeit von Schelling noch stark die platonische Prägung der Idee vorfanden, zeigten die Ausführungen über die Auffassung G.s keine Anhaltspunkte, um von hier aus eine Berechtigung abzuleiten, G. in die platonische Weltlinie einzugliedern. Man könnte höchstens auf zwei Momente hinweisen; das eine ist die der Idee wesenhafte Hinweisung auf Gott. Aber dieses Element ist für sich gewiß kein hinreichender Grund, um von platonischer Denkhaltung sprechen zu können. Gerade der Gedanke des „Grundes" mußte ja, zumal sich G. die Überwindung des Pantheismus durch den Dualismus der Schöpfungsphilosophie zur Aufgabe setzte, notwendig zur stärksten Betonung der Gottesidee führen. Und wo wäre eine christliche Philosophie, die das nicht täte? Ein anderes Moment, dem größere Bedeutung zukommt, könnte höchstens der Ansicht G.s von der Vernunft als unmittelbarem Auffassungsvermögen Gottes entnommen werden; so hätten wir wenigstens in der ersten Zeit Anklänge an die platonische Idee. Das geben wir gerne zu, haben aber gezeigt, wie unsicher G. in der Behandlung dieser unmittelbaren Gotteserkenntnis ist, wie er sie mehr auf eine unmittelbare Einwirkung beschränkt und schließlich lieber von einer Einwirkung ethischer Art redet als von einer in der theoretischen Ordnung. Es zeigt sich hier, wie er sich von allem Anfang an freizumachen suchte von einem gewissen platonischen Restbestand, der in der Übernahme der Müllerschen Idee verblieben war, wie er einige Zeit eher die

---

[183]) E. K. Winter, Anton Günther: Zeitschr. f. d. gesamte Staatswissenschaft 88 (1930) 291.

[184]) Gerade darin sieht E. K. Winter selbst ein spezifisch platonisches Element bei Günther (a. a. O. 307 ff.).

[185]) Ed. Winter, Anton Günther und die barock-romantische, paternal-familiale Soziologie E. K. Winters: Theol. Quartalschr. 111 (1930) 399—411.

[186]) Knoodt, A. Günther I, 162. 164.

Kantische Auffassung[187]) zu teilen und anzunehmen geneigt ist, um schließlich auch ihr gegenüber den entschiedenen Trennungsstrich zu ziehen.

---

[187]) Und mit welcher Berechtigung Kant in die platonische Weltlinie einzubeziehen sei, zeigt zur Genüge das Einleitungskapitel. — Bezeichnend ist gerade in dieser Hinsicht eine Notiz aus der Selbstbiographie G.s, in der er von der Rückschau her (er schrieb seine Biographie erst 1859) seine Stellung zur unmittelbaren Anschauung und zu der Kantischen Auffassung der Idee beurteilt, wobei er freilich den Zeitpunkt seiner Unterscheidung von Müller zu weit nach vorne schiebt. Wir fügen der Wichtigkeit halber den Text aus der Selbstbiographie hier ein, weil er als Hinweis auf die dualistische Grundansicht G.s für unsere weitere Untersuchung von Bedeutung ist. Mit Adam Müller „liebte ich das Gespräch auf den Unterschied des Begriffs von der Idee zu bringen. Er aber wollte nicht einsehen, warum ich auf die wesentliche (qualitative) Verschiedenheit beider ein so großes Gewicht lege. Und wenn ich ihm bemerkte, daß dieselbe statuiert werden müsse, wenn aus den Postulaten der praktischen Vernunft reale Erkenntnisse werden sollten, riet er mir immer von Neuem, mich an Jakobis Theorie von der Unmittelbarkeit im Erkennen zu halten, anstatt an den bereits überwundenen Standpunkt der Kritik der praktischen Vernunft. Dieser gute Rat gab mir aber immer einen Stich ins Herz, das noch in der Hoffnung lebte: vom Gewissen (vom kategorischen Imperativ nach Kant) aus müsse sich ein Weg zum Wissen (als Erkennen) entdecken lassen, welches einen Inhalt von ganz anderer Beschaffenheit besitze, als das Erkenntnisurteil, in welchem der formlose empirische Stoff (die Materie) unter bloße (reine) Formen gebracht wird, deren Ursprung dem erkennenden Subjekte so unbekannt, wie das bloße Material ohne Form" (Knoodt I, 115. Die Notiz steht im Abschnitt VII, der den Zeitraum 1815—21 behandelt).

(Der zweite Teil folgt.)

Der philosophische Beweis für die moralische Unveränderlichkeit Gottes

Von **Franz Mitzka** S. J. — Innsbruck

Jeder theologisch Gebildete kennt das im wesentlichen wohl unlösbare Problem, wie die Unveränderlichkeit Gottes mit seiner höchsten Freiheit vereinbart werden kann. *Aenigma sacrum, cui plene solvendo impar est humana mens*, nennt es Billuart[1]). Vielleicht hat die Beschäftigung mit dieser Frage bewirkt, daß die übrigen Aufgaben, die im göttlichen Attribut der Unveränderlichkeit für die Spekulation liegen, weniger beachtet wurden. So hat man insbesondere in älterer und neuerer Zeit meist übersehen, wie gerade die Hypothese, die der Harmonie von Unveränderlichkeit und Freiheit am ehesten gerecht zu werden scheint, diejenige, nach der der im Wesen notwendige göttliche Willensakt zugleich indifferent ist, das geschöpfliche Sein zu setzen oder nicht, eine bedeutende Schwierigkeit gegen den Beweis der moralischen Unveränderlichkeit heraufführt.

Bei einem Rundgang durch die neueren Kompendien der Theodizee oder des dogmatischen Traktats *De Deo Uno* sieht man, daß die Behandlung der moralischen Unveränderlichkeit Gottes durchwegs ziemlich rasch erledigt wird. In einer Anzahl von Lehrbüchern kommt nicht einmal der Begriff vor[2]). Andere nennen sie undeut-

[1]) I diss. 7 a. 4.

[2]) Vgl. Van der Meersch, De Deo uno et trino, Brugis 1928, 163; L. Janssens O. S. B., De Deo Uno I, 339; Garrigou-Lagrange O. P., Dieu, Paris 1928, 386; F. A. Stentrup S. J., De Deo uno, 69; Pohle-Gierens S. J., Dogmatik I[8], Paderborn 1930, 158; Chr. Pesch S. J., Praelect. dogm. II[4], Freiburg i. B. 1914, 96 (die Neuauflage von Chr. Pesch S. J., Compendium Theol. dogm. II[5], Freiburg 1934, hat diesen Mangel verbessert); L. Billot S. J., De Deo uno et trino[7], Rom 1926, 122; E. Hugon O. P., De Deo uno et trino, Paris 1920, 91; De Backer S. J., Theol. nat., Paris 1899, 137, der aber im Argument auf die moralische Unveränderlichkeit Rücksicht nimmt; J. Kleutgen S. J., De Ipso Deo, Regensburg 1881, 190; A. M. Lépicier O. S. M., De Deo uno, Paris 1902, 313; F. Diekamp, Kathol. Dogmatik I[7], Münster i. W. 1934, 150.

lich *immutabilitas* (oder positiv: *mutatio*) *ratione volitionis*[3]) oder: *secundum voluntatem*[4]), *mutatio intentionalis*[5]), *constantia divinae voluntatis, quae nihil incipit de novo velle, neque umquam retractat suae sapientiae decreta*[6]), *moralis vero [mutatio] in eo invenitur, quod ens intelligens circa consilia voluntatis ex uno statu in alium transit*[7]). Genau definiert J. Hontheim S. J.[8]): *constantia divinae voluntatis, quae nihil de novo velle incipit, et consilia semel capta non retractat aut mutat.* Da das letzte Wort im Definitum enthalten ist, wird man am besten mit Urráburu S. J.[9]) sagen, die *immutabilitas moralis* sei der Ausschluß einer *mutatio sita penes propositum voluntatis, quatenus haec ex non volente volens evadit, vel vicissim, et quatenus ab una transit in aliam volitionem.*

Ihrem *status quaestionis* entsprechend beweisen daher die meisten der oben genannten Autoren im *argumentum ex ratione* die physische und die moralische Unveränderlichkeit *per modum unius*, nämlich mit dem kurzen Hinweis darauf, daß Gott als *actus purus* keine Potentialität enthalte, während jede Veränderung eine solche voraussetze. Man sieht unschwer die Mangelhaftigkeit dieser Beweisführung. Nach der jetzt wohl allgemeinen Auffassung fügt der freie Akt in Gott kein neues Sein, wie immer es aufgefaßt sei, als Bestimmung zu dem notwendigen und mit dem göttlichen Wesen identischen Willensakt hinzu; das Formelle des freien Aktes besteht vielmehr nur in der aktuellen Termination zum Objekt, d. h. in der wirklichen Hervorbringung des geschöpflichen Seins durch den göttlichen Willensakt. Wenn der Beschluß, die Welt zu schaffen, nicht da wäre, so fehlte im Willensakt gar nichts; er bleibt gleich, ob Gott die Welt schaffen will oder nicht. Ein Abglanz dieser Unveränderlichkeit des göttlichen Willensaktes ist die Fähigkeit der geschaffenen Willenspotenz, ohne wesenhafte Veränderung ihren Akt hervorzubringen oder ihn zu unterlassen. Wenn nun das Bestehen des freien Aktes von Ewigkeit in Gott nichts zum notwendigen Akt hinzufügt, so gilt das gleiche vom Entstehen eines freien Aktes in der Zeit, da dessen Natur ja dieselbe ist wie die eines ewigen freien Aktes: der notwendige Akt mit der bloßen Termination zum Objekt, die in sich keine neue Vollkommenheit ist. Daher kann die

[3]) H. Hurter, Compendium II 42.
[4]) Wirceburgenses, De Deo uno 42.
[5]) M. Scheeben, Dogmatik I 539.
[6]) Schiffini, Met. spec. II 110.
[7]) J. Müller S. J., De Deo uno 372; ebenso L. Lercher S. J., Inst. theol. dogm. II³, 76.
[8]) Theodicea, Freiburg 1926, 201.
[9]) Theodicea I 520.

Unmöglichkeit eines solchen Entstehens und damit die moralische Unveränderlichkeit nicht einfach mit der Berufung auf den *actus purus* bewiesen werden; denn man sieht nicht ohneweiters ein, daß eine moralische Veränderlichkeit in Gott Potentialität voraussetzt. Einzelne Autoren weisen ausdrücklich auf diesen Umstand hin[10]).

Daher haben die Theologen, die sich eigens mit der moralischen Unveränderlichkeit Gottes befaßten, so viel ich sehe, ausnahmslos den Weg eingeschlagen, den Suarez[11]) gegangen war. Nachdem er die Unmöglichkeit eines Beweises aus dem *actus purus* dargetan hat[12]), führt er zunächst einen Beweis an, dem er zwar eine gewisse Kraft nicht abspricht, ohne ihm jedoch vollends zu trauen[13]). Wenn Gott einmal einen freien Willensentschluß hat, so ist es in sich wahr, daß die Wirkung eintreten wird. Ändert nun Gott seinen Entschluß, so ist für denselben Zeitabschnitt das Gegenteil wahr — also ein Widerspruch. Man wird diesen Schluß tatsächlich nicht vom Vorwurf der *petitio principii* freisprechen können, wie eine von Suarez gebrachte Objektion sagt: *Principium petitur, dum immutabilitas decreti probatur ex immutabilitate obiecti semel voliti.* Das wird aber auch nicht besser, wenn man mit Suarez antwortet: *Responderi potest, rationem fundari in obiecti immutabilitate, hanc autem non fundari in immutabilitate divinae voluntatis, sic enim peteretur principium: sed fundari in aeterna veritate propositionis de futuro, quae mutari non potest ob necessitatem compositam, quam includit.* Denn es scheint widerspruchsvoll, eine *necessitas composita* im Objekt zuzugeben und zugleich zu behaupten, die Unveränderlichkeit des Objektes sei nicht in der Unveränderlichkeit des Willens begründet. Es ist nur wahr, daß das Objekt existiert, wenn es wahr ist, daß Gott es will. Denn alle Wahrheit *(conformitas inter intellectum et rem)* folgt dem Sein, logisch betrachtet. Daher ist es nur dann wahr, daß die Wirkung unfehlbar folgt, wenn der Willensentschluß unveränderlich ist. Aus der ewigen Wahrheit des einmal gesetzten Effektes aber folgt überhaupt nichts für die Unveränderlichkeit des Willens; denn ewig wahr sind auch unsere Willensakte und deren Wirkungen. Und wenn Gott auch erkennt, welche freien Entschlüsse er faßt oder fassen wird, so hat er diese Erkenntnis erst *in signo rationis posteriore* zum Entschluß, kann also im Entschluß von der Erkenntnis nicht behindert werden. Und wenn man sagt, dann wüßte Gott seine eigenen Entschlüsse nicht voraus, so müßte erst gezeigt werden, daß dies eine Unvollkommenheit wäre, falls es wirklich von der Freiheit Gottes gefordert würde.

[10]) Hontheim l. c.; Lahousse, Theol. nat. n. 211.
[11]) Disp. Met. 30, sect. 9, nn. 50—61.
[12]) l. c. n. 56. [13]) l. c. n. 57.

Die Erkenntnis der *terminationes ad extra* fügt ja auch keine entitative Vollkommenheit zum Wesen Gottes hinzu. Und wenn etwas erst abhängig vom freien Willensentschluß wahr ist, so wäre es auch keine Unvollkommenheit, daß Gott es erst nach seinem Entschluß erkennt. Der Beweis für die Allwissenheit Gottes *in specie*, d. h. hinsichtlich der einzelnen Objekte, setzt die Unveränderlichkeit voraus, nicht umgekehrt.

Sodann erwähnt Suarez[13]) den Beweis des hl. Thomas[14]) aus der Unmöglichkeit der Motive für eine Willensänderung. In der Argumentation der Summa wird vorausgesetzt, daß für einen neuen Entschluß ein neues Motiv vorhanden sein müsse. Dies könnte in doppelter Weise gedacht werden: in der physischen Ordnung, dadurch daß für das Vernunftwesen etwas den Charakter des Guten erhält, das ihn früher nicht hatte — dies setzt eine physische Veränderung im Subjekt voraus; oder in der intentionalen Ordnung: indem etwas als Gut erkannt wird, das früher nicht erkannt worden war. Und dies ist in Gott gleichfalls unmöglich, „*quod tam substantia Dei quam eius scientia est omnino immutabilis*“[15]). Suarez bemerkt zunächst, auch im Falle einer solchen Veränderung im Erkennen Gottes wäre noch nicht bewiesen, daß die nachfolgende Entschlußänderung, die neue *terminatio*, eine physische Veränderung im Willen bedeuten würde. Indes, entscheidend ist nach dem *Doctor eximius*, daß die Voraussetzung im Argument des hl. Thomas nicht feststeht. Wenn der Wille bei voller Kenntnis aller Motive vor dem Entschluß frei war, wie man es bei jedem freien Akt annehmen muß, so braucht es auch zur Änderung des stehenden Entschlusses kein neues Motiv. Die Motive verhalten sich ja zum Objekt und durch dieses zum Akt immer gleich, d. h. sie machen sowohl die Entscheidung *pro* wie diejenige *contra* vernunftgemäß. Schade, daß Suarez diese für unsere Frage grundlegende Wahrheit später in seinem eigenen Beweis außeracht gelassen hat. Überdies, sagt er, konnte Gott ja bei voller Kenntnis aller Motive die Entscheidung aussetzen, wodurch wiederum ein neuer Entschluß möglich wäre, und damit die moralische Veränderlichkeit.

Daher möchte es Suarez aufgeben, die moralische Unveränderlichkeit so zu beweisen, daß als Obersatz die Behauptung genommen wird: Jede moralische Veränderung läßt unmittelbar auf eine physische schließen[16]). Vielmehr folgert er aus einer Entschlußänderung bei Gott einen moralischen Defekt, und erst aus einem solchen ergäbe sich die Begrenztheit des göttlichen Wesens auch in der physischen Ordnung.

[13]) 1 q. 19. a. 7. [15]) 1 q. 19 a. 7.
[16]) l. c. n. 58.

Zuerst sucht Suarez die Möglichkeit eines rein indifferenten Verhaltens *(suspensio assensus)* gegenüber den möglichen Objekten des freien Willens auszuschließen[17]). Gott muß gegenüber allen diesen Objekten einen positiven oder negativen Entschluß haben. *Primo quidem quia probabile est in omni voluntate esse id necessarium, postquam de re amanda vel non amanda, agenda vel non agenda plenum consilium aut iudicium habitum est.* Beweis führt er dafür keinen an: ein strikter Beweis dürfte auch nicht möglich sein! Suarez sagt einfach: *Deinde quidquid sit de aliis [voluntatibus], de divina voluntate videtur hoc certum.* Man beachte auch hier wieder die vorsichtige Redeweise! Das Hauptargument besteht eigentlich nur in einem Hinweis auf Thomas, C. G. 1,82, wo es heißt: *Si enim in divina voluntate nulla est potentialitas, non sic absque necessitate alterum oppositorum praeaccipit [divina voluntas] circa sua causata, quasi consideretur in potentia ad utrumque, ut primo sit volens potentia utrumque, et postmodum volens actu: sed semper est volens actu, quidquid vult.* Aber der hl. Thomas beweist diese Aufstellung auch nicht; denn ihm kommt es auf etwas anderes an: die Lösung der Schwierigkeit, wie überhaupt ein freier Akt ohne Potentialität möglich ist. Suarez fühlt die Schwäche und macht sich selbst die Objektion: Gott könnte doch aus seiner Freiheit heraus in der Indifferenz verharren. Er antwortet, Gott müsse seine zukünftigen Entschlüsse voraussehen, *eo ipso* könne er dann nicht mehr in der Indifferenz verharren. Damit geht Suarez aber auf das von ihm selbst nur mit Vorbehalt vertretene Argument aus der ewigen Wahrheit der Entschlüsse[18]) zurück, dessen Mangelhaftigkeit oben gezeigt wurde.

Dann führt Suarez den Beweis durch, daß Gott einen bestehenden Entschluß nicht ändern könne *sine magna inconstantia et imperfectione Dei volentis*[19]). Die *inconstantia* wird einige Zeilen später näher bestimmt als *prudentiae et perfectae virtuti repugnans.* Zum Beweis dieser *inconstantia* muß er zum dritten Mal die Disjunktion aufstellen: *vel Deus praesciret se mutaturum propositum .... vel non praescivisset ....* Die Behauptung, die *inconstantia* sei eine große moralische Unvollkommenheit, wird ohne Beweis ausgesprochen. Und das ist mehr weniger die Form, der die neueren Autoren treu geblieben sind[20]).

An letzter Stelle bringt Suarez einen Beweis aus der Ewigkeit Gottes, mit der jede Sukzession von Willensentschlüssen im Wider-

[17]) l. c. n. 59. [18]) l. c. n. 56 [19]) l. c. n. 60.

[20]) z. B. Urráburu l. c. 523; Wirceburgenses l. c.; Scheeben l. c. n. 222; Müller l. c. 380s.; Hontheim l. c.; De Backer l. c.; Lercher l. c.

spruch stehe. Aber Suarez sagt selbst dazu, dieser Beweis führe auf den wiederholt genannten von der ewigen Wahrheit der Willensentschlüsse zurück. Tatsächlich wäre die Argumentation aus dem bloßen Widerspruch einer Sukzession von Entschlüssen mit der Ewigkeit Gottes, wie Scheeben sagt, „für die genetische Erklärung eine *petitio principii*“ [21]). Denn wiederum muß die Ewigkeit Gottes aus der Unveränderlichkeit bewiesen werden, nicht umgekehrt; die Ewigkeit ist ja nichts anderes als Unveränderlichkeit, die unter einer bestimmten Rücksicht betrachtet wird.

Ungefähr um die gleiche Zeit, da Suarez seine berühmten Disputationes metaphysicae schrieb, hat ein anderer Theologe gerade an dem Argument Kritik geübt, das die theologische Nachwelt unverändert festhielt: dem Beweis *ex inconstantia* — Christophorus Gillius (Gil) S. J. Er war, wie Suarez, Lehrer zu Coimbra und bestimmt, dessen Nachfolger zu werden. Ein vorzeitiger Tod (1608) hat dies verhindert und bedauerlicher Weise seiner schriftstellerischen Tätigkeit ein Ende gesetzt [22]). Das einzige Werk, das wir von ihm besitzen, De sacra doctrina et essentia atque unitate Dei ll. 2 (wir benützen die Ausgabe: Coloniae Agr. 1610), verrät ihn als ungewöhnlich spekulativen Geist, an Schärfe dem *Doctor eximius* kaum nachstehend, an Straffheit der Gedankenführung ihm überlegen. Dazu kommt die kristallene Klarheit der Darstellung, die ihn auch bei schwierigen Gegenständen leicht lesbar macht. Das ganz groß angelegte Werk ist ein Torso geblieben: es schließt mit dem Traktat *De aeternitate*. G. ist auch nicht mehr dazu gekommen die Traktate *De libertate Dei* und *De voluntate Dei* zu schreiben, auf die er sich beruft [23]).

Gillius beschäftigt sich mit der moralischen Unveränderlichkeit Gottes in seinem Werk l. 2, tract. 8 cc. 9—11. Man findet keinen Hinweis auf Suarez — trotz der persönlichen Nähe der beiden großen Theologen — wie auch Suarez nicht auf Gillius Bezug nimmt; dessen Werk ist ja auch erst 1610 erschienen. Gillius zeigt zunächst, daß der freie Akt in Gott vom notwendigen nicht unterschieden sei. Die *terminatio ad obiectum* ist ein *respectus rationis* [24]). Die moralische Unveränderlichkeit beweist er zunächst aus den Vätern und Theologen [25]). Gegen Ende des 9. Kapitels gibt er ein Schema des Vernunftbeweises, dem die beiden folgenden Kapitel gewidmet sind.

Ad probandum vero de facto non competere [actibus divinis mutationem] non suggerit lumen naturale ullum fundamentum aliud, quam id, quod sumitur a

[21]) l. c. n. 221. [22]) Vgl. Hurter, Nomenclator III 397.
[23]) l. 2, tract. 8 c. 9 n. 2; c. 11 n. 8.
[24]) c. 9 n. 4. [25]) n. 7.

repugnantia, si enim non repugnaret ea varietas in actibus Dei liberis, cum ii lateant naturalem vim intellectus creati, non est unde is cognoscere certo possit, utrum detur penes eos varietas necne. Recurrendum itaque est ad repugnantiam. Potissima est ea, quae sumitur a dissolutione entitatis actualis actus necessarii, quae sequitur ex mutatione penes actus liberos .... mutato vero actu libero dissolvi necessarium ostenditur, quoniam posito obiecto actus vitalis sub ratione formali actualiter terminativa actus fieri nequit, ut actus desinat terminari ad obiectum nisi mutetur quoad proprium esse reale vel aliquem modum eius positivum. Atvero posito actu libero Dei datur obiectum sub ratione formali actualiter terminativa ipsius: ergo non potest non ad ipsum terminari, nisi mutetur entitative, aut simpliciter aut secundum quid, quoad aliquem modum positivum[26]).

Wie man sieht, schließt G. aus der moralischen Änderung sofort auf die physische und tritt damit in Gegensatz zu Suarez und zur Beweismethode der Späteren. Die beiden folgenden Kapitel dienen nun der Ausführung und Verteidigung dieses *„fundamentum"*.

In c. 10 setzt er sich mit den verschiedenen Beweismethoden auseinander. Da sich darunter auch der traditionelle Beweis *ex inconstantia* befindet, müssen wir darauf näher eingehen. G. führt an erster Stelle eine Lehrmeinung an, die, scheinbar an der natürlichen Beweismöglichkeit verzweifelnd nur vom theologischen Standpunkt aus antwortet: eine Änderung der Willensentschlüsse sei allerdings mit keiner wirklichen Veränderung in Gott verbunden, weil durch die *terminatio ad creaturas* nichts Positives hinzukomme, aber man dürfe sie nicht lehren, da dies gegen Jak 1,17 sei, wo von Gott nicht nur die *transmutatio,* sondern auch eine *vicissitudinis obumbratio* ausgeschlossen werde. Man legte offenbar den ersten Terminus von der physischen, den zweiten von der moralischen Veränderlichkeit aus. G. sagt dazu, zwischen Veränderlichkeit und Unveränderlichkeit gebe es kein Mittel. Zu dem Schrifttext bemerkt er: *Vicissitudinis obumbratio* bedeutet nichts anderes als *transmutatio,* der Ausdruck sei nur eine Fortsetzung der unmittelbar vorher gebrauchten Metapher von der Sonne; er zeigt damit gegenüber der zu seiner Zeit so häufigen formalistischen Schrifterklärung, von der wir gerade hier ein Beispiel haben, eine feine exegetische Einfühlungsgabe. Wenn diese Sentenz auch abgetan wird, so hat sie für G. immerhin die Gelegenheit geboten, auf die Schwierigkeit eines Schlusses aus der moralischen Veränderlichkeit auf die physische hinzuweisen.

Nunmehr geht G. zum eigentlichen Gegenstand dieses Kapitels über, zur Kritik des Beweises *ex inconstantia*[27]). Er legt diesen in folgender Form vor:

Fundamentum posterioris est: quoniam mutatio voluntatis arguit quandam animi inconstantiam et imprudentem modum se gerendi in suis decretis: quemad-

[26]) c. 9 n. 11. [27]) l. c. n. 2—9.

modum in homine imperfectio existimatur, si sit in suo proposito mutabilis, non solum propter variationem entitatis actus, sed multo magis propter animi inconstantiam. Nam si per impossibile per eandem actus entitatem posset homo variare propositum, et nunc velle, postea nolle, magna esset imperfectio. Hoc autem posito inferri potest voluntatem ita moraliter mutabilem esse finitam, et non rectam per essentiam, et consequentur eam mutationem moralem non accidere sine physica[29]).

Es ist die klassische Form des seit Suarez traditionellen Beweises. G. gibt zunächst zu, daß eine gewisse Klasse von Willensänderungen allein schon wegen ihres Widerspruches mit der ethischen Ordnung bei Gott ausgeschlossen sind, z. B. Nichterfüllung einer gegebenen Verheißung. In unserer Frage ist aber zu untersuchen, ob eine Willensänderung schon rein als solche, also unabhängig von einer Schlechtigkeit des Objektes oder der Umstände, einen moralischen Defekt besagt. Und dies leugnet Gillius. Er beweist diesen Standpunkt, indem er die Willensänderung zugunsten eines vollkommeneren Gutes betrachtet. Niemand nennt einen Menschen unbeständig, der zuerst zur Ehe entschlossen war, später aber in einen Orden eintritt. Jedenfalls ist damit kein moralischer Fehler verbunden. Für Gott aber gibt es immer ein Gut, das größer wäre, nämlich eine noch bessere Welt. Wenn man nur vom Standpunkt der moralischen Ordnung aus urteilt, so spräche nichts dagegen, daß Gott zum Beispiel bei der Erschaffung des Adam den Willen hat, die Inkarnation nicht zu vollziehen, dann aber, nach der Sünde, diesen Entschluß ändert. Man kann auch nicht sagen, wegen des Vorherwissens Gottes wäre es unklug und unbeständig, zuerst gegen, dann für die Inkarnation entschlossen zu sein, wie ja auch in dem früheren Beispiel der Mensch selbst bei Kenntnis aller in Betracht kommenden Motive zuerst zur Ehe entschlossen sein kann und später für das Ordensleben, ohne daß ihn dafür ein moralischer Tadel treffen müßte. Durch diese Betrachtung kommt G. zur Bestimmung der Art des moralischen Defektes, der mit der *inconstantia* verbunden ist.

Constat ergo ex eiusmodi varietate non sumi vitium inconstantiae, quoniam abest propria ratio formalis inconstantiae oppositae perseverantiae, qua desistimus ab uno incepto ob difficultatem exortam ex diuturnitate actus: ergo si per impossibile Deus mutaret propositum de re semel volita, non ob difficultates in continuando actu, non esset inconstans vitio opposito perseverantiae: non item vitio opposito prudentiae, si mutaret melius: quando quidem inconstantia prudentiae opposita, ut iam dixi, et docet Div. Thomas 2,2 q. 53 a. 5 solum est, quando receditur a bono ad malum, vel a meliore bono ad minus bonum. Quare non video ullam rationem moralis imperfectionis in sola mutatione propositi semel suscepti, nisi ex aliquo extrinseco principio accedat aliqua ratio deformita-

[29]) n. 2.

tis: qualis non adesset, si Deus ex sola proprii arbitrii libertate mutaret voluntatem in melius obiectum[29]).

G. geht den einzig richtigen Weg: er untersucht, was weder Suarez noch die neueren Theologen getan haben, den Begriff der Unbeständigkeit, insofern dieser einen moralischen Mangel besagt, und kann so feststellen, daß die Quellen dieser moralischen Minderwertigkeit nicht in der Änderung als solcher liegen, sondern entweder im Versagen des Willens vor der Schwierigkeit des Beharrens oder im Aufgeben eines höheren Gutes, zu dem man schon entschlossen war. Keines von beiden ist der Fall, wenn Gott durch eine Willensänderung vom geringeren Gut zum höheren übergeht. Dieser Fall würde also durch das Argument des Suarez nicht ausgeschlossen.

Nachdem so der Beweis *ex inconstantia* im allgemeinen widerlegt wurde, untersucht G., ob nicht einzelne Formen von Willensänderung begrifflich eine Unbeständigkeit enthalten. Drei Fälle sind in Gott denkbar:

1. Gott hat von Ewigkeit her keinen Entschluß, und geht in der Zeit zu einem solchen über.

2. Gott hat von Ewigkeit her einen Entschluß, und gibt ihn in der Zeit auf.

3. Gott hat von Ewigkeit her einen Entschluß, und geht in der Zeit zu einem entgegengesetzten über.

Die moralische Veränderlichkeit ist damit adäquat eingeteilt. Von den Neueren bringt diese Einteilung Lahousse[30]), nur daß er dem letzten Fall die weniger glückliche Fassung gibt: *vel a statu volitionis ad statum nolitionis aut e converso.* G. sagt mit Recht allgemeiner: *si voluisset oppositum;* denn der *actus oppositus* kann hinsichtlich des Objektes im konträren oder im kontradiktorischen Gegensatz zum früheren Akt stehen. Lahousse nimmt also eine Unterabteilung sofort als Hauptglied. G. hat mit seiner Einteilung die Grundlage für eine eingehende Kritik des Beweises *ex inconstantia* geschaffen.

Im ersten Fall ist schon aus dem allgemeinen Beweis von n. 4 klar, daß ein Übergang aus einem *status indeterminatus* zu einem Entschluß keine Unbeständigkeit besagt, es ist ja besser, ein Gut zu wollen, als keinen Willensakt dafür zu haben. Auch der bloße Zustand der *indeterminatio* enthält keinen moralischen Defekt, und die andere Frage, ob sie nicht zur physischen Vollkommenheit Gottes im Widerspruch stehe, ist hier noch nicht zu untersuchen.

Der zweite Fall bestünde darin, daß Gott einen bestehenden Willensentschluß aufgibt. G. gibt zu, daß hier der Schein sehr für

[29]) n. 4. [30]) Theol. nat. n. 201.

eine wirkliche *inconstantia* spricht. Aber nur der Schein. Es sei an sich dasselbe, ob Gott von einem inneren Akt ablasse oder von einem äußeren, wie dies z. B. beim Weltende zutrifft. Beweis: *quoniam utrique actus pertinent ad genus mortis*[81]). Das soll wohl sagen, daß beide Arten von Akten einen negativen Terminus haben. Der Beweis ist freilich kaum stichhaltig. Das Aufhören der äußeren Tätigkeit Gottes besagt ja überhaupt keine Veränderung in Gott, weder eine physische noch eine moralische, anders das Aufhören eines „inneren Aktes". Auch G. gibt das zu: es dreht sich gerade darum, zu zeigen, daß die moralische Änderung, die ein reines Aufgeben eines Gutes ist, keine fehlerhafte *inconstantia* in sich schließt. — Nicht viel besser geht es mit dem zweiten Argument, das G. anführt: Eine Unbeständigkeit bestünde nur dann, wenn Gott einen Entschluß ändern würde, von dem er ausdrücklich gewollt, daß er ewig dauere. Ein solcher „Zusatzentschluß" brauche aber nicht immer vorhanden zu sein. Das reine Aufhören, *interruptio*, eines Entschlusses aber sei keine Unbeständigkeit, da doch ein Mensch nicht unbeständig genannt wird, der nicht immer im Akt seiner Wahl verharrt — was ja auch niemand kann! Hier ist einfach zu antworten, daß jeder absolute Entschluß Gottes — und nur um solche handelt es sich — auch den Ewigkeitswillen in sich schließt; es ist ja der Wille, daß das Geschöpf zu einer bestimmten Zeit wirklich existiere, das kann es aber nur, wenn der Willensakt Gottes andauert. Also liegt in jedem absoluten Entschluß der Wille, daß der Entschluß ewig sei. Es ist merkwürdig, daß sich G. hier nicht auf die Natur des freien Willens beruft, um das Argument *ex inconstantia* auch in diesem Punkt zu erschüttern. Auch hier gilt doch, daß die Motive, die den Akt an sich nicht notwendig fordern, ebensowenig dessen Fortsetzung notwendig machen. Daher ist ein Aufgeben des Aktes nicht unvernünftig.

Im dritten Fall, beim Übergang *ab actu ad actum oppositum*, gibt G. zuerst ohneweiters zu, daß aus dem Übergang von einem höheren zu einem niederen Gut *forsan aliqua imperfectio moralis* folge — freilich hätte er dann wohl konsequent auch in dem eben betrachteten Fall das gleiche Zugeständnis machen müssen. Dagegen schließt der Wechsel zu einem höheren oder einem gleichen Gut keine *inconstantia* ein. Dies ist leicht verständlich aus dem, was oben vom Übergang aus der Indifferenz zum Akt gesagt wurde. Es ist in sich nicht moralisch minderwertig, statt eines beschlossenen Gutes ein anderes gleich großes oder gar ein größeres zu wählen. Im Verlauf seiner Ausführungen zeigt übrigens G. dann auch noch, daß selbst das erste Zugeständnis nicht notwendig war: auch

[81]) n. 6.

der Übergang von einem höheren Gut zu einem niedrigeren braucht keine *inconstantia* zu sein. Die wesentlichen Ausführungen darüber seien hier wörtlich angeführt, da sie die grundsätzliche Erwägung enthalten, mit der das Argument *ex inconstantia* für alle angenommenen Fälle von Willensänderung und in allen Formen, in denen es gebracht wurde, erschüttert werden kann:

Cuius fundamentum est, quoniam ut superius ex Divo Thoma dictum est, propria ratio inconstantiae non consistit in simplici mutatione propositi, sed proveniente ex defatigatione aut difficultate operis: quae ratio minime in Deum caderet, posset enim illud mutare ex praecisa libertate voluntatis et iudicio intellectus dictantis non esse in illo opere necessariam connexionem cum summa bonitate ipsius: et consequenter posse pro libito commutari in aliud, quod ex se non habeat repugnantiam cum eadem bonitate divina[32]).

Das Wesen der Freiheit besteht in der Indifferenz gegenüber dem Akt und seinem Gegenteil. Diese Indifferenz muß auch nach Kenntnis aller zum Handeln gehörigen Motive bestehen bleiben, wenn noch von einem freien Akt die Rede sein soll. Dieses Verhältnis der Motive zum Willen besteht selbstverständlich fort, auch nachdem sich der Wille für die eine Seite des Gegensatzes entschieden hat. Der gegenteilige Akt ist dann nur *in sensu composito* ausgeschlossen, nämlich dadurch, daß ein Akt vorhanden ist und insoweit er da ist. Was also die Motive angeht, kann der Akt jederzeit geändert werden: es waren schon beim Entstehen des Aktes Gründe dafür und dagegen vorhanden, und sie sind es auch noch, wenn der Akt schon besteht. Beim freien Akt in Gott müssen die Motive derart sein, daß es nicht unvernünftig wäre, auch einen anderen gegenteiligen Akt zu setzen. Auch hier ändern sich die Motive nicht, wenn die göttliche Entscheidung einmal gefallen ist, ja noch weniger als beim geschaffenen Willen, da Gott alle Motive von Ewigkeit vollkommen erkennt. Wie es also für Gott von Ewigkeit her nicht unvernünftig gewesen wäre, einen gegenteiligen Entschluß zu fassen, z. B. die Schöpfung nicht zu wollen, so ist es vom Standpunkt der Motive aus auch in der Zeit nicht unvernünftig, den Akt zu ändern. Ein moralischer Defekt liegt also wiederum nicht in der Willensänderung als solcher, sondern muß aus anderen Quellen bewiesen werden. Diese Erwägung ist m. E. geradesogut auf den vorigen zweiten Fall anzuwenden und erschüttert das Argument *ex inconstantia* vollständig. Die verschiedenen Formen dieses Argumentes gehen schließlich immer wieder auf den Gedanken zurück: welche Gründe könnte denn Gott haben, seinen Entschluß zu ändern? Keine, da er ja keine neuen Motive erkennt. Also wäre eine Änderung unvernünftig, — während in Wirklichkeit auf die

[32]) n. 7.

obige Frage zu antworten wäre: die gleichen Gründe, aus denen er schon von Ewigkeit her den gegenteiligen Entschluß hätte fassen können! Wenn der freie Akt, formell betrachtet, in seinem Ursprung kontingent ist, so bleibt er es auch in seiner Fortdauer, soweit die Motive in Frage kommen. Und wenn der menschliche Wille seinen Akt abändern kann, so liegt der tiefste Grund nicht in der begrenzten Erkenntnis und noch weniger in einer moralischen Schwäche, sondern in der physischen Struktur des geschaffenen Willens. Daher wird man die moralische Unveränderlichkeit Gottes gleichfalls nicht aus der Zurückführung einer Willensänderung auf einen moralischen Defekt beweisen können.

Im 11. Kapitel legt G. seinen Beweis für die moralische Unveränderlichkeit vor: die Änderung eines Willensentschlusses Gottes ist in sich ein begrifflicher Widerspruch, daher müßte bei einer moralischen Änderung auch eine physische angenommen werden[38]). Methodisch kann zu diesem Schema wohl sofort gesagt werden, daß es kaum nötig ist, erst eine physische Änderung aufzuzeigen, wenn schon der logische Widerspruch einer moralischen bewiesen ist. G. wird hier, wie öfter, in seinem unbedingten Streben nach Gründlichkeit etwas umständlich. Sein Beweis liegt in einer reinen Begriffsanalyse des freien göttlichen Aktes. Vielleicht zieht er den Schluß auf eine physische Änderung nur, um seinen Beweis gegen den gewöhnlichen *ex inconstantia* abzugrenzen. Den logischen Widerspruch beweist er folgendermaßen: Der freie Akt in Gott ist nichts anderes als der ewige, notwendige Willensakt mit der *terminatio* zum Objekt. Der Begriff des freien Aktes schließt also die Existenz und damit die Wahrheit des geschaffenen Objektes ein. Hier liegt der fundamentale Unterschied zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Willen: der menschliche Akt besteht in einem physischen Akzidens, das zum Willen hinzutritt. Die *terminatio* des menschlichen Willens geht also nicht auf die Existenz und Wahrheit des Objektes, sondern des Aktes und erst durch diesen zum Objekt. Wenn man nun in Gott eine Willensänderung, somit zwei sukzessive entgegengesetzte Akte annimmt, so ist das Objekt zugleich wahr und nicht wahr. Die Existenz eines Dinges, auf die der göttliche Willensakt abzielt, setzt ja die allseitige, also auch zeitliche Bestimmtheit voraus, so daß es also z. B. für die gleiche Zeitspanne wahr und nicht wahr wäre, daß die Welt existiert, wenn Gott seinen Willen hierüber änderte. Man darf diese Lösung das Ei des Kolumbus nennen: der freie Akt in Gott besagt schon in sich die Unveränderlichkeit, weil die absolute Existenz (bzw. Nichtexistenz) des Geschöpfes in seinem Begriff liegt.

[38]) l. c. c. 11 n. 2.

Auf den Einwand, der Beweis sei eine *petitio principii,* da die absolute Existenz des Objektes nur feststehe, wenn der Akt unveränderlich sei, antwortet G. zutreffend, die absolute Existenz ist mit der Natur des freien Aktes gegeben, und erst daraus ergibt sich als Proprietät die Unveränderlichkeit. Denn nichts anderes macht den im Wesen notwendigen Akt zum freien, als die *terminatio ad obiectum,* die ihrerseits wieder die aktuale Existenz des Objektes besagt.

Respondent nonnulli supponi id, quod probandum est, nam ideo effectus erit, quia voluntas divina est immutabilis: quare ante immutabilitatem non posse concipi effectum ut determinate futurum. Verum ego nihil omnino suppono, nisi quod ipsi etiam concedunt, nempe propriam rationem formalem actus divini liberi, quae est ut terminetur ad obiectum sub actuali existentia pro eo tempore, pro quo voluntas decernit. Et ex ea colligo, cum tali natura actus liberi non posse cohaerere mutationem: et ita ex principiis extrinsecis (richtig: *intrinsecis) colligo immutabilitatem physicam: nam, cum haec consideretur ut quaedam proprietas actus divini liberi, prius ratione concipi potest actus ipse quoad suam substantiam, quam quoad proprietatem: consideremus ergo illum, quatenus est actus liber Dei abstrahendo ab immutabilitate: et rogo quidnam pertineat ad rationem formalem intrinsecam huius actus, ita ut nihil illius desit, nihil extraneum misceatur. Credo respondebunt idem, quod paulo ante supposui, nempe rationem formalem actus Dei liberi integrari, ut ita dicam, ex ipsa volitione Dei naturali, et terminatione atque habitudine ad obiectum determinate futurum, quae fundatur in eminentiali perfectione et causalitate talis actus. Si igitur antequam actus eiusmodi consideretur ut immutabilis in sua ratione formali, includit terminationem et habitudinem ad obiectum futurum, ex qua posita necessario sequitur, ut non possit non esse tale obiectum, necessario etiam sequitur tamquam proprietas ex ratione formali intrinseca, ut actus sit immutabilis physice*[34]).

M. a. W.: wenn der Willensakt Gottes das Objekt nicht verwirklicht, dann ist er überhaupt kein freier Akt, weil jeder Grund zu einer *denominatio* fehlt. Das gilt selbstverständlich ebenso von dem Akt, der ein negatives Objekt hat *(nolitio mundi).* In der gleichen Nummer sagt G. einige Zeilen später: *impossibile est Deum velle determinate, et rem non esse futuram.* Dagegen geht die *terminatio* des geschaffenen Willensaktes nicht *ad obiectum ut sic,* sondern *ad obiectum ut volitum*; daher ist eine Änderung möglich.

Eine andere Form des gleichen Beweises ist nach G. diese: Bei einem freien Akt Gottes ist sowohl der Akt wie seine *terminatio* von Ewigkeit. Würde nun Gott seinen Entschluß ändern, so wäre die *terminatio* zugleich nicht von Ewigkeit, da das Objekt nicht hervorgebracht würde. So wäre die *terminatio* einerseits von Ewigkeit, da ein von Ewigkeit bestehender Akt abgeändert werden soll,

[34]) n. 3.

und anderseits nicht von Ewigkeit, da durch sie kein Objekt betroffen wird[35]).

Aus dem bisherigen geht hervor, daß es ein innerer Widerspruch wäre, anzunehmen, Gott ändere einen freien Akt, so daß er aufhört, das Objekt zu wollen, oder ein entgegengesetztes will *(ab actu in actum contrarium vel ab actu ad cessationem*[36]). Nicht ohneweiters geht daraus auch die Ausschließung des dritten Falles der Veränderung hervor: *a cessatione ad actum.* Die zu widerlegende Annahme wäre: Gott verhält sich von Ewigkeit her indifferent zum Objekt und faßt in der Zeit einen Entschluß. Die dadurch hinzukommende *terminatio ad obiectum* bringt formell keine physische Veränderung hervor, noch steht sie zu einer anderen *terminatio* in Widerspruch, weil ja die indifferente Haltung keine *terminatio* besagt. G. antwortet[37]), Gott könne sich nicht indifferent verhalten. Von der Begründung dafür sagt er: *non provenit ex immutabilitate, sed ex summa eius perfectione et aliis radicibus explicandis in materia de voluntate Dei.* Leider ist aber das Werk über den Willen Gottes, das G. plante, nicht erschienen. So haben wir diese Lücke des Beweises noch auszufüllen. G. schließt das Kapitel und damit den ganzen Abschnitt über die moralische Unveränderlichkeit mit dem Hinweis auf die Verschiedenheit der *relationes ad extra* in Gott, wofür er sich auf Thomas[38]) beruft. Die Beziehungen zu den Geschöpfen in Gott sind entweder derart, daß sie das geschöpfliche Sein voraussetzen (*Dominus, Creator* u. dgl.), oder derart, daß sie es zum Terminus haben, wie die Beziehung der freien Akte. Die ersten können verschwinden ohne jede Änderung in Gott, die der zweiten Art jedoch könnten nur unter Annahme einer physischen Änderung in Gott aufhören, weil ihr Fundament vor dem geschöpflichen Sein da ist. G. dürfte hier von Ferrariensis beeinflußt sein[39]), den er auch zu Beginn des 11. Kapitels als Gewährsmann zitiert. Die letzten Worte des Abschnittes geben nun zugleich einen Hinweis, wie sich G. wohl die notwendige Ergänzung des Beweises für die moralische Unveränderlichkeit denken würde. Er spricht von den *relationes ad obiecta libere volita,* und sagt zum Schluß: *at si de novo pullularent vel desinerent, cum obiecta ab aeterno fuerint determinate futura vel non futura, non poterat ex parte ipsorum fingi ullus transitus: restat igitur, ut si actus liber Dei mutetur per impossibile, ipsa illius entitas transmutetur: quod fidei et rationi rectae adversatur*[40]).

---

[35]) n. 5. [36]) n. 8. [37]) l. c. n. 8.
[38]) I q. 14 a. 15. [39]) C. G. 1,83. [40]) n. 9.

Man müßte den Beweis etwa folgendermaßen ausbauen: wenn es möglich wäre, daß Gott sich zu einem kreatürlichen Sein indifferent verhielte, so wäre für den Zustand dieser Indifferenz die Existenz des Geschöpfes weder wahr noch nicht wahr. Denn die determinierte Wahrheit des geschöpflichen Seins hängt, wie oben ausgeführt wurde, vom freien Akt Gottes ab, und auch für die determinierte Wahrheit des Nichtseins bildet ein Willensakt Gottes die Voraussetzung. Umgekehrt kann die Indifferenz im göttlichen Willen nicht mehr bestehen, sobald die Existenz des Geschöpfes wahr ist, weil zu dessen Existenz ja die *terminatio actus divini* Voraussetzung ist. Gott könnte aber im Zustand der Indifferenz in Ewigkeit verharren. Dann wäre es auch in Ewigkeit weder wahr noch nicht wahr, daß das Geschöpf existiert. Damit wäre das Kontradiktionsprinzip erschüttert. So bewegt sich auch diese Ausführung auf dem formal logischen Gebiet wie der Beweis des Gillius selbst.

Der Beweis für die moralische Unveränderlichkeit Gottes könnte also nach den obigen Ausführungen kurz in folgender Form dargeboten werden:

Eine moralische Änderung des göttlichen Willens ist in dreifacher Weise denkbar:

1. als Übergang von einem Akt, der auf ein kontingentes Objekt zielt, zum Aufhören des Aktes, oder genauer seiner Termination;
2. als Übergang von einem Akt mit einem bestimmten Objekt zu einem Akt mit einem anderen Objekt;
3. als Übergang vom Zustand, wo kein Akt mit dem bestimmten Objekt vorhanden ist (Indifferenz), zu einem freien Akt.

Der 1. und 2. Fall ist unmöglich; denn man versteht unter einem freien Akt den im Wesen notwendigen subsistierenden Akt zusammen mit einer Termination zum kontingenten Objekt, d. h. den subsistierenden Akt, insofern er das Objekt hervorbringt. Der Begriff dieses Aktes schließt also das Existieren des Objektes in einer bestimmten Zeit bereits ein, so daß im Fall einer Änderung das Objekt zugleich als existierend und als nicht existierend gedacht werden müßte.

Der 3. Fall ist deshalb unmöglich, weil der freie göttliche Akt Voraussetzung für die Wahrheit der Geschöpfe ist, so daß in der Ordnung des Daseins etwas nur dann wahr ist, wenn Gott es will, und nur dann determiniert nicht wahr, wenn Gott es determiniert nicht will. Wäre nun der Zustand der Indifferenz in Gott möglich, so widerspricht nichts der Annahme, daß Gott für immer hinsichtlich eines Objektes in diesem Zustand verharrt. Dann wäre aber das kontingente Objekt weder wahr noch nicht wahr, was dem Kontradiktionsprinzip widerstreitet.

Wie sich Gillius den Beweis *ex summa eius perfectione*[41]) gegen eine Indifferenz Gottes denkt, ist aus dem vorliegenden Werk nicht zu erraten. Jedenfalls dürfte ein Beweis aus dem Begriff des *actus purus* unmöglich sein. Denn wenn dieser auch die allseitige Bestimmtheit Gottes besagt, so fügen eben die *terminationes ad extra* zu Gott keine Bestimmtheit hinzu, so daß also auch ihr Fehlen kein Mangel an Bestimmtheit ist. Ebensowenig wird der Grund ausschlaggebend sein, daß Gott im Fall der Indifferenz das zukünftige Sein der Geschöpfe nicht vorauswüßte. Denn sosehr diese Folgerung auch der Offenbarung zuwiderläuft, so wäre rein vernunftgemäß kaum nachzuweisen, daß es für das göttliche Wissen eine Unvollkommenheit ist, eine Wahrheit nicht zu erkennen, die noch keine ist, wie oben gezeigt wurde.

Nimmt man also, wie es seit Suarez ziemlich allgemein geschieht, die Freiheit Gottes als den subsistierenden göttlichen Akt, der aus sich indifferent gegenüber dem Objekt und seinem Gegenteil ist, so bleibt unter den verschiedenen Wegen, die zum Beweis der moralischen Unveränderlichkeit Gottes versucht wurden, wohl kein anderer gangbar als der des Gillius, die Analyse des freien göttlichen Aktes.

[41]) n. 8.

Hippolyt von Rom als Zeuge für den Ausdruck θεοτόκος

Von Hugo Rahner S. J. — Innsbruck

Man betrachtete bisher als die früheste, wenn auch nur indirekte Bezeugung des Ausdrucks θεοτόκος einen Hinweis in der Kirchengeschichte des Sokrates, der sagt, Origenes habe im ersten Buch seines Römerbriefkommentars weitläufig diesen Ehrentitel der heiligen Jungfrau verteidigt[1]). Es ist aber bis heute strittig, ob Origenes dabei nur die Würde der Gottesmutter als solcher oder auch den eigentlichen Ausdruck θεοτόκος verteidigte[2]). In der allerdings sehr freien lateinischen Übersetzung des Kommentars und in den erhaltenen Fragmenten aus griechischen Katenen ist jedenfalls von dem Ausdruck nichts zu finden[3]). Die Frage muß offen bleiben und wir mußten uns bisher damit begnügen, aus dem wie selbstverständlichen Gebrauch des Ausdrucks am Anfang des 4. Jahrhunderts auf eine (wenn auch zufällig literarisch nicht bezeugbare) weitere Verbreitung bereits im 3. Jahrhundert zu schließen[4]).

---

[1]) Sokrates, Hist. eccl. VII, 32 (PG 67, 812B): καὶ Ὠριγένης δὲ ἐν τῷ πρώτῳ τόμῳ τῶν εἰς τὴν πρὸς Ῥωμαίους τοῦ ἀποστόλου ἐπιστολὴν ἑρμηνεύων πῶς θεοτόκος λέγεται πλατέως ἐξήτασε.

[2]) Dafür sprechen sich neuerdings aus: E. Krebs, Gottesgebärerin, Köln 1931, S. 12f. — B. Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik I[8], Freiburg 1932, S. 421. — F. Diekamp, Katholische Dogmatik II[6], Münster 1930, S. 350. — Dagegen (mit guten Gründen): E. Dublanchy im Dictionnaire de théologie catholique IX, Paris 1926, Sp. 2350f.

[3]) Vgl. PG 14, 831ff. — Zu den griechischen Fragmenten aus dem Römerbriefkommentar des Origenes vgl. O. Bardenhewer, Gesch. d. altk. Lit. II[2], S. 148f. — In den Fragmenten aus den Lukashomilien wird Maria zwar zweimal θεοτόκος genannt: GCS Origenes IX, Rauer, S. 44, Z. 10 u. S. 50, Z. 9 (vgl. ebd. S. 67 im Apparat zu Z. 7 u. S. 117 zu Z. 13). Aber die Echtheit dieser Fragmente ist unseres Erachtens zweifelhaft, wie später eingehender dargelegt werden soll.

[4]) Wie das etwa bereits Cyrill von Alexandrien getan hat, der sich ausdrücklich auf das Zeugnis der alten Väter beruft: vgl. De recta fide ad reginas 9 (Schwartz, Acta Conc. oecum. I, 1,5. Leipzig 1927, S. 65, Z. 17; PG 76, 1209A). — Nachdem auch die Bezeugung durch den Alexandriner Pierius aus den Jahren um 290 als nicht echt wegfällt (vgl. C. de Boor, Neue Fragmente des Papias, Hegesippus und Pierius [Texte und Unters. 5,2], Leipzig 1889, S. 181), waren wir bisher nur auf einen solchen indirekten Schluß angewiesen.

Ein erst im Jahre 1911 veröffentlichter griechischer Text aus der Schrift des Hippolyt von Rom über die Segnungen Jakobs enthält zwar den Ausdruck θεοτόκος, allein der Satz, der diese Bezeugung bringt, wurde von O. Bardenhewer in einer kurzen Anmerkung als unecht gestrichen: „Wahrscheinlich ist jedoch das betreffende Sätzchen als Interpolation zu streichen“[5]).

Es ist jedoch unseres Erachtens nicht nötig, ja nicht einmal gestattet, auf diese so alte und deshalb so kostbare Bezeugung zu verzichten. Die Gründe dafür mögen hier kurz dargelegt werden.

Der einzige Grund, der von Bardenhewer für die Unechtheit angeführt wird, ist der, daß das Sätzchen in der georgischen Übersetzung dieser Schrift Hippolyts nicht vorkomme.

Das Buch Εἰς τὰς εὐλογήσεις τοῦ Ἰακώβ wurde zum erstenmal bekannt durch eine deutsche Übersetzung, die N. Bonwetsch aus der russischen Übertragung des georgisch auf uns gekommenen Werkes machte, wobei die georgische Übersetzung wiederum nur eine Übertragung aus dem Armenischen ist und die armenische Übersetzung endlich wahrscheinlich aus dem griechischen Original floß[6]). Schon daraus ersieht man, daß es nicht angeht, aus diesem deutschen Text von Bonwetsch etwas für die Textgestaltung des griechischen Originals zu entnehmen — des Originals, das erst im Jahre 1911 von C. Diobouniotis in einer Handschrift des Meteoronklosters aufgefunden wurde[7]). So lange also der in einer Handschrift der Venediger Mechitaristen ruhende armenische Text[8]) nicht zugänglich ist, wird man unbedingt an der Textgestalt der griechischen Handschrift festhalten müssen.

Daß diese besser erhalten ist als die georgische Übersetzung und viel mehr Hippolyts geistreiche Art der exegetischen Allegorese bewahrt hat, wird sich gleich zeigen. Aber auch rein paläographisch ist der Text vertrauenswürdig — weil der Abschreiber des zehnten Jahrhunderts, dem wir die Handschrift von Meteoron verdanken, ganz unwissend war und mechanisch abschrieb[9]). Das bewahrt jedenfalls vor der Ausflucht, daß der Ausdruck θεοτόκος an der betreffenden Stelle etwa auf die Rechnung des byzantinischen Mönches, der den Codex schrieb, zu setzen sei.

Nun zum eigentlichen Nachweis, daß der Satz nicht interpoliert sein kann, sondern vortrefflich in den Zusammenhang paßt, ja aus der Theologie des Hippolyt gut zu belegen ist.

Die beiden Textgestaltungen, der georgische und der griechische, lauten so:

---

[5]) Gesch. d. altk. Lit. II², S. 608, Anm. 1. — So urteilte auch bezüglich der in der früheren Literatur, etwa bei M. Scheeben, Dogmatik III, Freiburg 1882, S. 490, Anm. 1, üblichen „Zitate“ aus Hippolyt V. Schweitzer, Das Alter des Titels θεοτόκος: Der Katholik 83 (1903) S. 109: „Das Wort läßt sich bei Hippolyt nicht nachweisen.“ Das ist richtig mit bezug auf das angebliche Zitat des Georgios Synkellos aus dem Danielkommentar Hippolyts; vgl. jetzt GCS Hippolyt I, 1, Bonwetsch, S. 21, Anm. zu Z. 28.

[6]) N. Bonwetsch, Drei georgisch erhaltene Schriften von Hippolytus (Texte und Unters. 26, 1), Leipzig 1904.

[7]) C. Diobouniotis und N. Beis, Hippolyts Schrift über die Segnungen Jakobs (Texte und Unters. 38, 1), Leipzig 1911.

[8]) Ebd. S. 2. [9]) Ebd. S. 9.

Georgischer Text [10]):

Jetzt, wo aber wird das Gesagte erfüllt: „Werden wir jetzt etwa, ich und deine Mutter und deine Brüder, kommen und vor dir niederfallen?“ Vielmehr als die zwölf seligen Apostel mit Joseph und mit Maria auf den Ölberg stiegen und vor Christus niederfielen — da Judas nicht mit ihnen war und Joseph nicht selbst Christus war — damit mit dem in Ägypten Geschehenen dies übereinkomme. Aber dies mußte sich ähnlich erfüllen, da ein Vorbild vorhanden war, das im voraus durch Joseph erschienen war.

Tritt hin in die Mitte, o Wahrheit und Auslegerin des Himmlischen! Denn was durch ihn den seligen Propheten verkündet wurde, soll er zum anderen Mal offenbaren. Aber durchaus nicht geht die Schrift an Joseph vorüber, damit dies nicht unerklärt bleibe, weil er war der Ausleger der verborgenen Ratschläge seines Vaters.

Griechischer Text [11]):

ποῦ οὖν πληροῦται τὸ εἰρημένον, τὸ „ἀρά γε ἐλθόντες ἐγὼ καὶ ἡ μήτηρ σου καὶ οἱ ἀδελφοί σου προσκυνήσωμέν σοι ἐπὶ τῆς γῆς“;
ἀλλ' ἢ ὅτε οἱ μακάριοι ἀποστόλοι ἅμα Ἰωσὴφ καὶ Μαρίᾳ ἐλθόντες ἐν τῷ ὄρει τῶν ἐλαιῶν προσεκύνησαν τὸν Χριστόν; Ἰούδας μετ' αὐτῶν οὐκ ἦν, οὐδὲ γὰρ ὁ Ἰωσὴφ αὐτὸς Χριστὸς ἦν, ἵνα ἐν Αἰγύπτῳ τοῦτο γεγενῆσθαι νομισθῇ, ἀλλὰ ἦν τύπος τοῦ μέλλοντος παραδειγνυμένου διὰ Ἰωσήφ.

καὶ βλέπε μοι τὸ παράδοξον, Ἰωσὴφ ἐν τῇ παλαιᾷ τύπος διὰ τῶν ἐνυπνίων χρηματίζεται, ἐνταῦθα Ἰωσὴφ τὴν Μαρίαν μνηστεύεται καὶ μάρτυς ἀληθινὸς τῆς θεοτόκου γίνεται.
παρέστω τοίνυν ὁ ἀληθινὸς καὶ ἐπουράνιος Ἰωσὴφ ἑρμηνεύς, ἵνα τὰ δι' αὐτοῦ κηρυχθέντα ὑπὸ τῶν μακαρίων προφητῶν αὐτὸς πάλιν ἑρμηνεύων φανῇ.
οὐδὲ γὰρ παρεσιώπησεν ἡ γραφὴ ἐπὶ τοῦ Ἰωσήφ, ἀλλὰ ἑρμηνέα τοῦτον ἀνέφηνεν· αὐτὸς γὰρ ἦν ἑρμηνεὺς τῶν τοῦ πατρὸς ἀποκρύφων μυστηρίων.

Wir übersetzen diesen griechischen Text so:

„Wo also wird das Wort erfüllt: ‚Also sollen wohl wir, ich und deine Mutter und deine Brüder, kommen und uns anbetend neigen vor dir auf die Erde‘?[12]). Wo, wenn nicht damals, als die seligen Apostel zusammen mit Joseph und Maria auf den Ölberg kamen und anbetend vor Christus niederfielen?[13]). Judas aber war nicht bei ihnen. Und keineswegs war Joseph selber Christus[14]), so daß man

[10]) Texte und Unters. 26, 1, S. 3, Z. 7—21.

[11]) Texte und Unters. 38, 1, S. 12, Z. 25 — S. 13, Z. 12.

[12]) Gen 37,10 LXX: ἀρά γε ἐλθόντες ἐλευσόμεθα ἐγώ τε καὶ ἡ μήτηρ σου... προσκυνῆσαί σε ἐπὶ τὴν γῆν.

[13]) Vgl. Lk 24,52: καὶ αὐτοὶ προσκυνήσαντες αὐτόν. — Daß Joseph und Maria bei der Himmelfahrt zugegen waren, ist (besonders was Joseph betrifft) eine Ansicht, die hier bei Hippolyt zum erstenmal auftaucht. Bekanntlich lassen sonst alle Apokryphen Joseph vor dem Beginn des öffentlichen Lebens Jesu sterben. Vgl. die koptische Historia Josephi (C. Tischendorff, Evangelia apocrypha², Leipzig 1876, S. 122ff.). Vgl. zu den übrigen Josephserzählungen aus den Apokryphen E. Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen², Tübingen 1924, S. 109f.

[14]) Ein rätselhaftes Wort, das verschiedene Erklärungsversuche nahelegt. Hippolyt hatte schon vorher gesagt, der Logos sei bereits in Joseph (wie auch in den anderen typischen Gestalten des Alten Testaments) auf Erden gewandelt: εἰ μὴ δυνάμει προεώρων τὸν ἐν αὐτῷ πολιτευόμενον Λόγον, S. 12, Z. 4. Das ist eine bei den Apologeten sehr verbreitete Lehre, die bei Hippolyt noch öfters auftaucht. Insofern ist also Joseph trotz der Einwohnung des Logos nicht „selbst

etwa meinen könnte, dies habe sich in Ägypten erfüllt, sondern er war Typus des Kommenden[15]), der durch Joseph vorausbedeutet wurde. Ja, schau mir das auffallend Wunderbare: Joseph ist in der alten (Schrift) auch durch seine Traumgesichte als Typus dargestellt worden. Daher hat Joseph Maria als Braut zu sich genommen[16]) und wird so vollgültiger Zeuge der Gottesgebärerin. Und nun möge uns zugegen sein der wahre und himmlische ‚Joseph', der Ausleger der Geheimnisse, auf daß er nun wiederum erscheine als der Ausleger der durch ihn von den seligen Propheten verkündeten Mysterien."

Man sieht auf den ersten Blick, daß sich dieses ohnehin schwierige Stück in der georgischen Übersetzung in fast sinnlos gewordenem schlechten Zustand befindet. Der griechische Text ist dagegen gut verständlich zu machen — wenn man sich die Mühe gibt, sich in die verschlungene Denkweise der Exegese Hippolyts hineinzudenken.

Der ganze einleitende Abschnitt des Werkchens über die Jakobssegnungen behandelt das Geschick des ägyptischen Joseph in seiner auf den kommenden Erlöser deutenden Typik. Um diese geheimnisvolle Vorbedeutung zu erkennen, ruft Hippolyt bereits am Anfang den Logos an, der deswegen Mensch wurde, um uns die von ihm im Alten Testament vorgebildeten Mysterien zu eröffnen: παρέστω τοίνυν ἡμῖν αὐτὸς ὁ Λόγος ἑρμηνεὺς τῶν ἑαυτοῦ μυστηρίων γινόμενος, ἵνα καὶ τὰ τοῦ Ἰωσὴφ ὁράματα τοῖς πιστεύουσιν φανερῶσαι δυνηθῇ[17]). So untersucht er nun die Traumgesichte des Joseph — denn Joseph wird von seinen Brüdern nicht ohne tiefe Bedeutung „Träumer" genannt, weil so seine typische Bedeutung auf den kommenden Logos angezeigt wird[18]). Hippolyt meint, der Traum Josephs von den sich vor ihm neigenden Gestirnen könne deshalb nicht schon in Josephs Geschichte selbst seine Erfüllung ge-

---

Christus". Dabei spielt jedenfalls die Bedeutung „χριστός" eine Rolle; denn Joseph ist mit Vorzug der mit dem Geistlogos „Gesalbte", weil von ihm gesagt wird (Gen 41,38): μὴ εὑρήσομεν ἄνθρωπον τοιοῦτον ὃς ἔχει πνεῦμα θεοῦ ἐν αὐτῷ. — Hinzu kommt noch, daß dieses Wort wohl eine Anspielung auf den Titel ist, den Joseph vom Pharao erhielt, und der in der LXX mit Ψονθομφανήχ gegeben wird — ein Wort, das nicht etwa erst durch Hieronymus (vgl. PL 23, 998 C), sondern auch früher schon mit „Heiland der Welt", ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου übersetzt wurde. Vgl. Brooke und Mac Lean, The Old Testament in Greek I, Cambridge 1917, S. 120, wo dies durch ein altes griechisches Scholion erwiesen ist. — Jedenfalls erhellt gerade hier, welche Bedeutung man in der allegorisierenden Theologie der Typik des Joseph beilegte. Vgl. auch Hippolyts Kommentar zum Hohenlied (Texte und Unters. 23,2, Leipzig 1903, S. 20 Z. 6f.; S. 21, Z. 21, 23, 27), wo von Salomon gesagt wird, der Logos habe in ihm gewohnt, er sei „nicht ohne Teil an Gott" gewesen: „aber nicht, daß er selbst Christus war", „die Weisheit selbst war er nicht".

[15]) Vgl. Röm 5,14: τύπος τοῦ μέλλοντος. Die Textgestaltung der LXX legte den Gedanken nahe, den Traum bereits in der Begegnung des Joseph mit seinen Brüdern erfüllt zu sehen. Vgl. Gen 42,6 LXX: ἐλθόντες οἱ ἀδελφοὶ Ἰωσὴφ προσεκύνησαν αὐτῷ ἐπὶ πρόσωπον ἐπὶ τῆς γῆς. Vgl. auch Gen 43,26; 44,14.

[16]) Vgl. Lk 1,27: πρὸς παρθένον ἐμνηστευμένην ἀνδρὶ ᾧ ὄνομα Ἰωσήφ.

[17]) S. 11, Z. 18 und S. 12, Z, 1f.

[18]) S. 12, Z. 2—4: οὐδὲ μάτην τοῦτον ὁραματιστὴν ἐκάλουν οἱ ἀδελφοὶ εἰ μὴ δυνάμει προεώρων τὸν ἐν αὐτῷ πολιτευόμενον Λόγον.

funden haben, sondern erst im irdischen Leben des menschgewordenen Logos. In ganz eigenartiger Exegese will er das nun erfüllt sehen in jener Stunde, als die elf Apostel zusammen mit Maria und (gerade hier ist das Seltsame dieser Interpretation, die dann ihre Geschichte gehabt hat)[19]) Joseph Christus vor der Himmelfahrt anbeteten.

Als Beweis dafür dient Hippolyt der Hinweis darauf, daß ja die Apostel elf waren, also die elf Sterne darstellten, weil Judas nicht mehr dabei war. Sonne und Mond aber sind Vater und Mutter, also Joseph und Maria. Einem etwaigen Einwand, der Traum habe sich ja doch bereits in Ägypten erfüllt, als die elf Brüder vor Joseph niederfielen, wird entgegengehalten: Joseph war nicht selbst Christus sondern einzig nur Typus des Kommenden. Hier nun fügt sich der Satz ein, auf den es uns ankommt; die Sinnverbindung mit dem unmittelbar Vorhergehenden ist klar: Joseph ist so wenig selbst „Christus", so sehr nur Typus, daß auch seine vorher schon ausdrücklich hervorgehobene Eigenschaft als „Träumer" in einem geheimnisvollen Zusammenhang mit dem kommenden Logos steht. Denn auch Joseph, der Bräutigam der Jungfrau Maria, hatte ein „Traumgesicht", des Inhalts, daß ihm der Engel kündete, das aus der Jungfrau Geborene sei „vom Heiligen Geist"[20]). So wurde Joseph eben durch seinen Traum der erste, der um die geistgewirkte Geburt des Logos wußte — und damit zum vollgültigen Zeugen der Gottesgebärerin.

Mit dieser Zwischenbemerkung erklärt also Hippolyt, was er eingangs angedeutet hat: daß Joseph der Traumseher eine typische Bedeutung auf den Logos hin habe. Somit ist es unmöglich, den Satz aus dem Zusammenhang herauszureißen. Es schließt sich deshalb auch der folgende Satz nun ohne Fuge an: Hippolyt wiederholt die am Anfang schon einmal ausgesprochene Bitte an den Logos, den einzigen und himmlischen „Ἰωσὴφ ἑρμηνεύς", er möge seine bei den seligen Propheten niedergelegten Mysterien uns erschließen — eine Exegese, die durch die Worte der Septuaginta noch nähergelegt wird, da der ägyptische Joseph die Geheimnisse seiner Brüder verstand, weil ein „ἑρμηνεύς" zwischen ihnen war[21]).

Somit ist schon inhaltlich ein Herausreißen des Satzes nicht möglich. Aber auch rein stilistisch paßt der Satz vortrefflich in den ganzen Zusam-

[19]) Von Hippolyt hat Ambrosius unmittelbar diese Ansicht übernommen: De Joseph 2,8 (CSEL 32,2, Schenkl, S. 76, Z. 10ff.): *quis est ille quem parentes et fratres adoraverunt super terram nisi Christus Jesus, quando eum Joseph et mater cum discipulis adorabant, deum verum in illo corpore confitentes, de quo solum dictum est: laudate eum sol et luna.* Der gleiche Gedanke auch in den Ennar. in Ps. 43,16 (PL 14, 1098 A). Zu dieser Exegese von *sol* und *luna* als Vater und Mutter vgl. auch Josephus Flavius, Antiqu. Jud. II, 2, 3, 15 (Niese I, S. 86, Z. 3f.). — Von hier aus ist dann wohl die auch sonst bei Ambrosius bezeugte Ansicht zu erklären, daß Joseph noch den Kreuztod Jesu erlebt habe. Vgl. Lukaskommentar II, 4 (CSEL 32,4, Schenkl, S. 43, Z. 9ff.) und Instit. virg. 6 (PL 16, 316f.). — Aus Ambrosius schreibt dann der unbekannte Prediger ab, dessen Homilie Augustin zugeschrieben wurde, vgl. PL 39, 1766 A.

[20]) Mt 1,20; 21.

[21]) Gen 42,23 LXX: ὁ γὰρ ἑρμηνευτὴς ἀνὰ μέσον αὐτῶν ἦν.

menhang. Die Schrift ist jedenfalls aus Homilien entstanden. Das zeigt noch deutlich greifbar der lebhafte Stil, der auch für viele andere Werke Hippolyts, besonders für den Hoheliedkommentar, so bezeichnend ist. Durch das ganze Büchlein hindurch sind Ausrufe und Fragen verteilt. Das ständig wiederkehrende πῶς, Ausrufe wie ἀλλ' ἐρεῖς[22]) oder μάθε[23]) oder ἰδού[24]) zeigen das deutlich — und hierher gehört auch die unseren Satz einführende Aufforderung: καὶ βλέπε μοι. Ein Interpolator hätte wohl eine trockene Bemerkung hinzugefügt, niemals einen derartigen Ausruf.

Wichtiger jedoch, und unseres Erachtens durchschlagend für die Echtheit des Satzes ist die Übereinstimmung mit der mariologischen Doktrin des Hippolyt, wie sie gerade in dem Büchlein über die Jakobssegnungen wunderschön niedergelegt ist.

Hippolyts theologischer Mittelpunkt ist der Logos, das fleischgewordene Wort. Daß dieser ewige, aus dem Herzen des Vaters geborene Logos aus einer Jungfrau unser Fleisch angenommen hat — das ist ihm das schlechthin Wunderbare. Darum ist ihm auch der Mensch Jesus Christus immer der Logos. Darum nimmt die Jungfrau, die dem Logos Fleisch gab, eine so hervorragende Stellung in seiner Theologie ein, darin ist er der echte Schüler des klassischen Mariologen Irenäus. Der Gottessohn ist bei Hippolyt stets der „aus Geist und Jungfrau Geborene"[25]): aus dem Pneuma, weil er vor aller Ewigkeit aus dem Herzen des Vaters hervorging, aus der Jungfrau, weil eine Jungfrau gewürdigt wurde, „Logosträgerin" zu werden, den Logos im Schoß zu tragen[26]). Darauf deuten deshalb alle Geheimnisse des Alten Testamentes hin — und dieser Gedanke ist es, der ihn nun auch in der Erklärung der Jakobssegnungen vollkommen beherrscht. Darum deutet das Wort aus der Segnung von Juda: ἐκ βλαστοῦ ἀνέβης[27]), auf den Sproß der Jungfrau hin: ἵνα τὴν κατὰ σάρκα γέννησιν τοῦ Χριστοῦ δείξῃ, ὃς ἐν κοιλίᾳ

[22]) S. 31, Z. 14. 24, [23]) S. 31, Z. 16.

[24]) S. 13, Z. 16. — Vgl. auch die lebhaften Fragen und Ausrufe S. 20, Z. 23; S. 23, Z. 17; S. 28, Z. 20. — Und im Hohenliedkommentar (Texte und Unters. 23, 2, S. 31, Z. 22): „O Menschen, schaut doch!" — N. Bonwetsch hat ganz gleiche Zeugnisse gesammelt für den auch aus Homilien entstandenen Danielkommentar, wo genau wie hier Ausrufe wie ἴδε νῦν, ὅρα und ähnliche in Fülle gebraucht werden; vgl. Texte und Unters. 16,2, Leipzig 1897, S. 5f.

[25]) Vgl. dazu die Schrift Adv. Noetum 4 (PG 10, 809A): ὅτι ὄντως μυστήριον οἰκονομίας ἐκ πνεύματος ἁγίου ἦν οὗτος ὁ Λόγος καὶ παρθένου ἕνα υἱὸν θεοῦ ἀπεργασάμενος. — Ebd. 17 (PG 10, 828A): καὶ παρὼν ἐφανέρωσεν ἑαυτὸν ἐκ παρθένου καὶ ἁγίου πνεύματος καινὸς ἄνθρωπος γενόμενος.

[26]) Segnungen Jakobs 27 (S. 41, Z. 24. 27): ἦν γὰρ ὁ Λόγος ἐκ καρδίας πατρὸς... ἐκ μήτρας πατρὸς γενόμενος... ἦν δὲ τὸ κατὰ σάρκα ἐκ παρθενικῆς μήτρας κυοφορούμενος. De Antichr. 26 (GCS Hippolyt I, 2, Achelis, S. 18, Z. 21ff.). — Ebd. 45 (Achelis S. 28, Z. 23f.): ἐνορῶν τὸν ἐν κοιλίᾳ παρθένου συνειλημμένον θεοῦ Λόγον.

Fragment 19 in Psalm. (GCS Hippolyt I, 2, Achelis, S. 147, Z. 3ff.): ὁ δὲ κύριος ἀναμάρτητος ἦν ἐκ τῶν ἀσήπτων ξύλων, τὸ κατ' ἄνθρωπον, τοῦτ' ἐστιν ἐκ τῆς παρθένου καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος...

[27]) Gen 49,9 LXX: ἐκ βλαστοῦ, υἱέ μου, ἀνέβης.

παρθένου ἐκ πνεύματος ἁγίου σαρκωθεὶς ἐβλάστησεν ἐν αὐτῇ [28]). Denn durch Maria hat der Logos aus dem Stamm des Juda Fleisch angenommen. Weil aber vor allen Söhnen Jakobs Joseph am meisten den kommenden Logos vorbildete, so weisen auch seine Segnungen am deutlichsten auf die Geburt des Logos aus der Jungfrau hin [29]). Das Wort aus dem Segen Josephs: καὶ μήτρας εὐλογίας πατρός σου καὶ μητρός σου [30]), deutet, weil es den „Mutterschoß" des Vaters und der Mutter erwähnt, auf die Geburt des Logos aus dem mütterlichen Herzen des Vaters und auf die Geburt aus der Jungfrau hin, in deren Schoß der Logos getragen wurde: ἵνα διὰ τοῦ ῥητοῦ μηνύσῃ τὴν Μαρίαν, δι' ἧς μήτρας ἐκυοφορήθη ὁ Λόγος [31]).

Mit dieser Lehre von Maria als „Logosträgerin", steht Hippolyt durchaus im Zusammenhang mit der altchristlichen Tradition, die über Irenäus zu Ignatius von Antiochien geht [32]). Diese Lehre ist es aber auch, die uns den hier untersuchten Text erst ganz verstehen läßt.

Hippolyts theologischer Lieblingsgedanke ist am deutlichsten in dem Satz ausgesprochen, den der Engel im Traum Joseph mitteilte: τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκ πνεύματός ἐστιν ἁγίου [33]). Daran erinnert er sich nun, wenn er von „Joseph" spricht. Weil er der Meinung war, Joseph sei bei der Himmelfahrt Jesu gegenwärtig gewesen, fällt ihm auch das andere aus Josephs Leben ein, die Traumgeschichte, in der sich so wunderbar erfüllte, was durch den „Träumer" aus dem Alten Testament vorgedeutet worden war: durch einen Traum ist ein Joseph Vorbild des fleischgewordenen Logos geworden —

---

[28]) Segn. Jak. 16 (S. 32, Z. 20ff.).

[29]) Vgl. ebd. 26 (S. 40, Z. 6ff.): Joseph war „υἱὸς γήρως" (Gen 37,3 LXX), das bedeutet, daß γηράσκοντι γὰρ ἤδη τῷ κόσμῳ... ἐπιφανεὶς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ καὶ ἐκ παρθένου γεννηθεὶς υἱὸς γήρως ἀπεδείχθη τῷ πατρὶ πρὸ τῶν αἰώνων ἀεὶ συνὼν τῷ θεῷ. Ebenso kurz vorher (S. 39, Z. 21ff.): τὸν μὲν Ἰωσὴφ παρὰ πάντας τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ πλουσίως εὐλόγησεν, ἅτε διενορῶν τὰ δι' αὐτοῦ προεικονιζόμενα εἰς Χριστὸν μυστήρια. Vgl. dazu wiederum den ausschreibenden Ambrosius, De Patriarchis 11,47 (CSEL 32,2, Schenkl, S. 150, Z. 17ff): *quae causa est quod super omnes filios uberius Joseph filium prosecutus est pater nisi quia in eo praefigurantia Christi videbat mysteria?* — Vgl. Ambrosius, Apol. David I, 3,12 (CSEL 32,2, S. 307, Z. 8): *Joseph evidens dominicae incarnationis expressit indicium.*

[30]) Gen 49,25; 26 LXX.

[31]) Segn. Jak. 27 (S. 41, Z. 20f.). — Vgl. genau den gleichen Ausdruck schon bei Ignatius von Antiochien, Eph. 18,2 (Funk-Bihlmeyer S. 87, Z. 21): ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας. — Nachher bei Hippolyt (S. 41, Z. 28) ἐκ παρθενικῆς μήτρας κυοφορούμενος. — Vgl. auch Hippolyt, Hoheliedkommentar (Texte und Unters. 23,2 S. 31, Z. 11f): „Aus David und aus dem Herzen des Vaters ging hervor durch Geburt der Sohn."

[32]) Eine genauere Darstellung dieser Gedanken, die dann für die Theologie von der Kirche wichtig wurden, weil Maria die „Logosträgerin" zum Typus der den Logos tragenden und gebärenden Kirche wurde, wird in einer demnächst erscheinenden Arbeit über die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Gottes im Herzen des Gläubigen gegeben werden.

[33]) Mt 1,20.

durch einen Traum ist ein anderer Joseph Zeuge der Logosgeburt aus der Jungfrau, Zeuge der Gottesmutterwürde Marias geworden. Das wollte Hippolyt in dem kurzen Zwischensatz eben andeuten. So echt im Sinne Hippolyts konnte ein Interpolator weder denken noch schreiben. Deshalb kann man diesen Satz nicht als unecht ansehen. Hippolyt ist somit der erste, soweit unsere Quellenkenntnis reicht, der Maria θεοτόκος genannt hat.

Mit dieser Feststellung ist nun schließlich auch die Möglichkeit gegeben, einen anderen Text aus Hippolyt zu interpretieren und wahrscheinlich noch eine zweite Bezeugung für das Wort θεοτόκος zu gewinnen.

In seinem Kommentar zum Hohenlied gibt Hippolyt eine ausführliche, für seine oben bereits erwähnte exegetische Auffassung des gesamten Alten Testaments als einer Vorbereitung der Geburt des Logos aus der Jungfrau geradezu typische Unterweisung[34]). Anschließend an das Wort: „Ausgegossenes Salböl ist dein Name," wird gezeigt, wie das Salböl des Vaters, der ‚Χριστός', erst dann für uns Menschen zu duften begann, als der Logos aus dem Herzen des Vaters heraustrat und sich den Menschen offenbarte. Dann durchgeht Hippolyt die großen Typen des Alten Bundes, um zu zeigen, wie sie alle an der Salbung des Logos teilhatten — bis hinauf zu Joseph und Maria: bezeichnenderweise stehen sie auch hier zusammen, genau wie in unserem Satz aus den Segnungen Jakobs. Es heißt da[35]):

„Nach dieser Salbe verlangend ward der selige Joseph ein Ratgeber Gottes[36]). Die selige Jungfrau Maria, die nach dieser Salbe verlangte, empfing in ihrem Leib das Wort."

So der Text nach der georgischen Übersetzung. In einem syrischen Fragment der gleichen Stelle, das Bonwetsch bereits früher veröffentlicht hatte, ist jedoch der Text so wiedergegeben[37]):

„Als dieser Aromen Joseph begehrt hatte, ward er Ratgeber Gottes. Mit diesen gesalbt empfing die Jungfrau Maria die Gottgebärerin in ihrem Leib das Wort."

Nach all dem, was oben von der Mariologie des Hippolyt gesagt wurde, ist es nicht zu gewagt, wenn wir auch diesen Text aus der syrischen Handschrift als echtes Zeugnis des Hippolyt ansehen, trotzdem der georgische Text des Kommentars diese Bezeichnung nicht enthält. Daß die georgische

---

[34]) N. Bonwetsch, Hippolyts Kommentar zum Hohenlied (Texte u. Unters. 23.2), Leipzig 1903, S. 26ff.

[35]) Ebd. S. 32, Z. 26f.; S. 33, Z. 1ff.

[36]) Es ist der gleiche Gedanke wie in unserem Text aus den Segnungen Jakobs: Joseph ist Zeuge, Ratgeber, „Sohn des Rates", wie es in einer anderen Version heißt (vgl. Bonwetsch, TU 23,2, S. 33): Joseph ist eben durch die göttliche Mitteilung der Logosgeburt im Traum Mitwisser des göttlichen Geheimnisses geworden; deshalb ist er σύμβουλος θεοῦ, in Anspielung an Röm 11,34 und Js 40,13. Vgl. auch Hoheliedkommentar (Texte und Unters. 23,2, S. 78, Z. 4f.), wo Joseph und die Jungfrau Maria ebenfalls zusammen genannt werden. — Auch von hier aus erhellt also die Echtheit des von Bardenhewer abgelehnten Satzes.

[37]) Vgl. GCS Hippolyt I, 1, Bonwetsch. S. 359, Z. 9ff. — Es ist ein Text aus dem syrischen Cod. Brit. Mus. Add. 12.144, Bl. 58r und aus dem Cod. syr. 103, Bl. 179 der Vatikanischen Bibliothek.

Überlieferung nicht ohne weiteres den besseren Text bietet, sahen wir ja an der Auslassung des wichtigen Satzes in den Segnungen Jakobs. Jedenfalls aber ist der Inhalt der Stelle durchaus im Sinne jener theologischen Anschauungen, wie sie in der Schrift von den Segnungen Jakobs ausgesprochen werden. Der Logos ist der süße Duft, den das kostbare Gefäß, das Herz des Vaters, ausströmte, damals, als der Logos Fleisch annahm aus der Jungfrau, die wir Gottesgebärerin nennen[38]).

Somit bleibt als Ergebnis dieser Ausführungen bestehen: Hippolyt von Rom bezeugt in den Jahren um 220 den Ehrentitel der heiligen Jungfrau Θεοτόκος.

Neue Studien zur sixtinischen Vulgatabulle

Von Carl A. Kneller S. J. — München

Zur Geschichte der sixtinischen Vulgatabulle haben wir schon vor zehn Jahren eine Reihe von kleinen Beiträgen geliefert[1]). Sie waren als Ergänzungen zur ausführlicheren Behandlung der bezüglichen Fragen durch andere gedacht, einzelne Punkte sollten herausgegriffen und klarer beleuchtet werden. Nach erneuter Beschäftigung mit dem Gegenstand sehen wir, daß auch jetzt noch nicht wenig Neues über manches in der Frage sich sagen läßt; es soll hier vorgelegt werden.

Bekanntlich sahen die Zeitgenossen Sixtus' V in der Bulle eine Schwierigkeit gegen die päpstliche Unfehlbarkeit. Namentlich an der Universität Ingolstadt suchte man der Schwierigkeit solange durch theologische Erwägungen Herr zu werden, bis unbestimmte Gerüchte laut wurden, daß mit der Veröffentlichung der sixtinischen Bulle nicht alles in Ordnung sei. Die Frage wird jetzt auf das geschichtliche Gebiet hinübergespielt. Der bekannte Theolog Adam Tanner wandte sich nach Rom an die oberste Leitung des Jesuitenordens, damit sie die Sache untersuchen lasse. Der Ordensgeneral Aquaviva versprach am 29. Mai 1610, die Untersuchung in die Wege zu leiten und sein Assistent Alber übersandte am 28. August und 4. September Aufschluß über deren Ergebnis. Es sei durchaus sicher, schrieb er, daß eine rechtskräftige Veröffentlichung der Bulle nicht stattfand. Was im besondern den Kursorenvermerk unter der Bulle angeht, nach dem sie veröffentlicht wurde, so habe der bekannte Moralist Azor in öffentlicher Disputation zu

[38]) Segn. Jak. 16 (S. 32, Z. 23 ff.): ἐβλάστησεν ἐν αὐτῇ καὶ ὡς ἄνθος καὶ ὀσμὴ εὐωδίας εἰς κόσμον προελθὼν ἐφανερώθη. — Hoheliedkommentar (S. 27, Z. 10 ff.): „Denn es ward aufgetan das Gefäß der Freude, der Mund des Vaters, und von ihm kommend läßt der köstliche Logos den Duft herabsteigen vom Himmel." — Vgl. dazu das Echo bei Ambrosius, De virginitate 11,63. 65 (PL 16, 282 BC.): *aperuit os pater dicens... descendit filius, repleta sunt omnia novo odore Verbi; eructavit cor Patris Verbum bonum, fragravit filius, Spiritus Sanctus exhalavit atque per omnium se corda diffudit... hoc unguento uncta est Maria et virgo concepit, virgo peperit bonum odorem Dei filium.*

[1]) Diese Zeitschrift 1922—1928.

Rom erklärt, er sei im voraus angebracht worden, um den Druck nicht zu verzögern, der Vermerk habe also keine rechtliche Gültigkeit.

Wir gehen im folgenden auf dogmatische Erwägungen nicht ein, sondern beschränken uns auf die geschichtliche Frage, ob die Vulgatabulle als rechtskräftig veröffentlicht gelten kann.

I. Die Nichtveröffentlichung der Bulle

1. Die Vulgatabulle in England. Ein weiteres Zeugnis für Azors Disputation

Es ist bekannt, daß der Anglikaner Thomas James in seinem *Bellum papale*[3]) die sixtinische Vulgatabulle abdruckte und dann die abweichenden Lesarten der sixtinischen und klementinischen Bibel einander gegenüberstellte, um zu zeigen, daß der eine Papst umstoße, was der andere aufgebaut hatte, und daß es folglich mit der päpstlichen Unfehlbarkeit nichts sei. Das Schriftchen hat ein merkwürdiges Glück gehabt, es wurde 1606 in 4° und 1678 in 12° von neuem aufgelegt, einen Auszug gab James in seinem *Treatise of the corruption of Scripture*[4]), es wirkt noch heute in der protestantischen Polemik nach[4]).

Weniger bekannt und fast ganz unbeachtet blieb es, daß James gegen die Angriffe auf sein *Bellum papale* durch den bekannten Streittheologen Jakob Gretser eine Apologie verfaßte[5]), die manches Bemerkenswerte bietet.

Zunächst erzählt er, auf welch seltsamen Umwegen er zur Kenntnis katholischer Bibeln kam. „Durch Gottes Vorsehung", wie er meint, traf es sich, daß er eine Sixtusbibel in einem Buchladen fand; sie stammte aus dem Jesuitenkolleg von Cadix, die Stadt war bekanntlich 1596 von den Engländern überfallen und geplündert worden. Auf diese Entdeckung hin eilte James sofort nach seiner Wohnung, um zur Vergleichung eine Bibel in der Ausgabe von Henten zu holen; diese hatte er von einem Soldaten gekauft, der sie bei der Wiedereroberung von Calais durch die Engländer 1598 erbeutete. James fragte den Buchhändler, ob nicht auch andere spätere Bibeldrucke vorhanden seien. Nach der bejahenden Auskunft „verlor James keine Zeit", bis er eine von diesen Bibeln in der Hand hatte, es war der zweite Druck der Klementina, die Quartausgabe von 1593[6]). James bekam später noch mehr Abdrücke der Sixtina zu Gesicht, er kannte deren vier oder fünf[7]). Mit Feuereifer warf er

[3]) London 1600.

[4]) London 1611. 1612; Neudrucke 1688. 1843; *Dictionary of National Biography* 29, 222.

[4]) Vgl. die Texte von George Salmon, *The Infallibility of the Church. Lectures delivered in the Divinity School of the University of Dublin* 1923[3] 227 and Frederic Kenyon, *Handbook of the Textual Criticism of the New Testament* 1901, 188 bei James Brodrick, *The Life and Work of Blessed Robert Francis Cardinal Bellarmine S. J. 1542—1621*, 1, London 1928, 296.

[5]) Thomas James, *An Apologie or Defence of the Bellum papale.* Die Schrift füllt im dritten Teil des *Treatise of the Corruption of Scripture* die Seiten 27—59.

[6]) Apologie 27 ff.

[7]) Ebd. 35. Vgl. Bellum papale, Appendix: *Sixtus in omnibus exemplaribus, quae ad manus meas venerunt, correxit multa calamo* etc.

sich nach seiner ersten Entdeckung auf die Fertigstellung seines *Bellum papale*, sehr rasch war er mit seiner Arbeit fertig. *En igitur*, heißt es in der Widmung, *opus multorum nec dierum nec horarum, nam unius mensis curriculo acta, transacta sunt omnia, liber scriptus exscriptusque.*

Doch das sind gleichgültige Dinge. Wichtiger ist, was James über seine Besprechungen mit katholischen Gelehrten betreffs der Sixtusbibel zu berichten weiß. Auf seine Einwürfe erhielt er von ihnen verschiedene Antworten. „Baldwine, der Jesuit", entgegnete ihm: der Druck der Bibel sei begonnen, aber nicht vollendet worden[8]). Anders rede Gretser; wie aus der Vorrede zur Klementinischen Vulgata hervorgehe, so meinte Gretser, habe ja Sixtus selbst seine Bibel in die Schmiede zurücksenden wollen. Wieder anders „ein anderer gelehrter Jesuit, der in Rom gewesen war und einer Disputation über den Fall beiwohnte"; gelegentlich einer Besprechung mit James habe ihm dieser ehrlich zugegeben, daß die Sixtusbibel schon vollständig gedruckt vorlag, sowie daß der Papst ein Dekret „beabsichtigte", nach dem diese Bibel die einzig authentische sein sollte, keine Berufung von ihr sollte gestattet sein, auch keine Änderung in ihr, betreffe sie nun Satz, Wort, Silbe, Buchstabe oder Akzent. „Wäre, so meinte der gelehrte Jesuit, dieses Dekret ratifiziert worden, wie beschlossen war, dann würde das Unheil erfolgt sein, daß der Papst, der oberste Richter in allen Streitigkeiten als solcher in einer Glaubenssache geirrt hätte. Dies einmal zugestanden, dann Lebewohl Papsttum! Aber der Allmächtige Gott bewahrte in seiner Barmherzigkeit gegen die Kirche deren sichtbares Haupt vor aller Gefahr des Irrtums, die den völligen Umsturz seiner Kirche zur Folge gehabt hätte, gegen welche doch die Pforten der Hölle niemals aufkommen werden. So nahm er denn den guten Papst Sixtus von dieser Welt weg samt seiner gefährlichen Absicht." Daß es ein „gelehrter Jesuit" war, der sich so zu Thomas James äußerte — die Jesuiten im damaligen England durften sich als solche nicht offen bekennen —, erfuhr James, wie er in einer Randbemerkung sagt, von Dr. Norrice, „dem Doktor aus Italien", bei einer Unterredung mit diesem zu Oxford.

Das Zeugnis des ungenannten Jesuiten hat seinen Wert. Die Disputation, der dieser in Rom beiwohnte, ist entweder die des Azor oder eine andere. Im erstern Fall hätten wir ein zweites Zeugnis für Azors Äußerung, im andern einen Beweis, daß auch andere öffentlich in der ewigen Stadt Azors Behauptung vertraten.

James hat aber auch noch mit andern als dem „gelehrten Jesuiten" über die Sache gesprochen. „Doktor Bishop," sagt er, habe das Dekret des Papstes als solches anerkannt, aber behauptet, Sixtus rede darin nur als Privatgelehrter, nicht als Papst. Doktor Bagshaw dagegen sei anderer Ansicht gewesen, die James von ihm äußern hörte „in einer Privatunterredung in den drei goldenen Ankern bei Newgate Market". Nach Bagshaw wurde zwar die Bibel wirklich gedruckt und die Bulle vorbereitet, aber nie veröffentlicht, „das kommt ja auch bei uns vor, daß eine Proklamation schon gedruckt ist, aber dann zurückbehalten und nicht nach auswärts versandt wird, weil es so die Weisheit des Rates beschließt." Deshalb ist, sagt James, „nach meiner Ansicht

[8]) *Shal we say, as Baldwine the jesuit doth? That the Bible was begunne to be printed, but never finished?* Apologie 34.

Mr B., eine Hauptpersönlichkeit unter ihnen, der wahrhaftigste von allen — ich unterredete mich mit ihm in der Clink (einem Londoner Gefängnis) — obwohl er die Sache gleich andern zu bemänteln scheint, indem er behauptete, die Sixtusbibel sei im Druck mißraten und stimme kaum mit dem Manuskript, das in die Druckerei gesandt wurde." Aber obwohl die Bibel wirklich von Sixtus stamme, halte er sich doch an die Ausgabe Klemens' VIII[9]).

Es begegnen hier Namen, die im englischen Erzpriesterstreit eine Rolle spielen[10]). „Doktor Bishop", der ohne weiteres als ganz bekannte Persönlichkeit eingeführt wird, ist zweifellos der Apostolische Vikar William Bishop. Bagshaw ist der damals oft genannte Gegner der Jesuiten, der aber hier eines

[9]) *Yet welfare* (so) *another learned Jesuit [Dor Norrice the Italian Doctor, told mee so, conferring with him in Bocardo at Oxford] that had beene at Rome and heard the case disputed, who ingenuouslie confessed vnto mee vpon occasion of conference, that the Bible of Sixtus, was in truth printed fully according vnto Sixtus mind; that he was a resolute Pope, and withall, a man, full of passion and stomack, and therfore subiect vnto errour and misvnderstanding; that he intended to have decreed these Bibles, and no other, to be authenticall Copies: from which there should be no Appeale, no varying or change, in sentence, word, syllable, letter, or accent. Which Decree if it had beene ratified, as it was resolved upon, then this mischiefe would have ensued; that the Pope, which is supreame Iudge of all controversies, might have erred iudicially in a matter of faith; which if it be once granted, than farewel Poperie: but almighty God being merciful to the Church, in preserving the visible Head thereof from all danger of erring, to the vtter overthrowe of his Church, against which the gates of Hell shal never be able to prevaile tooke the good Pope Sixtus out of this world in a bad mind. But this excuse of a prompt and ready Doctor of their side will not serve ...*

Doctor Bishop, to excuse the matter, acknoledgeth the Decree; but withal affirmeth, that he decreed it as a private Doctor, not as Pope. But I haue heard it acknowledged by [Doctor Bagshaw in a private conference at the 3 golden Anchors neer Newgate Market] another of riper iudgement, that the Bible was indeed printed, and the Bull provided but never proclaimed; as with vs it may so happen, that a Proclamation may be printed, and staied before it be sent abroad, by the wisedom of the Councell. This answere, though it be more probable etc. Therefore, in my opinion [Talking with him at the Clinke] Mr B. a chiefe man amongst them, is the truest of all others. for though hee seem to shift the matter as others doe, by affirming the Bible of Sixt to be misprinted and scarce agreeable with the Copy which he sent to be printed, yet admitting this to be his, for his part, he doth give more credit to this later of Clement 8, then to the former of Sixt 5. — Apologie 36. Was hier in [ ] eingeschlossen ist. steht im Druck des Schriftchens auf dem Rand.

[10]) Vgl. L. v. Pastor, Geschichte der Päpste 11, 329 ff. Daß James aufmerksam geworden war auf den Streit, zeigt sein Schriftchen: *The Jesuits downefall, threatned against them by the secular priests,* Oxford 1612. Es werden darin aus den Streitschriften die schlimmsten Beschuldigungen gegen die Jesuiten unter 100 Überschriften in wörtlicher Anführung zusammengestellt.

Sinnes mit ihnen ist. Von den andern, mit Namen genannten ist „Baldwin der Jesuit" ebenfalls näher bekannt. Baldwin oder Bawden mußte sich, weil der Teilnahme an der Pulververschwörung verdächtigt, verborgen halten und fliehen, wurde aber auf der Reise nach Rom in der Rheinpfalz erkannt und in Ketten nach England zurückgeschickt, wo er acht Jahre lang im Kerker lag[11]). Der „italienische Doktor" Silvester Norris ist ein Zögling des Reimser Seminars. Die Pulververschwörung brachte ihn ebenfalls ins Gefängnis, auf ein Schreiben von ihm vom 1. Dezember 1605 an Salisbury erhielt er die Freiheit und kam auf der Reise nach Rom am 27. Juli 1606 in Douai an; in Rom wurde er Jesuit. Erst etwa 1618 kehrte er nach England zurück[12]), seine Unterredung mit James fällt demnach vor das Jahr 1606, die Äußerung des „gelehrten Jesuiten" also ebenfalls.

Die Zeugnisse bei James sind in unserer Sache von großem Wert. James' *Apologie* erschien in erster Auflage 1611, wir dürfen es somit als sicher annehmen, daß er von Albers Briefen an Tanner vom 28. August und 4. September 1610 noch nichts wußte; er beruft sich nicht darauf. Alle die Zeugnisse bei James über die Sixtusbibel sind also unabhängig von Albers römischer Untersuchung, und da zwei von diesen für die Nichtveröffentlichung der Vulgatabulle eintreten, so wußte man also in England davon schon auch ohne Alber. Es scheint sogar, daß all diese Äußerungen in die ersten Jahre des 17. Jahrhunderts fallen. Den Jesuiten Baldwin konnte James nur vor der Pulververschwörung, also vor 1605 sprechen, den Verkehr des Protestanten mit den übrigen katholischen Gelehrten, sein Gespräch mit Bagshaw in den drei goldenen Ankern möchte man am ehesten in die letzten Jahre der Königin Elisabeth setzen, da sich die Partei der Appellanten im Erzpriesterstreit einer gewissen Gunst bei der englischen Regierung erfreute; auch in die erste Zeit nach dem Tod der Königin paßt dergleichen hinein; der Jesuitenobere Henry Garnet schrieb damals, die Katholiken genössen eine Zeit unerwarteter Freiheit[13]).

Der „gelehrte Jesuit" bei James ist offenbar kein anderer als der *Pontificius Doctor* bei Sixtinus Amama, in dessen *Antibarbarus biblicus* vom Jahre 1656 pag. 70. Amamas sämtliche geschichtliche Angaben über den *Pontificius Doctor*, über Bishop und Bagshaw stammen offensichtlich aus der Apologie von James, er gibt deren Äußerungen freilich nur in verstümmelter Form wieder.

2. Zu den Zeugnissen über die Nichtveröffentlichung der Bulle

Die Hauptzeugnisse wurden in dieser Zeitschrift schon aufgeführt[14]) und brauchen nicht wiederholt zu werden. Allein was darüber gesagt wurde, ist durchgehends der Ergänzung fähig. Bei näherem Zusehen ergibt sich auch,

[11]) Sommervogel, Bibliothèque 1, 830.

[12]) Dict. of National Biography 41, 140.

[13]) v. Pastor, Geschichte der Päpste 11, 368. Bagshaw erhält am 25. Oktober 1601 von der Regierung einen Paß zur Reise nach Rom (A. O. Meyer, England und die katholische Kirche, Rom 1911, 379 A. 3). Er war also damals wieder aus dem Gefängnis entlassen, das er 1593 beziehen mußte.

[14]) 36 (1912) 20 ff.

daß manche Namen als Zeugen sich anführen lassen, die bisher als solche nicht genannt wurden. Führen wir also die Zeugen der Reihe nach auf.

a) Die römische Untersuchungskommission von 1610 steht natürlich obenan. Zu ihrem Bescheid an den Jesuitengeneral ist zu bemerken, daß sie zweierlei bezeugt, einmal, daß die Bulle in den päpstlichen Registerbänden nicht als veröffentlicht eingetragen sei, und ferner, daß eine solche Eintragung im Falle der Veröffentlichung durchaus notwendig gewesen wäre. Letzteres ist sehr bemerkenswert. Die Unmöglichkeit, die Registrierung nachzuweisen, wurde auf gewisser Seite als Schwierigkeit empfunden, man suchte ihr auszuweichen durch die Behauptung, die Registrierung könne anderweitig ersetzt werden. Die Registerbeamten in Rom waren nicht dieser Ansicht, und ihr Urteil ist ausschlaggebend. Oder will man behaupten, ein Gelehrter von heute in seiner Schreibstube könne sich in derlei Dingen besser auskennen als die Beamten, die sich von Morgens bis Abends mit päpstlichen Urkunden beschäftigen, denen solche Aktenstücke zu Dutzenden durch die Hand gehen? Daß Bellarmin und Paul V das Ergebnis der Untersuchungskommission durch unangreifbare Äußerungen bestätigen, ist bekannt.

b) Johannes Azor († 1603), unter Sixtus V von 1588 bis 1590 Theologieprofessor am römischen Kolleg. Zum Verständnis seiner Äußerung sind einige Bemerkungen unumgänglich; setzen wir also deren Wortlaut hierher: „Eben zu der Zeit, da die Veröffentlichung jener Bibel [der sixtinischen] eingeleitet war, und einige [in einer theologischen Disputation] den Einwurf erhoben, der Papst könne irren, da er, wie es scheine, schon tatsächlich geirrt habe in der Bibelsache, da antwortete vor allen Zuhörern P. Azor, die Bulle sei nicht veröffentlicht worden, obwohl sich im Druck die Unterschrift der Kursoren finde. Denn das sei geschehen, weil der Drucker den Vermerk im voraus hingesetzt habe. So hatte der Papst befohlen, damit der Druck nicht verzögert werde. Zeuge dafür ist P. Andreas Endaemon Joannes, der damals bei der Disputation anwesend war." Und ein zweiter ebenfalls unmittelbarer Zeuge ist der „gelehrte Jesuit" bei James.

Wann geschah nun Azors Äußerung? Nicht zu Sixtus' V Lebzeiten, aber in den Anfängen der Veröffentlichung der Bibel, also unmittelbar nach dem Tod des Papstes. Damit würde stimmen, daß Azor sie wahrscheinlich noch während seiner Professur tat, die 1590 zu Ende ging.

Worauf bezieht sich der päpstliche Befehl rücksichtlich des Kursorenvermerkes? Auf den Sonderdruck der Bulle, von dem Azor spricht? Dieser Druck ist zweifellos der im August 1590 hergestellte; das wird später noch näher zu zeigen sein. Hier nur soviel, daß eben der Sonderdruck vom August der einzige ist, der den Kursorenvermerk trägt. Wenn nun Azor von diesem Druck redet und behauptet, im voraus, also vor der Veröffentlichung des Abdrucks, sei der Kursorenvermerk darauf angebracht worden, so folgt unausweichlich, daß im August die Veröffentlichung noch nicht geschehen war, weder von dem Sonderdruck noch von dem Original der Bulle, und dann können wir getrost noch einen Schritt weitergehen und überzeugt sein, daß es auch nicht bis zum Tod des Papstes am 27. August 1590 zur Veröffentlichung kam. Und wie sollte auch der Kursorenvermerk mit dem Datum vom 10. April im voraus auf einem Aktenstück vom folgenden August ange-

bracht sein? Der Sonderdruck trägt nämlich im Kursorenvermerk, gerade wie das Bullenoriginal, das Datum vom 10. April[15]).

So also kann Azors Äußerung nicht verstanden werden. Der Sinn seiner Worte muß der sein, daß man auf dem Original der Bulle, zu einer Zeit, da man ihre feierliche Veröffentlichung noch beabsichtigte und meinte, am 10. April könne alles dazu reif sein, den Kursorenvermerk vom 10. April hinzusetzte, „damit der Druck nicht verzögert werde". Welcher Druck, wo und wann? Mit welchem Druck konnte man solche Eile haben? Nun, natürlich ist in erster Linie an den Druck der Bulle zu Eingang der Sixtusbibel und die Sonderabzüge davon zu denken, vor dem Augustdruck gab es andere nicht. So kommen wir also dazu, daß ursprünglich beabsichtigt war, unter der Bulle in der Bibel von 1590 das Zeugnis der Kursoren über ihre Veröffentlichung abzudrucken, wie sich das übrigens auch von vornherein ziemlich von selbst versteht. Später ist man von dieser Absicht abgegangen.

Man könnte einwerfen, Azor sage ja ausdrücklich, der Drucker habe das Kursorenzeugnis im voraus mitgedruckt, er meine also offenbar den Sonderdruck vom August. Aber die Gründe gegen diese Annahme sind so stark, daß man eine Ungenauigkeit des Ausdrucks oder der Überlieferung annehmen wird. Vielleicht ist auch ein Wort ausgefallen, so daß es ursprünglich hieß: *hoc factum fuisse per anticipationem, typographi gratia,* das sei im voraus geschehen mit Rücksicht auf den Drucker.

c) Gabriel Vasquez. Zu den Zeugen für die Nicht-Veröffentlichung der Vulgatabulle gehört auch der berühmte Theolog Gabriel Vasquez († 1604). Er nennt zwar die Bulle nicht ausdrücklich, sondern sagt nur: „Es kommt wohl vor, daß auf dem Druck von Gesetzen und Bullen gesagt wird: veröffentlicht an diesem und jenem Tag, ohne daß sie wirklich feierlich veröffentlicht sind. Dann haben sie keine Gesetzeskraft"[16]). Nun war Vasquez Professor am Römischen Kolleg zu gleicher Zeit wie Azor, denn er reiste zur Übernahme seiner römischen Professur von Spanien ab im September 1585 und nahm zur Rückkehr in die Heimat Abschied von Rom im August 1591[17]). Er war also in Rom zur Zeit, da die Sixtusbulle erschien und soviel Aufregung nach sich zog. Wenn seine Bemerkung auch nicht gerade auf die Vulgatabulle zielen sollte, obwohl das höchst wahrscheinlich ist, so ist diese Bulle doch eingeschlossen, und das genügt, daß man auch Vasquez als Zeugen für ihre Nicht-Veröffentlichung anführen kann.

Die Zeugnisse von Azor und Vasquez sind deshalb besonders bemerkenswert, weil sie zeigen, daß man in Rom sehr wohl um den Publikationsvermerk auf dem Abdruck und also auch auf dem Original der Bulle wußte. Wenn man also trotzdem die Nichtveröffentlichung behauptete, so geschah das in voller Kenntnis der Sachlage und der Schwierigkeit, die der Kursorenvermerk bereiten konnte.

d) Antonius Agellius und sein Kreis. Wer der Theatiner Agellius war, ist den Theologen bekannt. Er war einer der größten Gelehrten in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, ausgezeichnet namentlich in philologisch-

[15]) Nisius in dieser Zeitschrift 38 (1914) 233.

[16]) Vgl. diese Zeitschrift 47 (1923) 154.

[17]) R. Scoraille, François Suarez 1, Paris s. a. [1912], 179. 241. 281.

kritischer Hinsicht. Berühmt ist seine Psalmenerklärung. Der Theatiner Antonio Caracciolo erzählt, er habe bald nach dem Erscheinen des Buches einen Besuch bei Kardinal Bellarmin gemacht und ihn bei der Lesung der Psalmen des Agellius angetroffen. Im Hinblick auf die Vorzüglichkeit des Werkes habe Bellarmin geäußert, seine eigene Psalmenerklärung würde er nicht drucken lassen, wenn das von ihm allein abhinge[18]). An der Herausgabe namentlich der Septuaginta und später der Klementinischen Vulgata war Agellius in hervorragendem Grad beteiligt. Kardinal Bellarmin äußerte dem Theatiner Vinzenz Riccardo gegenüber, bei den Arbeiten zu Zagarolo, die zur endgültigen Feststellung des Vulgatatextes führten, habe er selbst mehr die Rolle des Theologen gespielt, das Textkritische habe ganz in der Hand von Agellius gelegen. Ebenso war Agellius einflußreich in der Kommission, die im Auftrag Sixtus' V den Vulgatatext herstellte, der dann freilich die Billigung des Papstes nicht fand und ihn veranlaßte, sich auf eigene Hand an der Aufgabe zu versuchen.

Agellius selbst hat sich über die sixtinische Bibel nicht schriftlich geäußert; aber daß seine Verdienste um die Hl. Schrift in einer Lebensbeschreibung Bellarmins[19]) nicht anerkannt waren, verdroß seinen Zeit- und Ordensgenossen Michael Ghislieri († 1646), der in den Tagen des Agellius in Rom lebte und in dessen wissenschaftliche Bemühungen eingeweiht war[20]). Ghislieri verfaßte also ein Schriftchen über des Agellius' Verdienste in der angegebenen Beziehung. Da Agellius 1608 gestorben, Bellarmins Lebensbeschreibung von Fuligatti 1624 erschien, so ist damit die Zeit bestimmt, in der Ghislieri schrieb. Er verließ sich aber dabei nicht auf seine bloße Erinnerung, sondern forschte auch nach bei solchen, die den Agellius noch persönlich gekannt hatten. Seine Darlegungen spiegeln somit die Ansichten des Kreises wieder, der sich um Agellius gebildet hatte und dessen Wissen dann wiederum ein Echo von Agellius' eigenen Äußerungen darstellt. Ghislieri ließ seine Arbeit nicht sofort drucken; sie gelangte ins Archiv der Theatiner, wo sie der Ordenshistoriker Joseph Silos einige Jahrzehnte später benutzte[21]); bei Vezzosi liegt sie gedruckt vor[22]). Ghislieri spricht ausführlicher

---

[18]) Jos. Silos, Historiarum clericorum regularium a Congregatione condita pars prior 1, Rom 1650, 535.

[19]) von Fuligatti, vgl. Antonio Francesco Vezzosi, I Scrittori de' cherici regolari detti Teatini 1, Rom 1780, 11.

[20]) *Dal P. Agellio, con cui ebbe la sorte di convivere, [il Ghislieri] apprese le lingue orientali e da esso fu diretto nello studio della divina Scrittura.* Vezzosi 1, 392. Lebensskizze Ghislieris, ebd. 391—397.

[21]) Das Schweigen der Bellarminbiographie *stomachum omnino fecit Michaeli Ghislerio, viro ex nostris eruditissimo iuxta et gravissimo, qui Romae tunc aderat, studiorum curarumque Agellii conscius. Quocirca ut eius famam vindicaret quem noverat in sacris Scripturis SS. Pontificum iussu atque hoc maxime tempore emaculandis restituendisque egregiam prae omnibus operam posuisse, eius rei testem scriptum ad posteritatis documentum concinnavit, in quo haud sua niti memoria tantummodo voluit, sed sciscitatum se ab iis insuper fatetur, qui superstites adhuc confirmare candide ac certo verum poterant. Extat haec Ghislerii lubratiuncula*

über die Arbeiten der sixtinischen Vulgatakommission. Über die Sixtusbibel fügt er nur einen Satz bei, der aber genügend zeigt, daß er und seine Gewährsmänner diese Vulgata für nicht veröffentlicht hielten[32]). Er will aber offenbar damit nichts Neues sagen; er redet von der Nicht-Veröffentlichung wie von einer bekannten Tatsache.

Was hier unter der Veröffentlichung der Bibel zu verstehen ist, nämlich die feierliche Veröffentlichung der Vulgatabulle, geht klarer aus einigen Worten Ghislieris hervor, die der Bibliograph des Ordens A. F. Vezzosi aufbewahrt hat[34]). Ghislieri gibt darin zu, daß die Sixtusbibel schon gedruckt vorlag, aber er leugnet ihre Promulgation. Promulgiert werden aber konnte sie nur durch eine rechtskräftig verkündete Bulle. Daß Ghislieri die feierliche Veröffentlichung der Bibel als ein Unglück für die Kirche betrachtet hätte, kommt ebenfalls deutlich zum Ausdruck: um dies Unglück zu verhindern, war nach ihm nicht mehr und nicht weniger als der Tod des Papstes erforderlich: die Vorsehung ließ ihn gerade noch zur richtigen Zeit — sterben.

e) Angelo Rocca. Der berühmte Augustiner, der Gründer der Bibliotheca Angelica zu Rom war ein Hauptmitarbeiter Sixtus' V bei seiner Bibelausgabe. Sein Zeugnis findet sich auf einem Blatt, das in einem Abdruck der Klementinischen Vulgata von 1592 in der Bibliotheca Angelica zu Rom ein-

---

penes nos, cuius testimonio ac fide in asserenda doctissimo viro sua laude utemur. Silos a. a. O. 1, 532.

[32]) *Enarratio eorum, quae R. P. D. Antonius Agellius ex Clericis Regularibus episcopus Acernensis contulit in s. Bibliorum correctionem, quaeque alias per eundem in totius Ecclesiae obsequium et proventum elaborata fuerunt. Hoc scripto in posterorum memoriam exarato a me D. Michaele Ghislerio Clerico regulari* 1, 11—18.

[33]) *In instauranda editione, quam propter antiquam eius authoritatem usumque vulgatam sive communem appellamus, ... laboratum profecto impensius ab eo coetu, quem diximus, praecipue ab Agellio. Enimvero cum conferri vetustissimi codices cum Hebraico textu ac versione Septuaginta, ac singulorum locorum momenta atque interpretationes agitari in commune atque excuti accurate ad prisca ea exemplaria deberent, exploratum habemus, Agellii in eo labore principes fuisse partes ac curas, ita ut cum aliorum tum eius maxime ingenio ac vigilis perducta ad summam veteris novique Testamenti emendatio fuerit ac Sixto Quinto Pontifici a cardinali Carafa oblata. Huius autem absolutissimae correctionis publicatio interturbata atque eius loco excusa Vaticanis formis alia quaedam fuit; quam quidem divinitus factum est, ut neque promulgari contigerit, elato nimirum Sixto, qui suo marte concinnaverat.* Silos a. a. O. 534.

[34]) *Ceterum ipse Sixtus P. M., cum per eam emendationem sibi, ut homini in scholastica theologia magisque* [zu lesen wohl: *magis quam*] *in linguarum peritia versato, haud satisfactum plerisque in Bibliorum locis censuisset, ex proprio marte, humiliter illi refragante Cardinali Carafa, correctam Vulgatam in lucem vaticana emisit impressione; tametsi et in hoc divina providentia mirum in modum eluxit, cum ob repentinum dicti Summi Pontificis obitum impedita fuerit eorum promulgatio Bibliorum.* Ghislieri bei Vezzosi 1, 14; Le Bachelet 81.

geklebt ist[35]). Obschon ohne Verfassernamen, ist die Äußerung nach dem Urteil von Le Bachelet[36]) sicher, nach Höpfl aller Wahrscheinlichkeit nach[37]) von Rocca. Sie besagt, Sixtus habe seine Bibel zunächst nur vorläufig, als eine Art von Privatarbeit in die Welt senden wollen, um die Ansichten der Gelehrten darüber zu erfahren. Als er aber die Druckfehler, die getroffenen Änderungen, die verschiedenen Urteile sich vergegenwärtigte, habe er weitere Überlegung für notwendig gehalten, um die Vulgata, wie sie sein sollte, herstellen zu können. Sein Tod aber habe ihn gehindert, das zu vollenden, was er begonnen hatte.

Aus Roccas Worten folgt dreierlei: 1. Sixtus hatte seinen Text nicht als endgültig angesehen oder gar als veröffentlicht, sonst hätte er ihn nicht als vorläufigen Druck in die Welt senden können. 2. Der Papst dachte nicht daran, die erste Ausgabe seiner Arbeit wieder einzustampfen. 3. Er beabsichtigte aber eine neue Auflage, in der er die Fehler der ersten Ausgabe nicht wiederholen wollte. Diese drei Punkte haben ihre Richtigkeit.

Seit es einem Unbekannten eingefallen ist, dies Bruchstück mit einer höhnisch-spöttischen Bemerkung zu versehen, ist es beinahe Sitte geworden, in die Ablehnung einzustimmen. Man stieß sich an den Ausdruck, Sixtus habe zunächst seine Ausgabe nur „privatim" in die Welt gesandt. Aber hier ist zu bemerken, daß nach dem Sprachgebrauch der älteren Zeit jede nicht streng verpflichtende Äußerung des Papstes als Privatäußerung bezeichnet wird. So heißt es z. B. von dem berühmten Brief Honorius' I an Sergius, der Papst habe hier nur als Privatmann gesprochen. An dem gleichen Ausdruck bei Rocca braucht man sich also nicht zu stoßen, er besagt nur, daß die Bibel nicht durch eine Kathedral-Entscheidung der Kirche vorgelegt wurde. Daß Sixtus nur die Ansichten der Gelehrten über seine Arbeit erfahren wollte, kann mehr Verwunderung erregen. Aber wenn seine Ausgabe erst später in endgültiger Fassung erscheinen sollte, was wollte er dann mit der Versendung der ersten Ausgabe? Man wird in Verlegenheit sein, einen anderen Grund als den Roccas anzugeben. Wenn der erste Druck nicht endgültig war, so war er eben deshalb bloßer Probedruck.

---

[35]) *Particula praefationi sacrorum Bibliorum inserenda pro dignitate sedis apostolicae servanda. Sixtus V. fel. rec. sacri oecumenici Concilii tridentini decretum de Bibliis quam emendatissime edendis executioni mandare volens, Congregationem ad id a Pio IV. et V. Pontt. Maxx. ex Concilii praescripto coeptam, variisque casibus intermissam renovavit: cumque Congregatio opus exegisset, biblicos ipse libros quasi privatim excudendos curavit, ut ex universo orbe christiano, quid docti homines hac de re sentirent, scrutari posset. Interim dum errores ex typographia ortos, et mutationes omnes, atque varias hominum opiniones recognoscere coepit, ut postea maturius de toto negotio deliberare atque Vulgatam editionem prout debebat, publicare posset, morte praeventus, quod coeperat, perficere non potuit.* Bei Le Bachelet 97. [36]) a. a. O.

[37]) Beiträge, Freiburg 1913, 219. Nach einer brieflichen Mitteilung Höpfls an Nisius, Zeitschr. f. kath. Theol. 36 (1912) 33, ist der Bibelabdruck, in dem die Eintragung sich findet, „wohl sicher das Exemplar des Rocca. Vorne sind handschriftliche Aufzeichnungen von Rocca eingeklebt, . . . fol. 6 steht die genannte Particula, die ich ebenfalls für einen Autograph Roccas halte."

Welchem Zweck Roccas Niederschrift gelten sollte, gibt die Überschrift an. Es handelt sich darum, wie man in der geplanten Vorrede der Klementina die Ehre des verstorbenen Papstes retten könne, ohne der Wahrheit etwas zu vergeben.

f) Die angeführten Zeugen sind alle Zeitgenossen Sixtus' V, die ersten Gelehrten ihrer Zeit finden sich unter ihnen, Bellarmin, Rocca, Agellius standen der Herausgabe der Vulgata nahe und waren auf dem Laufenden über alles, was die Bibelausgabe betraf. Von weniger Gewicht, aber nicht ohne Bedeutung sind in unserer Sache die Bullarien. Wenn nämlich irgendein Zeitgenosse Sixtus' V das Erscheinen neuer päpstlicher Aktenstücke mit Aufmerksamkeit verfolgte, so war es der erste Herausgeber des Römischen Bullariums, der römische Advokat Laertius Cherubini. Was ihn zum Sammler der päpstlichen Erlasse machte, erzählt er selbst in der ersten Ausgabe seines Lebenswerkes[28]). In der Widmung an Sixtus V, datiert vom 1. Dezember 1585, heißt es, als er vor neun Jahren in Rom die Doktorprüfung bestanden, habe er sich gleich der Tätigkeit an den päpstlichen Gerichtshöfen zugewandt, aber oft dabei die Erfahrung gemacht, daß Verteidiger wie Richter im Finstern herumtappten, weil sie die Apostolischen Entscheidungen nicht zur Hand hatten. Er sammelte daher *„tertio abhinc anno"*, also seit 1582 diese Entscheidungen zunächst nur zu eigenem Gebrauch. „Vor einigen Monaten" aber drangen die Erben des Druckers Blado in ihn, seine Sammlungen durch den Druck auch anderen zugänglich zu machen. Das war also längst vor der Zeit der sixtinischen Vulgatabulle. Nach der ersten Auflage seines Bullariums von 1586 setzte er seine Sammeltätigkeit fort, wie das die Vorrede zur zweiten Auflage[29]), datiert vom 1. Januar 1617, ausführt. Als sein Eifer zu erlahmen drohte wegen der Mühe des Sammelns, wegen der Kosten, wenn entlegene Bibliotheken zu Rate gezogen werden mußten, ermutigte ihn Kardinal Borghese zum Ausdauern. Mit neuem Eifer machte sich Laertius an die Arbeit, nachdem dieser sein Gönner als Paul V Papst geworden war und ihm in einer Audienz die Vollendung des Werkes ans Herz legte. Die zweite Ausgabe des Bullariums war mit 732 neuen Konstitutionen bereichert; zum erstenmal erscheinen darin die päpstlichen Erlasse aus den letzten Lebensjahren Sixtus' V vereinigt.

Laertius Cherubini hat die Vorgänge des Jahres 1590 miterlebt; man darf von ihm voraussetzen, daß er genau wußte, welche Konstitutionen damals veröffentlicht wurden und welche nicht. Über die Vulgatabulle hat er sich nicht ausdrücklich ausgesprochen; man kann sein Urteil aber daraus entnehmen, daß er sie in seine Sammlung nicht aufnahm[30]). Ein amtliches Ur-

[28]) *Bvllarivm sive collectio diversarum Constitutionum multorum Pontificum a Gregorio septimo vsqve ad S. D. N. Sixtvm qvintvm Pontificem Opt. Max. Cum rubricis, summariis, lucubrationibus et quadruplici Indice D. Laertij Cherubini de Nursia Jureconsulti editum opera et industria Haeredum Antonij Bladij Impressorum Cameralium Romae M. D. LXXXVI.*

[29]) *Laertii Cherubini de Nursia civis Romani in Urbe praestantissimi advocati Bullarium . . . a Beato Leone primo usque ad s.mum D. N. Paulum quintum tomus primus, Romae ex typographia Camerae Apostolicae* M.DC.XVII.

[30]) Zum Jahr 1589 läßt er unmittelbar aufeinander folgen Konstitutionen vom

teil der römischen Behörden ist das nicht; die päpstlichen Erlasse erhalten keine höhere Bedeutung dadurch, daß Cherubini sie in seine Sammlung aufnahm und sie verlieren nichts an Verpflichtungskraft dadurch, daß er sie ausschloß. Aber das Urteil eines Kenners, wie Cherubini es war, fällt ohne Zweifel ins Gewicht.

Cherubini ist Jurist, nicht Historiker, nur der rechtlichen Seite der Bullen widmet er seine Aufmerksamkeit und scheut sich demgemäß nicht, gelegentlich das Jahr der Menschwerdung in den Erlassen durch das Jahr der Geburt zu ersetzen. Ob aber ein Aktenstück auch rechtskräftig veröffentlicht und registriert wurde, ist ihm nichts weniger als gleichgültig. Seinen Abdruck einer Bulle Alexanders VI vom Jahr der Menschwerdung 1500 id. mart. anno Pontificatus 9 begleitet er mit der Entschuldigung: *Publicationem istius Constitutionis vidi ego Laertius in libro seu quinterno Cancellariae Apostolicae fol. 295, et non posui, quia non bene legere potui ob membranae corrosae antiquitatem*[31]). Unter einer Konstitution Alexanders VI vom 14. April 1502 bringt er zuerst das amtliche Zeugnis, daß sie vorgelesen und veröffentlicht wurde in der Apostolischen Kanzlei. Dann folgt die Unterschrift: *A. de Gottifredus custos.* Endlich heißt es: *et ego Laertius vidi registratam in libro Cancellariae fol. 285*[32]). Zu einer Konstitution vom 16. Juni 1506 bemerkt er: *Publicationem istius Constitutionis non inveni, sed adverte, quod supradicta Constitutio Pii 4, quae istam confirmat, fuit publicata*[33]). Aus diesen Bemerkungen folgt, daß Laertius Zutritt zur Apostolischen Kanzlei hatte und dort in den Registerbänden nichts über die Veröffentlichung der Vulgatabulle fand. Bei den ältesten Erlassen, die er mitteilt, etwa solchen von Gregor VII oder Innozenz III, findet sich selbstverständlich kein Zeugnis über die Anheftung. Erst zu den Jahren 1431 und 1463 bringt er ein solches über die Veröffentlichung *in audientia Contradictarum et Cancellaria Apostolica*[34]), erst zum Jahre 1492 eines über die Anheftung an den gewöhnlichen Orten.

g) Zu den Zeugen zweiten Ranges aus dem Jahre 1590 darf man auch den Schreiber der römischen Wochenzeitung rechnen. Zum 8. August 1590 berichtet er: „Es wird ans Licht kommen die Bulle über die verbesserte Bibel“[35]). Unter dem 22. August muß er freilich diese Nachricht richtigstellen; es heißt da: „Endlich ist die Bulle über die verbesserte Bibel im Druck erschienen[36]). Also nicht die Bulle selbst, sondern nur ein Druck davon,

31. Januar, 15. März, 24. Mai. Unter den Erlassen des Jahres 1590 stehen ohne Zwischenglieder solche vom 20. Februar, 4. März, 11. April.

[31]) Bullarium I, 146.

[32]) Ebd. 147.

[33]) Ebd. 154.

[34]) Ebd. 65. 87.

[35]) *Uscirà in luce la Bolla sopra la Biblia ricorretta, et l'aggiuntione separata fatta et stampata di essa Biblia.* (Amann 117). Die *„aggiuntione“* zielt wohl auf die Absicht des Papstes, all seine Änderungen am Vulgatatext in einem besondern Heft zusammenzustellen. Die Zeitung meldet von dieser Absicht am 22. August (bei Baumgarten, Vulgata 25), die ältern Drucke, heißt es dort, müßten nach der neuen Bibel verbessert werden, *dovendo uscire in istampa separatamente, quanto da Sua Santità è stato aggiunto e levato in detta Biblia.*

[36]) *Finalmente è uscita in istampa la Bolla.* Le Bachelet in Études 133 (1912) 70.

ein Sonderdruck ist veröffentlicht worden. Wie kann aber der Zeitungsschreiber am 8. August melden, die Bulle werde erscheinen, wenn sie längst veröffentlicht war? Unwissenheit in Sachen der neuen Vulgata kann man der Wochenzeitung nicht vorwerfen; sie zeigt sich wohl unterrichtet über den Fortschritt der Arbeit daran[37]). Unter dem 25. August gibt der Schreiber genau die Vorschriften der Bulle über den künftigen Druck der neuen Vulgata wieder, aber so, daß man sieht, wie diese Vorschriften für ihn etwas ganz Neues waren. Wie konnten sie das sein, wenn sie am 10. April schon feierlich veröffentlicht waren?

Über den Augustdruck der Bulle weiß man noch einiges mehr. In der Druckerei der Apostolischen Kammer waren 12 Neudrucke der Bulle bestellt und am 17. August dem Vertreter der Kongregation für die Vatikanische Druckerei, Kardinal Giustiniani, abgeliefert worden[38]). Offenbar hat der Zeitungsschreiber einen von diesen zwölf Drucken zu Gesicht bekommen. Ein Sonderdruck der Bulle aber, der in der Vittorio Emanuele erhalten und von Baumgarten beschrieben ist[39]), muß ebenfalls einer von diesen zwölfen sein. Das sieht man daraus, daß der Satz, mit dem der Abzug der Vittorio Emanuele eingeleitet wird, von dem Zeitungsschreiber ziemlich wörtlich wiedergegeben wird. Der Einleitungssatz lautet: *(Bulla de s. Bibliis) ad quorum normam Missalia et Breviaria, necnon omnes ecclesiastici libri reformari debent,* die Zeitung sagt: *secondo la norma delle quale devono informarsi* (so!) *i Messali, Breviarij, Officij et altri libri ecclesiastici.*

Nun trägt der Sonderdruck der Vittorio Emanuele am Schluß den Kursorenvermerk vom 10. April, und wenn dieser Sonderdruck eben der Augustdruck ist, von dem die Wochenzeitung meldet, so ergibt sich wieder eine Sonderbarkeit. Daß der Zeitungsschreiber den Publikationsvermerk sollte übersehen haben, ist nicht anzunehmen, gibt er ja doch gerade vom Schlußteil der Bulle ausführliche Auszüge. Wenn er aber den Kursorenvermerk gelesen hat, wie konnte er so schreiben, als habe er von einer Veröffentlichung der Bulle nie etwas gehört? Er muß wohl den Vermerk als belanglos betrachtet haben, weil er wußte, daß am 10. April nichts erfolgt war. Eine Würdigung des Sonderdrucks vom August folgt weiter unten.

h) Als eine Registrierung der Vulgatabulle nicht nachzuweisen war, verfiel man auf die Behauptung, es sei ein Ersatz für die Registrierung geschaffen worden. Denn in Epist. ad Principes vol. 22 habe man einen Druck der Bulle mit den nötigen Unterschriften eingeheftet, das genüge. Prüfen wir diesen Druck.

Vol. 22 ist im ganzen nur handschriftlich, enthält aber auch einige Drucke. Es sind folgende:

Fol. 391: *Bulla impositionis et assignationis summae annuae 102.000 et quingentorum scutorum monetae pro manutentione classis decem triremium.* Nach den Unterschriften des Papstes und der Kardinäle folgen die weiteren Unterschriften:

---

[37]) Zusammenstellung seiner Angaben darüber bei Baumgarten, Vulgata 22–25. Die Zusammenfassung ebd. 28 ist durch schwere Versehen entstellt.

[38]) Baumgarten, Neue Kunde I, 162.

[39]) Ebd. 259.

M. Vestrius Barbianus
A. de Alexiis
Registrata apud Marcellum secretarium

dann 1. die Bescheinigung des *Magister cursorum* Alexander Parabiachus über die vollzogene Veröffentlichung am 18. Mai 1589 a P. V.

2. Die Bescheinigung des Andreas Martini vom 24. Mai 1589 über Annahme und Registrierung in der Apostolischen Kammer.

Fol. 398: Bulle über die Acqua Felice. Nach den Unterschriften des Papstes und der Kardinäle folgt:

M. Vestrius Barbianus
A. de Alexiis
Registrata apud Marcellum secretarium

Es fehlt eine Notiz über die Veröffentlichung.

Fol. 403: Bulle über *alienationes officiorum*. Nach den Unterschriften des Papstes und der Kardinäle folgen wiederum die Namen:

M. Vestrius Barbianus
A. de Alexiis
Registrata apud Marcellum secretarium

Fol. 408: Die Vulgatabulle. Keine gedruckten Unterschriften. Aber handschriftlich von einer und derselben Hand[40]) die Unterschriften des Prodatars und des M. Vestrius Barbianus.

Fol. 413: Ein zweiter Druck der Bulle über die Acqua Felice. Unterschriften ganz wie oben. Das Zeugnis über die Veröffentlichung am 20. März ist aber hier beigefügt.

Fol. 417: *Bulla erectionis praepositurae quatuor cappellaniarum.* Unterschrift:

A. Cardinalis Montaltus summator
Loco † plumbi appensi
Registrata apud Marcellum secretarium

Der Unterschied der Vulgatabulle von den übrigen Drucken des tom. 22 liegt offen auf der Hand. Merkwürdig ist auch, daß auf der letzten freigebliebenen Seite der gedruckten Vulgatabulle ein Druck der Bulle über die Acqua Felice beginnt, so daß auf demselben Blatt auf der Vorderseite die Vulgatabulle schließt und auf der Rückseite die andere Bulle beginnt. Es handelt sich also um ein Bruchstück aus einer längeren Veröffentlichung.

Bei den anderen Drucken, die außer der Vulgatabulle tom. 22 noch enthält, ist es ganz klar, daß die Einheftung in diesen Band nicht als Ersatz der Registrierung gedacht ist. Denn sie tragen ja den Vermerk: *Registrata apud Marcellum secretarium!* Diese Registrierung war also schon vollzogen, bevor die betreffenden Bullen gedruckt und in tom. 22 eingeheftet wurden. Die Einheftung konnte also unmöglich Ersatz für die Registrierung sein. Und außerdem kann dieser Registervermerk nur den Sinn haben, daß er für den Beweis der Registrierung anderswohin verweist, er besagt ja: wenn du die Registrierung suchst, so mußt du sie nicht im vorliegenden tom. 22 suchen, sondern anderswo, nämlich beim Sekretär Marcellus. Auch Le Bachelet

[40]) Le Bachelet in Études 133 (1912).

sagt, wer den fraglichen Band durchgesehen habe, werde schwerlich die Einheftung darin als Ersatz der Registrierung gelten lassen[41]).

Eine Bemerkung erfordern noch die Unterschriften unter den erwähnten gedruckten Bullen. Der eine Name, der des Marcellus Vestrius ist der des Apostolischen Sekretärs. Aber wer ist A. de Alexiis? Alexius de Alexiis[42]) ist der Custode des Registers, der die Bullen zu vergleichen und zu registrieren hatte[43]). Nun ist es sehr auffallend, daß dessen Name fehlt. Für uns wäre die Beglaubigung durch den verantwortlichen Registerbeamten gerade das Wichtigste gewesen, und gerade er, der Custode des Registers, mag mit seinem Namen für das Aktenstück nicht eintreten! Warum wohl? Nun einfach: weil es sich in seinem Register nicht fand. Was die Untersuchung von 1610 als Ergebnis herausstellte, wird also hier bestätigt. Man kann noch fragen, warum denn unter dem Druck der Vulgatabulle in tom. 22 zwei Namen unterschrieben sind? Die zwei Namen besagen, daß die Bulle echt ist, das Fehlen des dritten besagt, daß sie nicht registriert und rechtsgültig ist.

i) Als Baumgartens Entdeckung Aufsehen erregte, haben freilich manche, die darüber schrieben, seine Aufstellungen einfach herübergenommen. Solche aber, die eingehend und selbständig die neuen Aufstellungen nachprüften, waren anderer Ansicht.

So schreibt Nisius[44]): „Aus der ganzen vorstehenden Darstellung... ergibt sich wohl für jeden, der unvoreingenommen an die Frage herantritt, daß mit vollkommen beruhigender Sicherheit angenommen werden kann..., die Konstitution Sixtus' V sei nie promulgiert und rechtskräftig geworden. Die Theologen von Ingolstadt, namentlich A. Tanner... gab sich mit dieser Entscheidung zufrieden. Sie muß auch noch heute den besonnenen Forscher befriedigen". Höpfl,

---

[41]) *Que la présence dans ce même recueil ... puisse s'assimiler à un registrement officiel, voilà ce que n'accorderont pas aisément, me semble-t-il, ceux qui ont parcouru le volume et constaté la variété et la qualité des pièces qu'on y trouve.* Études 133 (1912) 71.

[42]) So der volle Name, L. Cherubini, Bullarium 1586, 154.

[43]) *I nomi che si trovano a piè delle bolle Pontificie sono del custode del registro, che l'avea collazionate e registrate e dello scrittore di esse, il quale talvolta riuniva l'ufficio di segretario Apostolico.* Garampi, Saggi di Osservazioni sul valore delle antiche monete Pontificie, Roma 1766, 143 f. Zitiert bei Moroni, Dizionario, Indice 2, 426. Das Buch von Garampi hat Th. Sickel auch in Rom vergeblich gesucht (Mitteilungen des Instituts f. österr. Geschichtsforschung 14 [1893] 542). Ph. Dengel scheint glücklicher gewesen zu sein, er nennt das Buch „die wertvollen, aber unvollendeten Saggi". Lexikon für Theologie und Kirche 4 (1932) 287. — Garampi fügt seiner obigen Bemerkung noch hinzu, Ciampini halte unrichtig die Namen unter den Bullen für die der Apostolischen Sekretäre. Garampi hat sich also für die Frage interessiert, und wenn das, so konnte er von den römischen Beamten leicht Auskunft erhalten. Wirz Bullen und Breven aus italien. Archiven (Quellen zur Schweizer Geschichte 21), Basel 1902, p. IX sagt: die Bulle „trägt die Unterschrift von einem, öfters von mehreren Sekretären". Er teilt also Ciampinis Irrtum. Garampi selbst hat sein Buch aus dem Buchhandel zurückgezogen (Moroni, Diz. 23, 40).

[44]) Zeitschrift f. kath. Theologie 36 (1912) 34 f.

der sich möglichster Vorsicht und Zurückhaltung befleißigt, sagt wenigstens[45]): „Wenn wir alle Gründe für und wider erwägen, glauben wir uns zu dem Schlusse berechtigt, daß trotz des Publikationsvermerks das Faktum der formellen Promulgation der Bulle, durch welche dieselbe Rechtskräftigkeit erlangen sollte, nicht über allen Zweifel erhaben ist." Irgend eine Veröffentlichung, meint Höpfl, sei zuzugeben. „Ob indes alle Bedingungen erfüllt wurden, die nach Ansicht der damaligen Kanonisten zu einer formellen Publikation erfordert waren, ist eine Frage, die auch durch den von Baumgarten entdeckten Promulgationsvermerk und die überaus wertvollen Depeschen Badoers[46]) nicht mit Sicherheit gelöst werden kann. P. Azor und die Gewährsmänner des P. Tanner negierten die formelle Veröffentlichung der Bulle; es wäre unbillig, sich über dieses Zeugnis einfach hinwegzusetzen..." Nach Le Bachelet[47]) ändert Baumgartens Entdeckung nichts am Stand der Frage. „Es genügt nicht zu zeigen, daß auf dem Original das Zeugnis der Kursoren sich findet, die Tatsache war schon von Anfang an bekannt aus Abdrücken; es handelt sich darum, den Beweis zu erbringen, daß dieses Zeugnis auf eine wirklich vollzogene Promulgation geht, nicht aber, wie Azor im Jahr selbst, da die Sixtusbibel erschien, im Römischen Kolleg behauptete, auf eine bloße Antizipation mit Rücksicht auf den Druck. In den Annalen der päpstlichen Sekretarie findet sich nicht selten die offiziöse Mitteilung eines Aktenstückes noch vor der offiziellen Promulgation, die aus irgend einem Grund auf ein späteres Datum verschoben wird."

Daß in den römischen Archiven sich Breven finden, die nie Rechtskraft erlangten, ohne daß doch auf diesen Aktenstücken eine Bemerkung über ihre Ungültigkeit sich fände, dafür können wir ein Beispiel beibringen. Am 2. Mai 1591 erließ Gregor XIV ein Breve, in dem er bestätigt und erneut, was in den Konstitutionen des Jesuitenordens über die Aufnahme von Novizen und Bestellung der Obern bestimmt ist. Ohne Verdacht druckte die letzte Ausgabe des Römischen Bullariums das Aktenstück ab, *ex regist. in Secret. Brevium*[48]). Auf die Vorstellungen des spanischen Gesandten zog der Papst das Breve wieder zurück, ersetzte es freilich später am 23. Juni in der glänzendsten Weise durch eine feierliche Bulle. „Wir freuen uns", schreibt Astrain[49]), „daß es (jenes Breve) nicht veröffentlicht wurde."

k) Einwürfe gegen die obigen Zeugnisse. Man hat es getadelt, daß außer den genannten Zeugen nicht noch ein anderer aufgerufen wurde. Zu Azors Zeit, so sagt man, lebte noch der Magister Cursorum Pompeus Guerra. Warum bringt man nicht dessen Zeugnis dafür bei, daß er selbst auf päpstlichen Befehl den Kursorenvermerk auf das Original der Vulgatabulle gesetzt habe? Das wäre doch das einfachste und überzeugendste in der Sache gewesen. Will man mit dem Einwurf wirklich sagen, man habe „das einfachste und überzeugendste" nicht angewandt, weil man wußte, daß es mit dem Kursorenvermerk nicht seine Richtigkeit hatte? Jedenfalls würden wir es verschmähen, auf solche Anwürfe zu antworten. Aber wer waren denn die Kursoren? Untergeordnete Beamte, Pedelle für Botengänge, Einladungen u. dgl. Sie mußten soviel Latein wissen, daß sie die hergebrachte oder ihnen eingehändigte Formel des Vermerks als Zeugnis der Veröffentlichung unter eine Bulle setzen, bei Einladungen ihr Sprüchlein auf Latein hersagen, unter Umständen auch ein lateinisches Aktenstück vorlesen konnten. Höhere Bildung aber war von ihnen nicht erfordert, sie konnten die

[45]) Beiträge 196 f. [46]) Darüber unten.

[47]) Bellarmin et la Bible Sixto-Clementine 85.

[48]) Bullarium Rom. 9 (Turin) 414—416.

[49]) Hist. de la Comp. de Jesús en la Asistencia de España 3, Madrid 1909, 474.

Anheftung einer Bulle bezeugen, ohne zu wissen, was darin stand. Sogar der Magister Cursorum verdankt seine Würde nicht tieferen Kenntnissen, sondern nur der Anzahl seiner Dienstjahre[50]). Wie mag man also sagen, nicht Kardinäle, sondern Pedelle wollen wir als Gewährsmänner?[51])

Von anderer Seite wurde es an Bellarmins Zeugnis als auffallend empfunden, daß er 1610 die Nicht-Veröffentlichung der Bulle behauptet, 1608 dagegen, als Gretser ihm seine Schwierigkeiten aus der Bulle vorlegte, davon nichts zu wissen scheint. Und doch, so sagt man, wäre den Schwierigkeiten Gretsers der Boden entzogen gewesen, wenn die Vulgatabulle nicht veröffentlicht war[52]). Allein in Wirklichkeit waren auch in diesem Falle die fraglichen Schwierigkeiten nicht beseitigt. Der Ingolstädter Theolog setzt freilich voraus, daß die Bulle veröffentlicht wurde, allein die Einwürfe, die ihm Sorge machen, blieben bestehen, auch wenn diese Voraussetzung nicht zutraf. Denn es handelte sich um das Schriftchen von Thomas James, der aus der Verschiedenheit der Lesarten in der sixtinischen und klementinischen Vulgata die päpstliche Unfehlbarkeit angriff. Diese Verschiedenheit blieb bestehen, auch bei Nicht-Veröffentlichung der Sixtusbulle. Bellarmin konnte also zur Lösung der Schwierigkeit hier nicht auf die nichtvollzogene Veröffentlichung zurückgreifen.

Gegen den Einwurf, daß Paul V und Bellarmin zur Zeit der Veröffentlichung der Sixtusbibel nicht in Rom weilten, wurde in dieser Zeitschrift schon geantwortet[53]). Ebenso wurde dort gezeigt, daß gewisse Listen von Bullen, die Baumgarten zusammenstellte, ohne Beweiskraft sind[54]).

Die vorgelegten Zeugnisse beweisen zwar, daß sich die unmittelbaren Zeitgenossen, daß solche, die noch Augenzeugen der Vorgänge von 1590 waren, gewaltig beunruhigt fühlten durch die Sixtusbulle und Sixtusbibel, aber auch, daß sie die Antwort auf alle Schwierigkeiten darin sahen, daß die Bulle nie rechtskräftig veröffentlicht war. Nicht wenige von diesen Zeitgenossen zeigen

---

[50]) Moroni, Dizionario 19, 50.

[51]) Man muß überhaupt nicht glauben, deshalb, weil ein römischer Schreiber in Verbindung mit einem wichtigen Aktenstück mit Namen genannt wird, müsse man einen bedeutenderen Mann vor sich haben. Für die Abschreiber in der Datarie usw. sah man darauf, daß sie eine gute Handschrift besaßen, im übrigen aber war es geradezu erwünscht, daß sie nichts von dem verstanden, was sie abschrieben; bei ihnen, sagt Kardinal J. B. de Luca, Relatio Curiae Romanae, Köln 1683, disc. VII n. 5 p. 56, *nimium commendabilis ac existimanda est intellectus crassities vel imbecillitas, ut vel non percipiant, vel memoria non retineant id quod transscribunt.* Baumgarten, Aus Kanzlei und Kammer, Freiburg 1907, hat sich die Mühe genommen, die Angestellten des päpstlichen Siegelamtes mit Namen aufzuzählen. In der Tat gibt erst der Plumbator durch Anhängen des Siegels der Bulle ihre Gültigkeit. Das hindert aber nicht, daß er ein völlig ungebildeter Mensch sein konnte und gewöhnlich auch war und sein sollte, der nicht einmal lesen und schreiben konnte. Vgl. Baumgarten, ebd. 47: *quidam frater plumbator O. S. B. aut Cist., qui nescit legere neque scribere, nec latine loqui.* Vgl. ebd. 2, 107.

[52]) Höpfl 196 f. [53]) 52 (1928) 214.

[54]) Ebd. 47 (1923) 607 ff.

ihr Wissen um die Tatsache, daß der Augustabdruck der Bulle den Vermerk der Kursoren trug, demzufolge die Bulle am 10. April 1590 ordnungsmäßig veröffentlicht worden sei. Man legte aber kein Gewicht auf diesen Vermerk, der im voraus beigefügt sein konnte.

Beispiele dafür, daß die Bescheinigung über die Veröffentlichung schon im vornherein auf einem Aktenstück angebracht wurde, gibt es auch sonst viele, wie etwa in den Erlassen des Kardinal-Vikars von Rom. Sie beziehen sich auf die Feier der Weihnacht, die Beobachtung der Fastenzeit, die Heiligung der Festtage, Katechismusunterricht, Jubiläen u. dgl. Wie Moroni sagt[55]), ließ der Kardinal-Vikar solche Verordnungen durch den Druck vervielfältigen und der Grund dafür ist wohl einleuchtend: man bedurfte eben vieler Exemplare, um sie an die Pfarrer Roms austeilen zu können. Am Schluß enthalten diese Verfügungen schon aufgedruckt den Vermerk über ihre Anheftung und Veröffentlichung. Offenbar war dieser Vermerk schon von vornherein, vor der wirklichen Anheftung auf den gedruckten Erlassen angefügt[56]). Oder soll man annehmen, diese Drucke seien zuerst ohne Bescheinigung über die Veröffentlichung dem Drucker übergeben worden, dann habe man sie ausgehängt und endlich von neuem in die Presse geschickt, um die Bescheinigung aufzudrucken? Wozu denn solche Umständlichkeiten? Ein Gewissensbedenken, daß man sich einer Fälschung schuldig mache, wenn man von vornherein die Bescheinigung aufdruckte, kann doch nicht in Betracht kommen, und wenn jemand darüber einer Beruhigung bedurft hätte, so lag sie darin, daß die vollzogene Bescheinigung erst für den Augenblick der Anheftung als wirklich behauptet wurde.

In der Civiltà cattolica[57]) verweist Rosa, der mit den römischen Gepflogenheiten vertraut ist, auf die Heiligsprechungsbullen, in denen die Heiligsprechung als vollzogen bezeugt ist, und die schon vor deren Vollziehung gedruckt sind, da sie am Tag der Feier selbst und schon vorher verteilt werden. Er fügt bei, ähnliche Vorgänge seien in Rom allbekannte Tatsache[58]). Niemand fällt es ein, darin eine Unwahrheit zu sehen, sonst wäre die einfache Vor- oder Nachdatierung eines Aktenstückes ebenfalls eine Unwahrheit.

---

[55]) *I cursori o mandatarii del Cardinal Vicario di Roma in Campo di fiori affiggono le sue stampe che pubblica per ordine pontificio come gli editti per la devota celebrazione della notte di Natale, sull' osservanza della quaresima con indulto apostolico, sulla santificazione delle feste, pei catechismi, giubilei ecç.* Darunter die Bescheinigung: Veröffentlicht *per me tribunalis E^mi Urbis card. Vicarii mandatariorum decanum.* Moroni, Dizionario 52, 280.

[56]) Wie mir P. Kratz aus Rom schreibt, finden sich im Vatikanischen Archiv etwa 350 Bände von Bandi und außerdem lose in Faszikel gebunden Bandi sciolti. Von diesen Erlassen tragen viele, sicherlich ein Drittel, vielleicht sogar die Hälfte die gedruckte Bescheinigung über die vollzogene Anheftung. Auf einigen wenigen Stücken steht der schriftliche Vermerk: *„Registrata"* und der Name des Sekretärs.

[57]) 1913 vol. 3. (6 sett.) 586.

[58]) *Noi potremmo ancora moltiplicare gli esempli anche recenti, se non fosse di cosa troppo notoria in Roma.* Ebd. 587.

Wenn gefragt wird, ob Sixtus V seine ursprüngliche Absicht betreffs seiner Bibel geändert hat, ist noch ein Umstand zu erwägen. Die Vulgatabulle legt die Ausführung der Bestimmungen über den Druck der Bibel ganz in die Hand der Bischöfe. Es gibt aber keinen Beweis, daß der Papst den Bischöfen Mitteilung von seiner Bulle machte, wohl aber wurde oben schon ein Beweis dafür vorgelegt, daß diese Mitteilung unterblieb[59]). Auch das ist wieder schwer verständlich, wenn Sixtus an seinen ursprünglichen Plänen festhielt.

II. Prüfung der gegenteiligen Zeugnisse

1. Die Vulgatabulle selbst

Rätselhaft bleibt es allerdings, daß man den Kursorenvermerk, wenn er ungültig geworden war, nicht tilgte. Allein man braucht nur die Bulle, wie sie in der Vulgata von 1590 gedruckt ist, mit dem Originaltext zu vergleichen, so steht man vor noch mehr Rätseln, und zwar vor Rätseln, die nur schwer oder gar nicht lösbar sind, wenn die Bulle feierlich veröffentlicht wurde.

a) Den Verfügungen über den Druck der neuen Bibel sind Strafandrohungen für die Übertretung der Anordnungen beigefügt. Der ungehorsame Buchdrucker oder Buchhändler, hieß es ursprünglich im Originaltext der Bulle, soll mit Beschlagnahme der gedruckten Bücher bestraft werden und außerdem noch erleiden müssen *„alias temporales arbitrio infligendas poenas"*. Ein paar Worte, die wohl aus Versehen ausgeblieben waren, wurden auf dem Original der Bulle noch nachträglich eingeschoben, so daß der Text nun lautete: *„alias temporales arbitrio nostro et successorum nostrorum infligendas poenas"*. Um Platz für den Einschub zu gewinnen, schabte man zwei bereits in Schönschrift ausgeführte Zeilen weg, und rückte die Buchstaben enger aneinander[60]). Aber nun kommt das Sonderbare. In den sämtlichen Drucken der Bulle[61]) ließ man den Einschub weg und druckte wieder die ursprüngliche Fassung. Merkwürdig! Man nimmt für das Original der Bulle die Mühe der Verbesserung auf sich und verunstaltet dadurch die sorgfältige Reinschrift. Und da es darauf ankommt, die Bulle durch den Druck zu vervielfältigen, kümmert man sich nicht mehr um die mühsame Verbesserung! Sie findet sich nur auf dem Original, das höchstens alle hundert Jahre ein Beamter einmal eines flüchtigen Blickes würdigt. Wozu also die Verbesserung? Man sieht, es sind für die Bulle zwei Zeiten zu unterscheiden: zunächst legt man Gewicht auf ihren Wortlaut, dann ist man dagegen gleichgültig. Woher das? Was liegt zwischen den beiden Zeitpunkten?

b) Noch auffälliger ist die Änderung in der Datierung der Bulle. Zunächst war sie von der Peterskirche datiert, dann schabt man mit neuer

[59]) Diese Zeitschrift 51 (1927) 409. Hinzuzufügen ist diesen Ausführungen der Hinweis auf ein Schreiben des Antwerpener Bischofs, in dem er den Kardinal Baronius bittet, *ut boni publici causa des operam, ne quid temere ignotis istis hominibus* [dem Drucker Trogney] *concedatur, saltem non [in]consulto episcopo*. Laemmer, De Caesaris Baronii literarum commercio diatriba, Freiburg 1903, 100.

[60]) Baumgarten, Vulgata 59.

[61]) Baumgarten, Neue Kunde I, 260: „... während in allen verschiedenen Drucken die erste Fassung zu lesen ist."

Verunstaltung der Bulle dies Datum weg und datiert von St. Maria der Größeren. Merkwürdig! Wozu die Änderung? Und warum die Datierung gerade von der Marienkirche? Im 16. Jahrhundert ist es für eine feierliche Bulle unerhört, daß sie von dort ausgeht, ein Breve vom 24. Juni 1589, gerichtet an den Bischof von Gnesen liegt allerdings mit dieser Datierung vor, eine Bulle aber erst nach langen Jahren[62]).

Und wozu die Verunstaltung der Bulle durch das Schabmesser, nur um das Datum zu ändern? Lag an der Änderung soviel? Um so auffallender ist die Änderung deshalb, weil man sonst soviel Wert nicht darauf legte, daß die Ortsangabe im Datum in jedem Einzelfall den Aufenthaltsort des Papstes angibt. Wenn eine ganze Reihe von päpstlichen Konstitutionen im Datum denselben Ort nennen, so ist freilich bewiesen, daß sich der Papst bei Erlaß dieser Reihe an dem betreffenden Ort aufhielt. Aber wenn mitten in der Reihe plötzlich eine andere Kirche im Datum genannt wird, so beweist das nicht, daß der Papst für den betreffenden Tag seinen Aufenthalt gewechselt habe. Das wurde schon an Beispielen aus dem 16. Jahrhundert gezeigt[63]). Hier noch einige Beispiele aus dem beginnenden 17. Jahrhundert. Von Klemens VIII erschienen am 7. Juli 1604 zwei Erlasse, der eine gegeben bei S. Markus[64]), der andere bei S. Peter[65]). Der letztere bestätigt das Meßbuch Pius' V; für einen solchen Gegenstand paßte das feierlichere Datum *„apud s. Petrum"*. Der gleiche Grund muß gelten, wenn die Heiligsprechungsbulle für den hl. Franz von Sales am 19. April 1666 sich als *„apud s. Petrum"* erlassen bezeichnet[66]), während an demselben 19. April ein weniger wichtiges Breve von der Marienkirche aus seinen Weg in die Welt antritt[67]). Daß die Heiligsprechung in der Peterskirche vorgenommen wird, versteht sich so ziemlich von selbst[68]), daß auch die Urkunde darüber von dort ausgehen muß, ist so selbstverständlich nicht.

Aus den angeführten Beispielen ersieht man schon, daß die Datierung von der Peterskirche als besonders feierlich gilt. Wenn unter mehreren anders datierten Erlassen plötzlich einer *„apud s. Petrum"* bestätigt wird, so handelt es sich regelmäßig entweder um einen besonders wichtigen Gegenstand — an Belegen haben wir eben einige angeführt —, oder der Empfänger soll besonders geehrt werden. Breven an Fürsten tragen öfter dies Zeichen der Hochachtung. So erscheint unter Breven, die alle von der Markuskirche ausgehen, am 30. Oktober 1603 unvermittelt eines an den Herzog von Modena, das die Peterskirche im Datum nennt[69]). Der 28. Mai 1604 bringt wiederum zwei Konstitutionen, die eine von S. Markus, die andere von S. Peter; die letztere ist an den spanischen König gerichtet[70]). Von der Marienkirche und von S. Peter werden am 5. Mai 1620 zwei Breven in die

[62]) Vgl. diese Zeitschrift 48 (1924) 141 f.; Theiner, Mon. Pol. 3,104.
[63]) Ebd.
[64]) Bull. 11, 100.
[65]) Ebd. 90.
[66]) Ebd. 17, 451.
[67]) Ebd. 440.
[68]) Vgl. darüber die Konstitution Benedikts XIV. vom 23. Nov. 1741 (Bullar. 1, Venedig 1768, 42) u. De can. lib. 1 c. 36 § 2 (Opp. 1 Venedig 1767, 140).
[69]) Bull. 11, 53 ff.
[70]) Bull. 11, 78 f.

Welt gesandt. Wie die vorhergehende und nachfolgende Konstitution zeigt, weilte der Papst damals bei Maria der Größeren im Quirinal, aber das eine von den genannten Breven ist an Kaiser Ferdinand II gerichtet, es trägt ohne Zweifel deshalb die ehrenvollere Datierung „*apud s. Petrum*“ [71]). Derartiger Beispiele von Breven oder Bullen, die von demselben Tag, aber von verschiedenen Orten datiert sind, gibt es nicht wenige. Manchmal liegen diese Orte auch weit auseinander. Von der Marienkirche und gleichzeitig von Tusculum (Frascati) gehen z. B. an denselben 10. Oktober 1615 und wiederum an demselben 21. Oktober 1624 zwei Erlasse [72]) aus.

Ziehen wir aus dieser Darlegung jetzt die Schlüsse für die Doppeldatierung der Vulgatabulle. Sie läßt sich nicht daraus erklären, daß der Papst seinen Aufenthaltsort gewechselt hat. Sie erklärt sich aber sehr einfach, wenn die Bulle nicht feierlich veröffentlicht wurde. Wie gezeigt, gilt die Datierung von der Peterskirche als die feierlichere. Sie paßte also für die Vulgatabulle durchaus, so lange Sixtus V noch daran dachte, sie feierlich zu verkündigen. Sie paßte aber nicht mehr recht, nachdem auf die feierliche Veröffentlichung Verzicht geleistet war; die Datierung von der Peterskirche wurde durch die Datierung von der Marienkirche ersetzt, die zu keinerlei Schlüssen auf besondere Geltung des Erlasses Anlaß bot, weil sie damals noch ganz ungewöhnlich war.

c) Ein weiterer Anstoß, den die Vulgatabulle bietet, ist unseres Erachtens ein durchschlagender Beweis für ihre Nicht-Veröffentlichung: der Kursorenvermerk nämlich, der sich auf dem Original findet, ist im Abdruck in der Sixtusbibel ausgelassen. An Platz, ihn unterzubringen, fehlte es nicht, denn die Schlußworte im Druck der Bulle füllen nur das Viertel einer Seite, drei Viertel bleiben leer [73]). Und eines ist hier wohl zu beachten: in früherer Zeit konnte man das Fehlen des Kursorenvermerks im Abdruck freilich feststellen, sich darüber wundern, eine Erklärung versuchen oder auch darauf verzichten und sein Nichtwissen eingestehen. Jetzt aber, seit das Original der Bulle wieder bekannt ist und man weiß, daß es den Kursorenvermerk trägt, weiß man auch, daß dieser Vermerk im Druck der Bulle absichtlich ausgelassen, daß er absichtlich beseitigt wurde. Wie erklärt sich das? Welches ist diese Absicht?

Wie schon gesagt [74]), mußte man die Veröffentlichung der Bulle, wenn sie statthatte, der ganzen Kirche bekanntgeben, die Wiederholung des Vermerks unter den Drucken war dazu das einfachste Mittel und dies Mittel wurde nicht angewandt. Warum das? Die Verpflichtung der Bulle sollte erst vier oder acht Monate nach der Veröffentlichung beginnen. Also mußte man den Zeitpunkt der Veröffentlichung angeben, denn die Gläubigen mußten ihn kennen. Aber in der Bibel selbst findet sich keine Andeutung über diesen Zeitpunkt. Rätselhaft!

Man sage nicht: zwischen dem Datum der Bulle, dem 1. März, und dem Tod Sixtus' V am 27. August liegt eine lange Zeit; irgendwann in dieser Zeitspanne wird die Veröffentlichung geschehen sein, es ist das vorauszusetzen. Allein, wo es sich um Gesetz und Recht handelt, genügen Voraussetzungen dieser Art nicht, und außerdem ist es nicht richtig, daß die Ver-

[71]) Bull. 12, 469. 471.
[72]) Amann 137.
[73]) Bull. 12, 314 f.; 13, 233 f.
[74]) Diese Zeitschr. 51, 409.

öffentlichung so bald dem Datum der Bulle folgen mußte. Ein päpstlicher Erlaß vom 6. Oktober 1562 wird erst veröffentlicht am 2. Februar 1563[75]), ein anderer vom 30. Juni 1562 am 20. Februar 1563[76]), wieder ein anderer vom 31. März 1563[77]) am 11. September 1563, ein solcher vom 14. Dezember 1564 am 18. April 1565[78]). Warum kann man ähnliche Zeitspannen nicht auch für die Vulgatabulle annehmen? Wenn aber dann die Verpflichtung auf die Bulle erst vier Monate nach der Veröffentlichung beginnt, so kommt man weit über den Tod Sixtus' V hinaus.

Im wesentlichen wurde das alles schon früher dargelegt. Hier muß nur noch auf einen Einwand aus der Bonaventura-Ausgabe Sixtus' V eingegangen werden. Die Bulle vom 14. März 1588 über den großen Heiligen und Gelehrten ist eine Konsistorialbulle, aufs feierlichste verkündet im Konsistorium und unterschrieben vom Papst und den Kardinälen. Der Abdruck aber dieser Bulle in der sixtinischen Bonaventura-Ausgabe trägt keinerlei Unterschrift und Beglaubigung, er scheint also ein Gegenstück zum Abdruck der Vulgatabulle in der Sixtusbibel. Allein der Unterschied springt in die Augen. Über die Veröffentlichung der Bonaventurabulle kann kein Zweifel bestehen, und es finden sich genug Abdrucke davon mit den Unterschriften des Papstes und der Kardinäle. Beide Aktenstücke enthalten zudem Vorschriften über die Art und Weise, wie sie zu veröffentlichen sind: die Vulgatabulle muß angeheftet werden an den gebräuchlichen Orten und verpflichtet vom Augenblick dieser Veröffentlichung an, der Zeitpunkt der Veröffentlichung muß also angegeben werden. Die Bonaventurabulle enthält nichts über eine solche Verkündigung durch die Kursoren, sie wird den Bischöfen und Prälaten übergeben und soll von diesen veröffentlicht werden[79]), die Angabe über den Zeitpunkt, von dem an sie Gültigkeit in den einzelnen Bistümern erhält, kann man also unmöglich im voraus in Rom bestimmen.

d) Noch einen vierten, weniger bedeutsamen Anstoß bietet der Bullendruck. Es heißt im Original der Bulle an einer Stelle, Christus habe für Petrus nicht nur einmal, sondern dreimal gebetet, daß sein Glaube nicht wanke. Dieses „dreimal" beruht auf einem Gedächtnisfehler des Schreibers, im Evangelium findet sich davon nichts. In vielen, nicht allen, Drucken der Bulle ist der Fehler verbessert[80]). Rocca, der dem spanischen Gesandten Olivares einen Abdruck der neuen Vulgata für Philipp II überreicht hatte, kam noch einmal eigens zurück, um nachträglich noch einige Druckfehler zu verbessern, unter anderm „*ter*" in „*semper*" zu verändern und auf dem Rand den Verweis auf Luc. 22 mit dem Schabmesser zu entfernen. Man

[75]) Bullar. Rom. sog. Luxemburger Ausgabe 3, 72.

[76]) Ebd. 90. [77]) Ebd. 103. [78]) Ebd. 143.

[79]) *Quocirca fraternitati tuae et discretioni vestrae per apostolica scripta mandamus, ut praesentes literas et in eis contenta quaecunque* (Festfeier, Ablässe dafür usw.) *in suis quilibet provinciis . . . solemniter publicari, et ab omnibus personis ecclesiasticis . . . ubique locorum et gentium inviolate perpetuo observari procuret.* Bull. Rom. (ed. Taur.) 8, 1012. Die Unterschriften sind in dieser Ausgabe nicht ausgedruckt, sie finden sich aber in ältern Ausgaben des Bullariums und etwa bei H. Sedulius, Historia Seraphica, Antwerpen 1613, 282.

[80]) Baumgarten 91. f; Amann 137.

hatte also Sorge, in den Drucken den Fehler zu beseitigen, im Original aber ließ man ihn merkwürdigerweise ruhig stehen[81]). Olivares berichtet über Roccas erneuten Besuch am 30. Juni 1590[82]). Wie es scheint, lag also um diese Zeit niemand mehr etwas an dem Original, das war in irgendeinem Fach des Archivs verschwunden und konnte nicht mehr schaden, es kümmerte sich niemand mehr darum, was man dort las und nicht las. Woher diese Gleichgültigkeit gegen das Original? Wie schon bemerkt, sind verschiedene Zeiten über die Bulle ergangen. An den verschiedenen Verbesserungen kann man ablesen, welche Schicksale sie über sich ergehen lassen mußte. Zuerst bestand unzweifelhaft die Absicht, sie feierlich zu veröffentlichen. Aus dieser Zeit stammt die feierliche Datierung von der Peterskirche, die Prachtausstattung der Bulle und die Anfügung des Kursorenvermerks. Dann verzichtet man auf die feierliche Verkündigung und begnügt sich mit der Veröffentlichung durch den Druck in der Bibel. Dafür ist ein Zeugnis die Umwandlung des Datums in das weniger feierliche und noch ungewöhnliche von der Marienkirche. Endlich aber ist man gegen das Original der Bulle gleichgültig geworden, man kümmert sich nur mehr um die Drucklegung. Schließlich wurde man auch gegen den Druck gleichgültig. Die ursprüngliche Lesart des Originals, in der Sixtus für den Ungehorsam gegen seine Druckverordnungen *„temporales poenas arbitrio infligendas“* androht, ist offenbar verstümmelt, es mußte ja notwendig gesagt werden, nach wessen Gutdünken die Strafen zu verhängen seien. Im Original wurde die Stelle verbessert[83]), die Verbesserung aber nicht in den Drucken der Bulle nachgetragen, die alle noch die ursprüngliche Lesung bieten. Man dachte eben einstweilen nicht mehr daran, daß die Strafandrohungen tatsächlich ausgeführt werden sollten, bis Klemens VIII im Neudruck der Bibel die Dinge richtigstellte. Die Geschichte der Bulle, die man ihr selbst entnehmen kann, ist also die Geschichte ihrer allmählichen Beseitigung.

e) Nicht ohne Anstoß ist auch das Datum der Bulle vom 1. März 1590. Um diese Zeit war die Sixtusbibel im Druck noch nicht vollendet, denn sowohl die römischen Zeitungen wie auch der spanische Gesandte berichten übereinstimmend, daß sie erst anfangs Mai im Druck erschien[84]). Wie also die Datumszeile keinen Schluß erlaubt auf die Örtlichkeit, wo sie datiert wurde,

---

[81]) Baumgarten 45. [82]) Le Bachelet 194 f. [83]) Oben 99.

[84]) Die Zeitung vom 2. Mai 1590 bei Baumgarten, Sixtina 28. Wir setzen sie in der Lesart hierher, wie sie nach Wien übermittelt wurde (Haus-, Hof- und Staatsarchiv, MS 595: Literae et acta caesarea italice anno 1589, 1590, 1591 Bd. VII fol. 587): *Il Pontifice ha publicato la bibia ricorretta et emendata da S. Stà con tanto studio et vigilie, et ne manda a donare una a ciascuno cardinale et servitore principale di questa corte. La quale bibia e horra venale a tutti et dicono si stampi il missale ricoretto con proibicione, che non sene possino tenere delle vecchi. Et Domenico Basa stampatore di palazzo havera elli questa cura di venderne.* Eine ebenfalls handschriftliche Zeitung vom 5. Mai (fol. 742) aus Rom kommt noch einmal auf die Sache zurück, bietet aber nichts wesentlich Neues. Nur eine Abweichung fällt auf: wenn es am 2. Mai heißt *manda a donare*, heißt es am 5.: *ha mandato a presentare.* Olivares an Philipp II. am 7. Mai bei Le Bachelet 189.

so auch nicht auf die Zeit, wann die Veröffentlichung erfolgte. Das Aktenstück mit seinen Angaben über die Geschichte der Vulgata konnte jedenfalls nicht ohne ernste Studien fertiggestellt werden; man hat also mit der Arbeit daran zeitig begonnen und den 1. März — Donnerstag vor Sonntag Quinquagesima, also ungefähr Anfang der Fastenzeit — als Datum gewählt, weil man glaubte, bis dahin das Ganze fertiggestellt zu haben. Die Berechnung war aber zu knapp ausgefallen.

Das andere Datum auf dem Original der Bulle, das für deren angebliche Veröffentlichung — 10. April, Dienstag vor Palmsonntag — ist ebenfalls auffallend. Man würde erwarten, daß ein solches Aktenstück gleichzeitig mit dem Erscheinen der Bibel veröffentlicht würde, also mit dem Datum etwa vom 1. Mai, und nicht schon drei Wochen vorher. Der 10. April ist wohl als Datum bestimmt worden zu einer Zeit, da man noch denken konnte, um die Mitte April werde der Druck vollendet vorliegen.

In Wirklichkeit war erst Anfang Mai alles zur Verteilung der neuen Bibel bereit. So viel man aus dürftigen Anhaltspunkten berechnen kann, ist als Zeit des vollendeten Bibeldruckes frühestens der Anfang April 1590 anzusehen. Das Datum der Bulle, 1. März 1590, kann also schwerlich als Zeitpunkt der Vollendung der ganzen Bibel gelten. Der Druck der Vulgatabulle wird erst nach Abschluß des Bibeltextes begonnen worden sein. Am 10. April lag er also noch nicht vollendet vor[85]).

Der Gleichgültigkeit gegen die Bulle, von der so viele Beispiele zeugen, wurde die Krone aufgesetzt, als sie nach dem Tod des Papstes für die Katholiken völlig aus der Öffentlichkeit verschwand. Man sprach nicht mehr von ihr. Nur in protestantischen Büchern machte man sich die Freude, sie den Katholiken entgegenzuhalten[86]). Dort mußte man ihren Wortlaut aufsuchen, bis R. Cornely sie in seiner Einleitung zur Hl. Schrift wieder abdruckte[87]).

Natürlich ließen sich auch die Gallikaner die Vulgatabulle nicht entgehen, wo es galt, die päpstliche Unfehlbarkeit zu bekämpfen[88]).

Von Katholiken, die sich mit den Schwierigkeiten aus der Bulle abgaben, lassen sich nur wenige aufzählen. Fast alle begegnen der erhobenen Schwierigkeit an erster Stelle mit dem Hinweis auf die Nicht-Veröffentlichung der Bulle[89]).

---

[85]) Näheres diese Zeitschrift 48 (1924) 140.

[86]) Thomas James, Bellum papale. London 1600; Sixtinus Amana, Antibarbarus biblicus, Franequerae Frisorum 1656, 98–118; Humfredi Hodii, De bibliorum textibus originalibus, versionibus Graecis et Latina Vulgata, Oxford 1705, 475–501.

[87]) Historica et critica introductio in U. T. libros sacros 1, Paris 1885, 465–74. Ein Auszug indes bei Rich. Simon, Hist. critique du Vieux Testament. Suivant la Copie imprimée a Paris 1680, 589 f.

[88]) Joannes Launoius, Schreiben an Raimundus Formentinus vom 28. Juni 1664, Opp. Vol. V P. I, Coloniae Allobrogum 1731, 45 ff.; Lud. Ellies Dupin, De antiqua Ecclesiae disciplina Diss. 5, cap. 2 § 4, 2, Venedig 1770, 78. Die erste Ausgabe ist von 1686. Die Altkatholiken schlossen sich auch hier den Gallikanern an.

[89]) Eine Ausnahme bildet Charlas, Tractatus de libertatibus ecclesiae Gallicanae, lib. 10 c. 16 ed. 3, Romae 1720, 271.

Im Vaterland des Gallikanismus findet sich eine Bemerkung in diesem Sinn bei dem Jesuiten Philipp Briet[90]), meist aber übergehen die Theologen den Einwurf, so Matthaeus Petitdier und in Deutschland der Benediktiner Gallus Cartier und der Trienter Jesuit Sardagna[91]). Von italienischen Theologen sagt 1752 Kardinal Cavalchini im Seligsprechungsprozeß des hl. Robert Bellarmin: „Mag auch die erste sixtinische Vulgata an nicht wenigen Irrtümern leiden, so wurde doch die Bulle über diese Ausgabe vom Papst nie veröffentlicht. Und wäre sie veröffentlicht worden, so hätte sie doch nicht den Sinn, daß wir ihr mit unzweifelhaftem und unmittelbar göttlichem Glauben den höchsten Grad von Textreinheit zuteilen müßten“[92]). Des Geschichtsschreibers der Theatiner Guiseppe Silos' Zeugnis (1650) wurde oben schon mitgeteilt. Der Bibliograph des Ordens Vezzosi übermittelt die Äußerung des Ghislieri[93]) und macht dazu die Anmerkung: „Wie Ghislieri in dem Bericht über Dinge, die sich zu seiner Zeit, und wir dürfen sagen, unter seinen Augen ereigneten, sagt, wurde für die Bibel von 1590 mit der Konstitution Sixtus' V. die ihr vorausgedruckt ist, allerdings die Veröffentlichung befohlen, aber nicht ausgeführt, so daß sie keinerlei verpflichtende Kraft besitzt“[94]).

Der so gelehrte und fleißige Kapuziner Jeremias de Bennettis, derselbe, der noch im 19. Jahrhundert bei der Abwehr der Altkatholiken so oft herangezogen wurde, wiederholt wörtlich das Urteil Cavalchinis, und fügt noch bei, nicht einmal, wenn sie als rein von Fehlern im höchsten Grad erklärt worden wäre, würden Irrtümer gegen den Glauben als Gegenstand des Glaubens vorgelegt worden sein[95]).

---

[90]) *Inter haec mortuus est Romae Sixtus V. editis Bibliis, quae tantum negotii nobis exhibuerunt, quibus et praefixerat Bullam, quam Bullam non esse deprehensum est, nec adhibitos in consilium peritos viros, ut perperam in ea ipse profitebatur et sic tanti momenti opus non satis emendatum emisisset. Sed tum huic obsistere audebat nemo* etc. Phil. Brietii [† 1668] S. J., Annales mundi IX, Pars IV tomi secundi, Paris 1663, 347 f. Nach Sommervogels Jesuitenbibliographie 2, 161 n. 13 schrieb Briet noch: Biblia sacra vulgatae editionis Sixti V. comparata cum veris Sixtinis, Paris typogr. reg. 1653 fol. (Catalogue manuscrit de la Bibl. du Collège Louis-le-Grand p. 14). Eine Pariser Vulgata-Ausgabe von 1653 ist in 4°, kann also nicht gemeint sein.

[91]) Vgl. Phil. Labbei e S. J. Chronologiae historicae Pars tertia, Paris 1670, 607: *De bibliis Sixtinis agere supersedemus quae uberem materiam heterodoxis suffecere.*

[92]) *Utut non paucis erroribus conspersa esset prior sixtina editio, huius tamen editionis Bulla neque a Pontifice promulgata fuit, nec etiamsi promulgata fuisset, eo spectasset, ut eam nobis editionem proponeret, veluti certa divinaque fide pro emendatissima credendam.* Dazu die Anmerkung: *Ita recte animadverterunt Getserus in libro Defensionis Bellarmini tom. I. anno 1607. Tannerus in tom. III Theolog. de Fide impresso anno 1627 disp. 1 quaest. 4 dub. 6, ubi rem hanc accurate copioseque tractat, et Card. Gotti, Theolog. tom. I. quaest. 3 de loc. theolog. dub. 6 § 4 prope finem.* Relatio Caroli Alberti Card. Cavalchini n. 221 in Romana, beatificationis s. canonizationis Ven. Roberti Card. Bellarmini, Roma 1920, 141. [93]) Oben Anm. 24.

[94]) *La Bibbia del 1590 con la Constituzione di Sisto V. che la precede, asserì il Ghislieri nel raccontare quel che seguì a suoi giorni e dir possiamo sotto de' suoi occhi, benchè ne fusse ordinata la pubblicazione, questa non fu eseguita, onde quella non ha vigore, nè autorità alcuna.*

[95]) *Neque, etiamsi pro emendatissima fide divina credenda proposita fuisset, eapropter errores contra fidem credendos fuisse propinatos: quandoquidem er-*

Bei älteren — und auch neueren — Protestanten ist nichts zu finden, was die Frage fördern könnte[96]). Das gleiche gilt von der Verwertung der sixtinischen Vulgatabulle bei den Altkatholiken.

Aus unsern Ausführungen über die Rätsel der Bulle ergeben sich einige Folgerungen. Wenn die Bulle nie feierlich veröffentlicht wurde, so kann man nicht den Einwurf erheben: Aber dann mußte man auf dem Original den Kursorenvermerk als ungültig irgendwie kenntlich machen, man mußte ihn etwa durchstreichen, abreiben, oder mit einer Bemerkung über die Ungültigkeit versehen. Der Einwurf trifft nicht zu. Denn wie gezeigt, war man gegen das Original der Bulle ganz gleichgültig geworden, man kümmerte sich nicht mehr darum, was darin zu finden und nicht zu finden war. Übrigens ist der Kursorenvermerk stark abgerieben, einzelne Worte sind kaum noch leserlich. Indes das mag vielleicht der Ungunst der Zeit zuzuschreiben sein.

Wichtiger ist eine andere Folgerung. Aus der amtlichen Vorrede zur klementinischen Vulgata weiß man, daß Sixtus V schließlich mit seiner Ausgabe unzufrieden war und an eine Änderung in einer Neuausgabe dachte. Für diese Unzufriedenheit ist der Zustand der Bulle selbst ein urkundliches Zeugnis. Da er jedoch trotz dieser Unzufriedenheit seine Bibel nicht aufgeben mochte, so liegt der Schluß nahe, daß er sie in einer Neuausgabe verbessern wollte. Außer dem Original kommt allerdings noch der Abdruck der Bulle auf den ersten Seiten der Bibel in Betracht. Wie viel davon nach dem ebenfalls urkundlichen Zeugnis der Begleitbreven zur Übersendung der Bulle noch bestehen blieb, ist weiter unten zu untersuchen. Hier nur so viel, daß wenig genug übrig gelassen wurde.

2. Der Augustdruck der Bulle.

Der Sonderdruck, der von der Vulgatabulle im August 1590 hergestellt wurde, kam schon oben zur Sprache, erheischt aber noch einige Worte, weil er am Schluß den Kursorenvermerk trägt.

Von allen wichtigen Bullen wurden Sonderdrucke hergestellt und mit der nötigen Beglaubigung durch Unterschrift und Untersieglung in alle Welt hinausgesandt zum Zweck, die päpstliche Willensmeinung möglichst allgemein bekannt zu machen. Die Vulgatabulle bildet merkwürdiger Weise auch hier wieder eine Ausnahme. Von dem Druck der Bulle in der Sixtusbibel finden sich, mit demselben Satz hergestellt, Abzüge nur in römischen Bibliotheken. Von dem Augustdruck wurde wahrscheinlich ein Abzug nach Venedig gesandt, sonst aber ist außerhalb Roms von Sonderdrucken nichts bekannt geworden.

Der Augustdruck hat auch nicht den Zweck, der allgemeinen Bekanntmachung der Bulle zu dienen. Man weiß nur von zwölf Abzügen, die am 17. August 1590 dem Vertreter der Vatikanischen Druckerei Kardinal Giusti-

---

rores illi essent ad sanam fidei doctrinam indifferentes, nihilque catholicae religioni nocerent. Scilicet dum Sixtus emendatiora, imo emendatissima Biblia se suppeditare asseruit, non eo asseruit sensu, ut ab omnibus expurgata omnino mendis essent habenda. Privilegiorum in persona S. Petri Rom. Pontifici a Christo Domino collatorum vindiciae. Pars II tom. 5, Roma 1759, 743.

niani abgeliefert wurden[97]). Es ist auch nicht der Papst, der gleich im Anfang des Aktenstückes redend auftritt; es beginnt nicht: *Sixtus servus servorum Dei ad perpetuam rerum memoriam,* so daß von vornherein jeder weiß, hier spricht der Papst, um eine Pflicht aufzuerlegen. Der Augustdruck trägt vielmehr an der Spitze eine Einleitung: *(Sixti quinti Bulla) de sacris Bibliis ... restitutis et ... nuper impressis, ad quorum normam Missalia et Breviaria necnon omnes ecclesiastici libri reformari debent.* Von ungenannter Stelle wird also Mitteilung von der Bulle gemacht, und Mitteilung zu einem ganz besonderen Zweck: der Reform der kirchlichen Bücher. Am Schluß fehlt die Beglaubigung durch Unterschrift und Untersieglung.

Mit andern Worten: auch der Augustdruck ist ein merkwürdiges Aktenstück, so ganz anders, als es sein müßte, wenn es bestimmt wäre, die Bulle allgemein bekannt zu machen und allgemein als verpflichtend aufzulegen. Wahrscheinlich zielt es auf die venezianischen Drucker; der Kursorenvermerk am Schluß hat wohl den Zweck, ihnen den Zeitpunkt anzugeben, von dem an die Druckvorschriften der Bulle verpflichten.

[96]) Humfredi Hodii, De bibliorum textibus originalibus, versionibus Graecis et Latina Vulgata libri IV, Oxford 1705, 494 ff.; Joh. Gottlob Carpzovii Critica sacra Veteris testamenti, Leipzig 1738, 690; Siegmund Jacob Baumgartens Nachrichten von merkwürdigen Büchern 3, Halle 1753, 22 ff. usw.

[97]) Baumgarten, Neue Kunde 1, 162.

(Der Schlußteil folgt.)

REZENSIONEN

Die Apostelgeschichte übersetzt und erklärt von Alfons Steinmann (Die Heilige Schrift des Neuen Testamentes hrsg. von F. Tillmann, IV). 4. Aufl., 8° (XVI u. 329 S. mit einer Karte zu den Reisen des hl. Paulus.) Bonn 1934, Hanstein. M 11.50, geb. M 13.70.

Diese Neuauflage ist in ihrer Gesamtauffassung der ersten Auflage gleich. Sie stellt aber insofern eine gründliche Bearbeitung dar, als neben gelegentlichen Kürzungen und Umstellungen viele Teile ganz umgegossen oder doch stark erweitert worden sind. Aus 80 Exkursen — das Wort freilich in etwas weiterem Sinn genommen — sind jetzt 90 geworden; mit größerer Häufigkeit als früher wird jetzt für besonders strittige Abschnitte der Nachweis der Geschichtlichkeit geführt. Die Literatur ist stark vermehrt worden, und zwar nicht nur um die Neuerscheinungen der letzten 20 Jahre; vielmehr hat sich der Verf. große Mühe gegeben, auch für zahlreiche, schon in den früheren Auflagen vorhandene Aufstellungen die literarischen Fundorte anzugeben. Man gewahrt mit Freuden, welche Fortschritte unsere Kenntnis der Apg in den letzten zwei Jahrzehnten gemacht hat und wie stark der Anteil katholischer Forscher daran ist. Wie sich aus dem Vorwort ergibt, war die Herausgabe dieser Neuauflage für einen früheren Zeitpunkt bestimmt gewesen, ist aber leider durch mehrfache Krankheiten des Verf.s bis 1934 hinausgeschoben worden. Das macht ohne weiteres begreiflich, daß manche wertvolle Neuerscheinungen von 1933 nicht mehr berücksichtigt werden konnten (Lösch, Deitas Jesu, F. Jackson-K. Lake, The beginnings of Christianity IV, A. C. Clark, The Acts of the Apostles). Dagegen wäre in der Einleitung (S. 7) H. Cadbury, The Style and Literary Methode of Luke (1920) S. 39—72 als Korrektiv zu Hobarts These von der medizinischen Sprache des hl. Lukas der Berücksichtigung wert gewesen.

Steinmanns Kommentar zur Apg unterscheidet sich von den andern neutest. Bänden der Bonner Bibel nicht wenig dadurch, daß er stark apologetisch gehalten ist. Man ist fast versucht zu fragen, ob er für den nämlichen Leserkreis berechnet sei wie jene.

In jedem Fall scheint mir diese starke Berücksichtigung der negativen Kritik den Vorzug des Werkes zu beeinträchtigen, schon deswegen, weil es so der Gefahr ausgesetzt ist, rasch zu veralten. Aber auch abgesehen davon, ist es schwer einzusehen, was diese ausgesprochen apologetische Haltung des Kommentars dem katholischen Benützer helfen soll. Daß deutsche Rationalisten nicht nur in der

Einleitung, dem gegebenen Ort dafür, sondern in beschränktem Ausmaß auch im Kommentar selbst berücksichtigt werden, ließe sich begreifen. Allzuviel Ehre aber erweist Steinmann dem französischen Modernisten Loisy, dessen Kommentar zur Apg den wenigsten Lesern der Bonner Bibel bekannt sein dürfte. Trotzdem zitiert ihn St. etwa 180mal, nicht selten mit relativ ausführlicher Wiedergabe seiner meistens ganz willkürlichen Ansichten. Um zwei kurze Beispiele zu nennen: Zu Apg 1,18 erfährt der Leser: „Loisy nennt die ganze Erzählung eine ‚Legende'" (S. 27), eine Bemerkung, die für die Bewertung der Stelle kaum viel austrägt. Zu 10,30 (S. 106f.): „Loisy unterläßt nicht, an dieser Stelle seine Isisweihen (s. oben S. 90) in Erinnerung zu bringen mit dem emphatischen Ausruf: Révélation à l'initiateur, révélation au candidat" etc. Nicht als ob St. den geringsten Zweifel aufkommen ließe, daß er Loisy gänzlich ablehnt. Zumeist geschieht dies in knapper, treffender Art. Aber man fragt sich, wieviele Leser die Trefflichkeit der kurzen Antworten St.s zu erfassen vermögen, und ob sie dem oft zitierten Rationalisten nicht mehr Beachtung schenken werden, als ihm gebührt. Ähnliches ließe sich zur häufigen, allzu häufigen Erwähnung von Preuschen bemerken.

Ferner führt St. nichtkatholische Autoren (oft genug Rationalisten) an, wo seine eigenen Worte sicher ebenso gut gewesen wären. So etwa S. 122f.: „Das Haus der Maria wird seit dem 4. Jahrhundert mit dem Coenaculum, dem Haus der Abendmahlstiftung, gleichgesetzt (Preuschen 78)" — oder S. 57 ein Zitat aus Hönnicke gegen Loisy, das dieser aber wahrscheinlich ohne weiteres unterschreiben würde — oder S. 96f. ein Zitat aus Joh. Weiß, welches J. Weiß aber in wesentlichen Punkten anders verstanden haben dürfte, als es St. versteht und der Leser verstehen soll. Unklar bleibt, wie sich St. zu einigen Zitaten stellt: S. 88 zitiert er aus Wellhausen: „Aus der Erblindung (des Saulus) entspringt mit einiger Notwendigkeit die Rolle des Ananias". S. 104 weist St. den Spott Loisys über die Vision des hl. Petrus Apg 10,11f. zurück, umschreibt dann die Vision, das Leintuch, worin sich „alle möglichen Tiere, reine und unreine, mit selbstverständlicher (?) Ausnahme der Fische" befanden, und fügt hinzu „Loisy spricht von einer neuen, im Gegensatz zur alten Arche". Ob mit Recht, ob zum Spott, ist nicht gesagt.

Mitunter stößt man auf merkwürdig zaghafte Antworten zu rationalistischen Behauptungen. S. 83: „Da die Unterstellung, als sei die Geistesmitteilung durch Dritte (Petrus und Johannes in Samaria Apg 8) eine nachapostolische Anschauung, unbewiesen und unbeweisbar ist, so wird an ihrer Geschichtlichkeit festzuhalten sein, um so mehr, als sich auch in der übrigen altchristlichen Literatur keine Schwierigkeit dagegen erhebt". Diese wenig glückliche Fassung könnte leicht den Eindruck erwecken, die Erzählung der Apg sei einstweilen anzunehmen, bis neues Material den Gegenbeweis gestatte.

Der starken Rücksichtnahme auf die negative Kritik entspringt wohl auch, daß St. an manchen Stellen, zumal theologisch bedeutsameren, eine Haltung einnimmt, die man fast als Minimismus bezeichnen kann. Das zeigt sich z. B. bei Heilungswundern. Zu Apg 5,15 (S. 58) erwähnt St. in Klammern: „Fenner denkt an Autosuggestion." Ob dies nach St. diskutabel ist, ist nicht zu entscheiden. Klarer spricht er über die Besessene zu Philippi Apg 16. Sie ist nach ihm eine „Kranke, die sich selbst von einer höheren Macht umgeben glaubt" (S. 190). Es folgt eine Ausführung über die Besessenheit, in der aber die Hauptsache nicht erwähnt wird, daß es wirkliche Besitzergreifungen durch den bösen Geist gab und gibt. Dann fügt St. (S. 192) bei: „Gewiß könnte in der Tatsache, daß nicht wie Mk 1,26; Apg 8,7 das laute, allen vernehmliche Ausfahren des bösen Geistes bemerkt wird, ein Anzeichen gefunden werden, es handle sich hier um eine zwar merkwürdige, aber doch natürliche Heilung eines Geisteskranken. Damit stände die Praxis der Kirche im Einklang, die ja nur äußerst schwer einen Fall von Besessenheit anerkennt und demzufolge den Exorzismus anwendet." Ich glaube nicht, daß die Kirche nur äußerst schwer eine Besessenheit anerkennt, wenn in der Apg eine „seiner (des hl. Lukas) Auffassung nach wirklich dämonische Besessenheit" (S. 191) vermeldet wird und Paulus selbst nach dem Bericht der Apg gleichfalls über den Fall so denkt wie Lukas (Apg 19,18). Müssen wir denn Angst

haben anzuerkennen, daß die Apostelgeschichte richtig berichtet und richtig beurteilt?

An andern Stellen ist St. augenscheinlich bestrebt, ja nicht mehr zu sagen, als was der Wortlaut der Einzelstelle ausdrückt. So beurteilt er die Stellen, wo die Apg Handauflegungen erwähnt, folgendermaßen: Weder Apg 6,6 noch 13,3 eignet der Handauflegung sakramentaler Charakter. Wohl aber bemerkt St. zwischenhinein zu Apg 8,18 (Handauflegung in Samaria): „Hier ist die Handauflegung schon (!) das Mittel der Geistspendung" (S. 81). Nach St. (S. 64) hat „der Begriff der Handauflegung eine Entwicklung durchgemacht. (Siehe zu 8,17: 13,3; 14,23)". Diese Stellenhinweise erklären sich daraus, daß St., etwa nach Behms Vorgehen, alle Handauflegungen zusammenwirft, die liturgischen wie jene bei Krankenheilungen, ja auch die bei Krankenheilungen erwähnten sonstigen Berührungen. Bemerkenswert ist, daß in Apg 6 nichts Sakramentales, Apg 8 etwas Sakramentales, 13 wiederum nichts Sakramentales vorliegen soll. Ist es eine Zumutung an den Leser, daß sich eine nicht-sakramentale Handlung in der kurzen Zwischenzeit von Apg 6 bis Apg 8 zu einer sakramentalen entwickelt habe, so ist bei St.s vereinheitlichender Betrachtung aller Handauflegungen das Abfallen vom Sakramentalen in Apg 8 auf den früheren nichtsakramentalen Charakter in Apg 13,3 erst recht überraschend. St. erklärt diese Stelle (S. 130f.) im Anschluß an Pieper so: 1. Bischöfe von Antiochien sind nicht genannt, also hat es keine gegeben. 2. Aus mehreren Angaben der Apg ersehen wir, welches Gewicht man auf die Verbindung der Mutterkirche zu Jerusalem mit den Tochterkirchen legte — unter anderem haben (nach St.) Petrus und Johannes diese Verbindung zwischen Samaria und Jerusalem dadurch hergestellt, daß sie durch die Handauflegung den Neuchristen daselbst den Hl. Geist mitteilten, obschon S. 81 gesagt wird, die Geistspendung sei nicht der Zweck jener Reise gewesen, sondern eben die Herstellung enger Beziehungen zu Jerusalem. 3. Es sollte sich „nun auf den Geistbefehl hin auch um Antiochien ein Kranz von neuen Gemeinden bilden". Mit dieser Vollmacht rüstet also die Antiochener Gemeinde den Barnabas und Saulus „ungeachtet ihrer sonstigen Amtswürden" aus, getragen von „dem Bewußt-ein ihrer (der Antiochener Christen) mystischen Vereinigung mit dem erhöhten Herrn". Dies die Bedeutung des mit Fasten eingeleiteten und mit Gebet verbundenen Auflegens der Hände. — Diese „Vollmachten, die zur Gründung und Organisation neuer Gemeinden und deren Verbindung mit der Mutterkirche erforderlich waren", wurden also verliehen nicht auf Grund überkommener Amtsvollmacht, sondern, wie die liberale Kritik es will, von Leuten, die sich auf Grund ihres religiösen Bewußtseins dazu ermächtigt glaubten. Damit ist jener den Gegnern der Kirche so erwünschte Keil in den geschichtlichen Verlauf eingetrieben, der die junge katholische, rechtlich organisierte Kirche von Jesu Wort und Werk trennt. Daß wir es nach dieser Auffassung mit einer „Betätigung des katholischen Laienelementes" zu tun haben, stimmt; daß dies aber „in dem vom Papst Pius XI formulierten Sinne der Katholischen Aktion" sei, ist mehr als zweifelhaft.

Im Zusammenhang mit dieser so befremdenden Auffassung hat St. auch für die Glossolalie eine Deutung gewählt, die mehr nach links als nach rechts zielt, eine Deutung, die sich leider auch sonst in der Bonner Bibel findet. Bei Apg 2 entscheidet er sich für ein richtiges Sprachenwunder. Aber für Apg 10,44 wählt er den Preuschen entlehnten Ausdruck „ekstatische Aussprache" (S. 109), die er zusammen mit den Vorgängen in Korinth von dem Sprachenwunder Apg 2 absondert. Der Hauptgrund dafür dürfte wohl darin liegen, daß St. dem Ausdruck μαίνεσθε 1 Kor 14,24 die Bedeutung religiöser Raserei beilegt, die er an sich gar nicht haben muß. Wenn die Geistbegabten in Korinth in wirklichen Sprachen redeten, die aber keiner der Anwesenden verstand, so war der Eindruck auf einen Außenstehenden natürlich der, diese Christen seien verrückt, zumal wenn mehrere unordentlich durcheinander sprachen und dies mit gehobener Stimme. Nichts hindert, auch für Korinth und Apg 10 das Wunder der Sprachengabe anzunehmen; für Apg 10 brächte eine solche Erklärung noch den Vorteil, daß Apg 11, 15, 17 nach seinem vollen Inhalt gewahrt bliebe. Die Sprachengabe ist des Hl. Geistes jedenfalls würdiger als das Ausstoßen unartikulierter Laute; sie

erweckte selbst dort, wo niemand die vom Geist verliehene Sprache verstand, den Eindruck von der Universalität des Geistes und der Kirche. Das „Zungenreden" im anderen Sinne dagegen wird naturgemäß von denen bevorzugt, die vom göttlichen Einwirken wunderbarer Art nichts wissen wollen. Da St. zu diesen nicht zählt, erscheint es nicht recht verständlich, warum er doch deren Auffassung vertritt. — Auf fremdem Boden gewachsen ist ferner der Ausdruck „Enthusiasmus" für die Geisteshaltung des Urchristentums. St. braucht ihn nicht selten. Was heißt er auf deutsch? „Enthusiastisch" wäre zum Beispiel das von St. angenommene Benehmen der Antiochener bei ihrer Handauflegung. Der „Enthusiasmus" ist ebenfalls von Nichtkatholiken entdeckt worden, um die Sukzession der katholischen Kirchengewalt an der Quelle zu unterbinden.

Auch das Brotbrechen wird von St. nach den Grundsätzen seines Minimismus erklärt (S. 40—42); anstatt die Gründe für die eucharistische Deutung auch zu erwähnen, werden nur die Gegengründe angeführt, und zwar als ob sie entscheidend wären. Bei einigem Zusehen ergibt sich freilich etwas anderes. Um nur die paar ersten Bemerkungen St.s in etwa zu beleuchten: 1. Die Übung des Brotbrechens sei nicht nur bei den Juden, sondern auch in heidnischen Kulten (Mithras; Espenberger, Theologie und Glaube 2 [1910] 550—564) üblich gewesen. In Espenbergers Artikel spielen leider die Jahrhunderte keine Rolle; Firmicus Maternus ist für die Zeit des Urchristentums gut genug. Aber entscheidend dürfte sein: Heidnische Kulte scheiden für die Jerusalemer Berichte in Apg 2 aus. — Bei den Juden war das Brotbrechen in Übung, aber nicht der Terminus „Brotbrechen" für „Mahlzeit halten". Ich finde bei Billerbeck IV 539f. zwar die Gleichung ausgesprochen, aber nur einen einzigen späten Beleg dafür aus dem b. Talmud. Wie sprach man zur Zeit Jesu? Wie kam es zur Bildung des Ausdrucks κλάσις τοῦ ἄρτου? — 2. Der Ausdruck „Brotbrechen" finde sich im synoptischen Bericht über die Brotvermehrung „und zwar, wie sich das von selbst versteht, ohne jeden Anklang an eine eucharistische Handlung". St. will sagen, bei der Brotvermehrung habe es sich nicht um die Eucharistie gehandelt. Das ist gewiß richtig; aber die identischen Ausdrücke, mit denen sowohl die Brotvermehrung, wie die Handlung Jesu bei der Einsetzung der hl. Eucharistie geschildert wird, beweisen, daß die Urkirche offiziell beides aufeinander bezogen hat, daß also das Brotbrechen bei der Brotvermehrung nicht ohne Symbolkraft bezüglich der Eucharistie war. — 3. Der konsekratorische Akt liege „nicht im Brotbrechen, sondern im Sprechen". Gewiß; aber volkstümliche Redeweise drückte damals wie heute ein Geschehen gern nach einem visuellen Eindruck aus, auch wenn er eine Nebensache betrifft. So ließe sich noch manches vorbringen, was zu einem anderen Resultat hindrängen würde.

Im allgemeinen zu reden: Selbst wenn sich der eucharistische Gedanke hier, oder das Sakramentale bei den Stellen, wo von einer rituellen Handauflegung die Rede ist, nicht mit voller Sicherheit dartun läßt, ist es m. E. angezeigt, das Positive zu wählen, oder mindestens als annehmbar hinzustellen, wie dies dem Sachverhalt entspricht. Das hilft für die Erkenntnis der Quellen weiter als die Negationen. St. erreicht mit ihnen nur, daß sein Kommentar an gar vielen Stellen anmutet wie nordische Eisluft, die alles Wachsen lähmt. Dieses Positive wäre St. zweifelsohne stärker zum Bewußtsein gekommen, wenn er die Einzelstellen nicht in ihrer Isoliertheit betrachtet, sondern in lebendige Verbindung mit anderen späteren Schriftstellen gebracht hätte. Warum muß man gerade für das Christliche, wo eine katholische Glaubenswahrheit in Frage kommt, mit der liberalen Kritik an eine rasend schnelle Entwicklung glauben, während auf anderen Gebieten ohne Schwierigkeit eine vollere, etwas jüngere Stelle zum Verständnis weniger ausführlicher älterer herangezogen wird? Bis zum Übermaß geschieht das auf dem Gebiet der Religionsgeschichte, z. B. bei den religiösen Mählern. Da bedeutet es gar nichts, daß erst Clemens von Alexandrien oder Firmicus Maternus einen Ritus oder eine Formel der Mysterienreligionen bezeugen, nachdem diese im 2. Jh. zu neuem Aufschwung gekommen waren: es muß immer so gewesen sein. Dagegen ist St. wenigstens bezüglich der Handauflegung mit der negativen Kritik des Rationalismus einig, daß die Pastoralbriefe, trotz ihrer zeitlichen Nähe zu den anderen ntl. Schriften, trotz

des mit Händen zu greifenden Traditionalismus der Urkirche, ganz wesentlich Neues lehren. Mehr Kritik an der „Kritik" und mehr Einfühlung in das urchristliche, dem Jüdischen verwandte Empfinden für das Überkommene ließe die zuvor genannte lebendige Verbindung der ntl. Stellen untereinander gerechter bewerten.

Ich weiß wohl, daß St. seine Anschauungen nicht aus sich heraus hat, sondern auf katholische Autoren als Vorgänger hinweisen kann. Der Verf. möge darum auch meine Ausstellungen nicht als gegen ihn persönlich gerichtet betrachten; sie gelten einer gewissen exegetischen Richtung. Mir will scheinen, daß jetzt eine Zeit da ist, wo wir Katholiken uns ganz auf uns selbst besinnen sollten, auch in der theologischen Sprache, und daß es notwendig ist, darauf kräftig den Finger zu legen.

An Kleinigkeiten fielen mir auf: zu Apg 1,13: der ζηλωτής geht nicht auf Kananaeus zurück, sondern auf Qan'an Bill. I, 537. Zu Apg 4,6 verweise ich auf Joachim Jeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu II B (1929) 33—40. Zu 5.39—42 wäre doch wohl auch auf den Mischnatraktat Makkoth zu verweisen gewesen.

Innsbruck. Paul Gächter S. J.

Le Corps mystique du Christ. Études de théologie historique. Von Emil Mersch S. J. 2 Bde. gr. 8° (XXXVIII u. 478, 448 S.) Löwen 1933, Museum Lessianum. Fr. 90.—.

Es gibt innerhalb der Glaubenslehre keine „gefährlichen" Wahrheiten, sagt M. in der Einleitung zu diesem seinen großen Werk (S. XXVII); auch die Lehre vom mystischen Leib Christi gehört nicht zu ihnen. Gefährlich, so möchten wir hinzufügen, sind immer nur zwei Dinge, und auch das trifft auf die Lehre zu, die hier in Frage steht: einmal das vorzeitige Popularisieren von Glaubenslehren, die noch nicht schlicht und klar durchdacht sind, anderseits das vorzeitige Spekulieren über Glaubenslehren, deren Begründung aus Schrift und Tradition noch nicht geschichtlich treu und zuverlässig vorliegt.

Es ist das Hauptverdienst dieses Werkes, den beiden genannten Gefahren begegnet zu sein. M. will sein Buch zwar „für das christliche Volk im allgemeinen" geschrieben haben (S. XXXII). Das ist nun fast zu bescheiden gesagt. Mag diese Zielsetzung auch durchgehends die Textauswahl und die Darstellung beeinflussen — diese beiden Bände sind deswegen doch eine vollwertige, reiche Geschichte der Lehre vom mystischen Leib Christi, auch für den Theologen. Hier wird der spekulativen Dogmatik ohne jede heimliche Tendenz der Traditionsstoff vorgelegt, wird an einer überreichen Fülle von patristischem Material gezeigt, daß diese Lehre keineswegs nur eine paulinische Sonderspekulation ist, die dann etwa bei Augustinus eine späte Nachbildung erfahren hat, sondern ein wesentliches Stück der Schriftoffenbarung (I, S. 1—222), das durch die griechischen Väter von Irenäus bis Cyrill von Alexandrien eine wundervolle Entfaltung gefunden hat (I, S. 223—462) und durch den überragenden Einfluß Augustins (II, S. 34—131) der klassischen Scholastik übermittelt wurde (II, S. 132—279), um von da aus bis zum Schema *de Ecclesia* des Vatikanischen Konzils und zur Enzyklika *Miserentissimus Redemptor* Pius' XI weiterzuwirken (II, S. 321—337). So stellt diese Lehre der heutigen spekulativen Dogmatik Aufgaben, die sich eines selten reichen

Traditionsstoffes erfreuen dürfen. M. deutet im Vorwort (S. XXIIIff.) die beiden Richtungen an, „beide gut, beide orthodox", in die eine spekulative Untersuchung der Lehre gehen kann. Die erste ist die Richtung jener (und M. schließt sich ihnen an), die den „mystischen Realismus" der Schrift- und Väterzeugnisse wörtlich nehmen („aller jusqu'au bout des affirmations scripturaires et patristiques"). Die zweite begnügt sich mit einer mehr moralischen Erklärung der Einheit des Leibes Christi, weil eine solche durchaus genüge zur spekulativen Begründung der Offenbarungsgegebenheiten („pour ne pas multiplier sans raison les mystères de la foi"). Angesichts der ganz unzweideutigen Klarheit, mit der alle Stimmen des christlichen Altertums, nicht nur des Irenäus und Cyrill, der beiden klassischen „Realisten", sondern auch der mehr geistig-moralisierenden alexandrinischen Katechetenschule, sich für den mystischen Realismus erklären, ist die Wahl, die M. trifft, nicht Voreingenommenheit. Die Fülle der Texte spricht für sich selbst, und jeder Theologe wird deshalb diese vorläufig reichste Quellensammlung zur Geschichte der Lehre vom mystischen Leib Christi aufrichtig und dankbar begrüßen.

Nun ist es ja gewiß richtig: der spekulativen Theologie ist mit einer bloßen Stellensammlung noch nicht der letzte Dienst erwiesen. Das dogmatische Durchdenken einer Glaubensgegebenheit setzt immer auch die Kenntnis der geschichtlichen Entwicklung voraus, die ein Lehrstück innerhalb der Kirche faktisch durchgemacht hat. Denn „Tradition" läßt sich eben nie nur an einer Sammlung von ausgewählten Texten der Kirchenväter ablesen, sondern nur (eben weil Tradition auch ein Stück des lebendigen *corpus Christi* ist) an der historisch möglichst getreuen Darstellung der Ideengeschichte des betreffenden Lehrstücks.

M.s Werk ist aber auf weite Strecken nur Textsammlung, gewiß infolge der an sich durchaus berechtigten Zielsetzung „auf das christliche Volk im allgemeinen" hin, vielleicht aber auch deswegen, weil M. das Einheitsprinzip dieser Lehrentwicklung vom Leib Christi mehr in dem alle Väter gemeinsam erleuchtenden Heiligen Geist sieht als in der historisch und quellenkritisch faßbaren literarischen und doktrinellen Abhängigkeit und Zusammengehörigkeit der Väter (S. XXX). So hat er sich wohl zu wenig auf die eigentliche Geschichte der Idee eingelassen. Das ist vom Standpunkt des Theologen aus in der Tat zu bedauern, denn M. hätte uns gewiß bei seiner reichen Quellenkenntnis noch Tieferes schenken können. Auf diese Weise kommen Probleme, die für eine spekulativ fruchtbare Auffassung vom *corpus Christi mysticum* grundlegend sind, kaum zur Sprache; man spürt nur hier oder da, daß sie vorhanden sind. Beispiel dafür sei etwa die platonische Auffassung von „Natur" und ihrer Einheit, die sich dann auswirkt in der berühmten Ansicht der griechischen Kirchenväter, Christus habe unsere „gemeinsame Natur" angenommen und erlöst (vgl. Irenäus bei M. I, S. 278; Hilarius I, S. 347f). Nur auf Grund dieser ideengeschichtlich noch so ungeklärten Ansichten erklärt es sich, warum in der aristotelisch geklärten dogmatischen Spekulation die Idee vom *corpus Christi mysticum* zunächst weniger Anklang fand, wie M. bei Johannes von Damaskus selbst fühlt (I, S. 454f.). — Oder ein anderes Beispiel, das eng mit dieser platonischen Naturspekulation zusammenhängt: die „Hypostasierung" der Kirche als „Braut" und „Leib" Christi. Woher und wie ist diese altchristliche Spekulation zu erklären (schon bei Pau-

lus!)? Moralisch oder ontisch? Und wenn ontisch, wie äußert sich die unreflektierte Glaubensverkündigung zu dieser Gegebenheit? Ähnliches würde von der so grundlegenden Adam-Christus-Parallele und deren Gegenstück, der Eva-Kirche-Spekulation gelten. Solche und ähnliche Problemstellungen, die sich in einer genuin historischen Untersuchung der ganzen Frage wie von selbst ergeben würden, hätten dann auch die Textauswahl beeinflußt; das nur Fromme wäre etwas zurückgetreten hinter die dogmengeschichtlich einflußreicheren Texte — vgl. etwa die kärgliche Behandlung, die den Texten aus dem sog. 2. Korintherbrief des Ps.-Clemens oder aus dem Barnabasbrief zuteil wurde, obwohl diese für die Aufhellung der urchristlichen Spekulation über *corpus Christi* sehr wichtig sind. Oft sind (bei sauber durchgeführter nur historischer Fragestellung) Väter, die keinen „reichen Ertrag" an Stellen liefern, viel wichtiger als andere, deren zufällig reicherer literarischer vor allem paränetischer Nachlaß (vgl. Chrysostomus) ergiebigere Ausbeute bietet. Geschichtliche Zusammenhänge sind eben immer „metaliterarisch", liegen tiefer als dies mit einer noch so reichen und gut gewählten Stellensammlung gezeigt werden kann.

Aus dieser nicht ganz überwundenen doppelten Zielsetzung der „für das christliche Volk im allgemeinen" geschriebenen „Études de théologie historique" erklären sich auch die auf halbem Wege stecken gebliebenen Versuche der Aufhellung von literarischen und doktrinellen Zusammenhängen unter den Vätern. Wir sehen hier ab von der nur aus praktischen Gründen gegebenen Einteilung in griechische und lateinische Väter, obwohl selbst hier M. deutlich fühlte, daß dies an sich kein Prinzip der Einteilung für eine Ideengeschichte sein könne, indem er nicht nur bei den Apologeten die lateinischen und griechischen zusammen behandelt (vgl. I, S. 230), sondern auch ausdrücklich den hl. Hilarius von Poitiers unter die „griechischen" Väter versetzt (I, S. 340) — mit vollem Recht. Was schwerer wiegt ist dies: bei dem bezeichneten Charakter des Werkes geht der Blick für die inneren Zusammenhänge der Lehrentwicklung leicht verloren. So dankenswerte Versuche, wie etwa die Darstellung des Einflusses der kleinasiatischen Theologie (I, S. 278ff.) sind leider nicht sehr zahlreich. Nur ganz ungern vermißt man eine eingehendere Darstellung der Lehre des Hippolyt von Rom, der gerade auf den Osten einen so maßgebenden Einfluß ausübte und dessen Bedeutung man keineswegs mit dem Hinweis, er sei nur ein Nachahmer des Irenäus (vgl. I, S. 259. Anm. 4 auf S. 260), erschöpft. Gerade die bei Hippolyt so kennzeichnende Lehre vom εἷς ἄνθρωπος τέλειος, die dann für die Lehre des Cyrill von Alexandrien vom mystischen Leib Christi (vgl. I, S. 324) so grundlegend wurde, hätte unbedingt eine eingehendere Darstellung verdient. Etwas Ähnliches gilt von der Lehre des Maximus Confessor, die durchaus noch nicht byzantinisches Nachbeten der großen Kappadokier ist, sondern ganz selbständige Spekulation, und die durch den maßgebenden Einfluß auf Johannes Scotus Eriugena für das Abendland von einer Bedeutung wurde, die sich neben der des Augustinus sehen lassen kann, (Vgl. dazu H. Dörries, Zur Geschichte der Mystik, Erigena u. d. Neuplatonismus, Tübingen 1925, S. 83ff.) Als letzte Folge dieser historisch nicht gerade fruchtbaren Doppelzielsetzung des Buches sei hier kurz die Wertung

hervorgehoben, die bei M. die alexandrinische Katechetenschule, also vor allem Clemens und Origenes erfährt. M. hat eine sichtliche Vorliebe für den mystischen Realismus des Irenäus — und kein Zweifel, darin ist Irenäus durchaus der klassische Zeuge der altkirchlichen Glaubensüberzeugung. Neben ihm ist die alexandrinische Doktrin in der Tat ein durch Philosophie und vielleicht auch durch zu weites Entgegenkommen gegen Gnosis abgeblaßtes Gebilde, das die Einheit des *corpus Christi* leicht nur in moralische, vor allem intellektuelle Bindungen verlegt („manque de relief, peu de réalisme"; I, S. 290. 283). Aber ein historisch geschärfterer Blick hätte wohl hinter den (für Clemens übrigens ganz ungenügenden) Zeugnissen den Realismus auch der Alexandriner herausgespürt. M. unterscheidet selbst einmal zwischen ihrer Spekulation und ihrem Glauben (S. 295): das hätte nur viel kräftiger herausgehoben werden müssen. Clemens sowohl, als vor allem auch der Seelsorger Origenes sind klassische Zeugen des altkirchlichen Realismus; vor allem in Origenes' Homilien weht ein Geist, der, gerade weil er von Origenes ausgeht, ideengeschichtlich um so beweiskräftiger ist, als Origenes, der Philosoph, sonst diese Realitäten gerne spiritualistisch auflöst.

So wird man wohl sagen dürfen: das schöne und vor allem ungemein fleißige Werk, das M. hier vorlegt, ist zwar noch nicht das letzte Wort, es zeigt aber Wege, die nun von der Patristik sowohl als auch von der spekulativen Theologie beschritten werden müssen, um den *intellectus fidei* auch für die Lehre vom mystischen Leib Christi immer mehr zu fördern.

Innsbruck. Hugo Rahner S. J.

Das alte Wahre. Eine Bildungsgeschichte des Abendlandes. Von Karl Thieme. kl. 8° (184 S.) Leipzig 1934, Hegner. M 3.—, geb. M 4.50.

„Das alte Wahre" nennt sich diese Bildungsgeschichte; schärfer käme ihre Grundidee zum Ausdruck, wenn sie „Das gemein Wahre" hieße. Denn sie entwickelt das Gemeinwahre als den einzig möglichen Boden jeder Menschenbildung und hält damit eine entscheidende Abrechnung mit jedem Bildungsindividualismus. Allerdings ist der vorliegende Titel insofern tief charakteristisch, als sich dem Verf. in der Tat das Gemeinwahre als das alte Wahre darstellt, und zwar in dem Sinne nicht nur einer tausendjährigen Überlieferung, sondern auch eines seit Jahrhunderten mehr oder minder Verdrängtseins durch einen neu aufgebrochenen Individualismus. Ob sich hier nicht eine deutliche Grenze des Buches ankündigt?

Seine Grundthese prägt Th. selbst in den Doppelsatz: „Der Mensch kann streng genommen nur gemeinwahr leben; oder aber er muß alleinwahr sterben" (26). — Originär lebt Wahrheit im Sprechen eines Ich zu einem Du, die aus ihrem richtigen Sein heraus jeweils das sagen, was der augenblicklichen Situation entspricht; sie verwirklicht sich also in gemeinschaftlichem Bemühen und ist darum auch nur im Gemeinbewußtsein lebendig. Wahre Sätze sind nur Niederschlag solchen Sprechens und dürfen deshalb auch nicht davon abgelöst in sich verfestigt werden. Demnach kann der einzelne wahr, d. h. sachgemäß leben, nicht aus seiner isolierten Privatmeinung heraus, sondern einzig aus seinem ständigen sich Hineinlernen in die Gemeinweisheit. — Wenn aber die Gemeinwahrheit unter den Menschen erstorben ist, wenn sie vor ihr die Augen schließen, weil sie ihnen zum Gericht wird, dann bleibt dem wahr lebenden Menschen nur die zweite Möglichkeit: dem Massenbewußtsein seiner Zeit zu entsagen, dem Scheindasein um ihn herum zu sterben und folgerichtig, von der lügenbesessenen

Gemeinschaft als scheinbarer Individualist gehaßt und verfolgt, alleinwahr in den Tod zu gehen.

Seinen Urtyp, von dem es abgelesen ist, hat dieses Bildungsgesetz an der Gestalt und dem Schicksal des Sokrates. Davon durchdrungen, daß Athens frühere Blüte einer richtigen Gesamteinsicht zu verdanken sei, suchte er durch sein Fragen die oberflächlichen Meinungen seiner Zeitgenossen zu Fall zu bringen und das verschüttete Erbe der Ahnen wieder zu erwecken. Durch sein alleinwahr Sterben wurde seine Botschaft vom gemeinwahr Leben nicht widerlegt, sondern für alle Zukunft unentbehrlich ergänzt und besiegelt.

Die kommende Entwicklung des hier niedergelegten Keimes gliedert sich deutlich in drei Phasen: Entfaltung des Reiches der Gemeinwahrheit bei Platon; Erfüllung des vorgegebenen Aufrisses durch das Christentum bis zur Blüte des Hochmittelalters; Erweis der Gemeinwahrheit durch das beispielhafte Scheitern des inner- und außerkirchlichen Individualismus der Neuzeit.

Platons Akademie und politisches Ideal sind vom sokratischen Menschenbild durchseelt: die einzelnen schöpfen aus der Fülle des Ganzen, das ihnen vorausgeht, und für das sie bestimmt sind. Doch ist seine Gemeinwahrheit nicht mehr (wie bei Sokrates) auf Athen allein bezogen; es ist vielmehr die absolute, ewige Wahrheit, welche der Politeia, dem jenseitigen, normierenden Urbild aller irdischen Gemeinschaft zugehört. Da Gott die Ordnung dieses Reiches in sich darstellt und garantiert, ist es das Reich Gottes. Hinaufsteigen zu ihm können wir nicht, aber es verkörpert sich leibhaftig unter uns, weshalb es (wie auch Gott) nur im Zusammenleben mit seinen immer wieder anders bestimmten Trägern in immer wieder von vorne beginnender Verständigung zugänglich wird. — Aristoteles bedeutet dem gegenüber einen Rückfall in den Individualismus. Er hielt sich an die Wahrheit, nicht des Sprechens, sondern der Sätze und baute die Philosophie zu einer allgemeingültigen Wissenschaft aus. Diese ist Erkenntnis um der Erkenntnis willen, stellt sich außerhalb des menschlichen Gemeinbemühens, leistet dem Hochmut und dem Atheismus Vorschub. Weil die Ideen einzig in der Mitmenschlichkeit offenbar sind, kommt das Beherrschen der Dinge nach Gattungen und Arten nicht über eine bloße Bestandsaufnahme des greifbar Vorhandenen hinaus, dessen Abwegigkeit vom gemeinwahr Leben man nicht zu beurteilen vermag.

Nachdem die spätantike Philosophie das alleinwahr Leben des einzelnen zum Prinzip erhoben und so ein ungeheures Chaos geschaffen hatte, brachte der Leib Christi, in dem der einzelne so gut wie nichts und das hereinbrechende Gottesreich alles bedeutet, die leibhaftige Verwirklichung des von Platon Vorausgeahnten. Hier war im höchsten Maße gemeinwahr Leben (besonders in den Sakramenten und der Liturgie), aber auch alleinwahr Sterben gegenüber dem heidnischen Weltgeist und in den Verfolgungen durch das Römertum. — Auch nachher bleibt das wahr Leben ein Absterben gegenüber dem Scheinleben dieser Welt. Das Mönchtum ist die Verkörperung dieses Gedankens. Zuerst im Individualismus befangen und fast in weltflüchtige Panik ausartend, wurde es bald zu einem weltüberwindenden Siegeszug, dessen Geistigkeit in Benedikts Ordensregel ihre klassische Formulierung gefunden hat. — Der geistlichen Elite gesellte sich im weltlichen Bereich das Rittertum bei, das in der Verteidigung der Christenheit (christliche Durchheiligung des Streiterdaseins) und dem Opfertod für Gottes Sache sein gemeinwahr Leben und alleinwahr Sterben zum Ausdruck bringt. — Der Scholastik, diesem Höhepunkt abendländischer Bildungseinheit, ist, da der einzelne ein Nichtwissender und nur die Gemeinschaft in der Wahrheit ist, Bindung an die Gemeinwahrheit Voraussetzung jeder Wissenschaft. Ihre Aufgabe besteht darin, „Existenzfragen der Gemeinschaft aus dem Schatz der überlieferten Einsichten, dank denen die Gemeinschaft anher existiert hat, zu beantworten" (104).

Schon in der Spätscholastik stellen sich einzelne wieder auf sich selbst; in der Folge glaubt das Individuum immer mehr, für sich wahr leben zu können, es flieht vor der wirklichen Existenz, die es an die Gemeinschaft bindet, zieht sich auf eine private Scheinexistenz zurück. Hieraus erklären sich der Gottebenbildlichkeitswahn mit seinem Streben nach Natur- und Menschenbeherrschung,

der Humanismus mit seiner Bildung um ihrer selbst willen, die nur für einzelne, nicht für alle da ist, die Devotio moderna mit ihrer egoistischen Wendung zur individuellen Seele und der Technik zu deren Rettung. — Luther verzweifelt daran, daß die Menschen gemeinwahr leben können, da die Welt des Teufels Wirtshaus ist; er sah nur die Möglichkeit, dieser Welt alleinwahr zu sterben. Wenn der Wert der guten Werke so fraglich ist, wenn es damit eigentlich auf Erden nichts zu leisten, nichts an einer sichtbaren Kirche zu bauen gibt, bleibt nur die unbändige Sehnsucht nach dem Jüngsten Tag. Noch weiter geht der Calvinist, der die Welt abtötet, besiegt, unterwirft, ungefragt alles Leben tötet, das seinem Rigorismus als Wildwuchs erscheint. Kann man den Menschen nicht innerlich umwandeln, so soll er wenigstens durch die Wucht der Gesetze von außen gezähmt werden. Seine säkularisierte Gestalt hat der Calvinismus an dem von ihm durchformten Preußentum. — Inzwischen hatten äußere Verwundungen und innere Zersetzung die Kirche so sehr geschwächt, daß man einen Verband um ihren Leib legen mußte; dadurch sollten ihre Schmerzen gestillt und ihr die Ruhe vermittelt werden, die sie brauchte, um die Erkrankung von innen heraus organisch zu heilen. Dieser äußerliche Verband am Leibe der Kirche war und ist die Gesellschaft Jesu „durch ihr Dasein und ihre Methoden, die nicht selbst aus dem Leben der Kirche, der offenbarten Gemeinwahrheit stammen, sondern aus scharfsinnigstem, individualmenschlichem Verstand" (147). Damit stehen wir beim Rationalismus, der in der Wahrheit für alle etwas Abstraktes, Totes sah, weshalb er immer wieder eine Rückkehr des Geistes zu einem für sich allein wahr sein Wollen hervorrief. Für letzteres sind Pietismus und Neuhumanismus charakteristisch, die dem Menschen die unlösbare Aufgabe stellen, aus sich selbst vor sich selbst vollkommen zu werden, und höchstens einen willkürlichen Zusammenschluß mit Gleichgesinnten hervorbringen. Die Persönlichkeitskultur des 19. Jahrhunderts, Kapitalismus und Marxismus, haben den Individualismus auf die Spitze getrieben, während heute von seiten des Staates und von seiten der Kirche (Katholische Aktion) Kräfte am Werke sind, die den Individualismus zu überwinden und eine neue Blüte der Gemeinwahrheit heraufzuführen versprechen.

Wenn der Mensch ein soziales Wesen ist, wenn er für die Entfaltung seines Daseins auf allen Gebieten an die Gemeinschaft verwiesen ist, dann muß das auch von der Erkenntnis der Wahrheit und der Lebensgestaltung aus dieser Wahrheit gelten. Zwar hat die Kirche immer an diesem Bildungsgesetz festgehalten, was ja bei dem übernatürlichen Glaubenscharakter der ihr übergebenen Offenbarung gar nicht anders möglich war. Aber im übrigen hat man seine fundamentale Bedeutung für alles Menschenbilden weder genug erkannt noch praktisch darnach gehandelt. Es ist Thus unbestreitbares Verdienst, die Idee des Gemeinwahren erfaßt und die gesamte Bildungsgeschichte des Abendlandes in ihrem Lichte gesichtet zu haben. Dabei bleibt sein Blick gewiß nicht an der Oberfläche haften; er dringt vielmehr in die Tiefen der geistigen Gestalten hinab, packt mit sicherem Griff das Wesenhafte und stellt es in oft origineller Wendung vor den Leser hin. Am besten gelungen ist in dieser Hinsicht wohl das Sokrateskapitel, während vielleicht in Platon manches von der Idee des christlichen Gottesreiches hineingelesen oder wenigstens allzu bestimmt gefaßt worden ist. Aufs Ganze gesehen, verdient also das Buch unsere Anerkennung. Zur Überwindung des Individualismus wird es sicher seinen Teil beitragen, zumal es auch packend und lebendig geschrieben ist.

Auf der anderen Seite jedoch kann nicht übersehen werden, daß weder die Grundidee zur vollen Klarheit gelangt, noch die Darstellung ihres Weges durch die Geschichte immer glücklich ist.

Selbstverständlich will der Verf. nicht einem Traditionalismus das Wort reden, der dem Menschen die physische Fähigkeit zu selbständiger Wahrheitserfassung absprechen würde. Es handelt sich vielmehr um die umfassende Weltanschauung oder Lebensweisheit; daß der einzelne für sie auf die Gemeinschaft angewiesen ist, als Isolierter sich fast notwendig verirrt, zeigt die Geschichte nur allzu deutlich. Kann aber das gemeinsame Festhalten einer Erkenntnis als solches Kriterium ihrer Wahrheit sein? Zu bejahen ist das nur bei den grundlegenden Erkenntnissen des religiös-sittlichen Bereiches, insofern darin die Menschen (moralisch) aller Zeiten und Völker übereinkommen. Im übrigen kann auch eine ganze Gemeinschaft irren, was ja die Voraussetzung für die Möglichkeit des alleinwahr Sterbens ist. Ausgenommen von solchem Irren ist nur die heilige Kirche, und auch sie nur im zentralsten Bereich des ihr anvertrauten Gutes. Wie kann aber der einzelne bei Irrgängen der Gemeinschaft, der er zugehört, die Irrgänge als solche erkennen, wie kann er die verlorene Gemeinwahrheit wieder entdecken? Vielleicht aus der geschichtlichen Vergangenheit, etwa seines Volkes? Das genügt nicht. Denn auch eine derartige Tradition wird sehr verschiedenartige Elemente enthalten, und man bedarf einer Norm, die das wahrhaft Gemeinwahre als solches kenntlich macht; Sokrates fand die richtige Gesamteinsicht durch die Blüte des perikleischen Zeitalters bezeugt. Übrigens kann der Fall eintreten, der bei Einbruch des Christentums in das Römerreich tatsächlich vorlag, daß eine neue Erscheinung der bisherigen Gemeinwahrheit zuwiderläuft. Letzter Maßstab aller Wahrheit muß also etwas anderes sein, nämlich die Sachgemäßheit des Erkennens. Das Sein einer Gemeinschaft ist die Norm ihrer Gemeinwahrheit, die deshalb ein einzelner bei Verirrung der vielen wieder entdecken kann. Auch Th. kommt auf dieses Moment immer wieder zurück, so wenn er sagt: Wahrheit ist lebendiges, wirklichkeitsgemäßes Existieren, aus dem heraus man jeweils die richtigen Sätze zu bilden vermag. — Überhaupt sei das alles nicht deshalb gesagt, weil Th. eine andere Auffassung hätte. Er meint vielmehr unseres Erachtens dasselbe, nur sollte er seine Grundidee klarer formulieren und schärfer abgrenzen.

Verlangt Lebensgestaltung aus der Wahrheit einerseits Eingehen des Individuums in die Gemeinschaft, so darf anderseits doch die Eigenrolle des Individuums, die ihm innerhalb der Gemeinschaft zukommt, nicht unterschätzt werden. Hier ist ein Wort über den Gesamtverlauf der geschichtlichen Linie bei Th. zu sagen. Ihm zufolge schließt mit dem Mittelalter die Herrschaft der Gemeinwahrheit mehr oder minder ab, während er aus der Neuzeit nur Momente, die für den Individualismus sprechen, heraushebt. Zuzugeben ist natürlich, daß in der Neuzeit das eigenständige, bindungslose Einzelwesen vorherrscht. Aber die Kräfte, welche sich dem schrankenlosen Individualismus entgegenstemmten, müßten doch auch zur Sprache kommen; erst dann wäre das Bild allseitig gezeichnet. Dessen, was die Kirche in dieser Beziehung bedeutet hat, wird an einer Stelle kurz gedacht. Wenigstens sollte positiv gewürdigt werden, welchen Wert die Entfaltung des individuellen Momentes am Gemeinschaftskörper darstellt. Schon das Früh- und Hochmittelalter haben in dieser Beziehung die noch undifferenziert gemeinschaftsbestimmte Frühzeit des Christentums ergänzt. So hat auch die Devotio moderna ihre positive Seite (bei allen sonstigen Reserven): ihre geistliche Technik hat übrigens in dem alten Mönchtum ein nicht leicht überbietbares Vorbild.

Vielleicht ist es aus der aufgezeigten Eigenart der Gesamtlinienführung zu erklären, daß einige Kapitel weniger der historischen Wirklichkeit gerecht werden. Schon das Bild des Aristoteles ist zu sehr nach der Seite des Individualismus hin gedreht. Am wenigsten befriedigen die Darlegungen über den Jesuitenorden. Gerade seine Erscheinung hätte zum Anlaß werden müssen, die positive Bedeutung des individuellen Momentes in der Kirchengemeinschaft zu würdigen. Doch ist das unmöglich ohne Kenntnis der ersten Quellen, die ein ganz anderes Bild vermitteln, als es hier entworfen wird, wenn auch der Verf. wohlwollend dem Orden eine große Bedeutung zuschreibt. Es geht nicht an, die Methoden des Ordens — und damit doch wohl auch ihn selbst seiner Geistigkeit nach — als nicht aus dem Leben der Kirche, der offenbaren Gemeinwahrheit, sondern

aus scharfsinnigstem, individualmenschlichem Verstand stammend zu bezeichnen Zu solchem Urteilen kann man nur kommen, wenn man Gefahren, die in der ungeheuer kühn gespannten Weite des Ordensideals liegen, denen nicht wenige vielleicht im Laufe der langen Geschichte erlegen sind, zur seinsollenden Substanz selbst erhebt. Wir können hier nicht auf alle Einzelheiten eingehen, die einer Besprechung bedürften. Greifen wir nur einen für alles andere charakteristischen Punkt heraus, die Wertung der ignatianischen Gebetsweise. Mit Bremond (nicht genannt) und anderen wird Ignatius eine Umkehrung der Sinnordnung vorgeworfen; es erschrecke bei ihm, daß er die Kontemplation zur Dressur benutze, daß er den Selbstzweck zum Mittel der Pädagogik herabwürdige, daß er aus dem spontanen Überstrahlen der Betrachtung auf das alltägliche Leben ein solches Exerzierreglement mache. Daß solche Sinnwidrigkeiten Ignatius und seinen besten Jüngern fernlagen, daß sie nur das spontan vorhandene Überstrahlen der Betrachtung auf das Leben wirklich ausschöpfen wollten, daß die methodischen Winke von Ignatius nicht als spanische Stiefel für jedes Gebet, sondern zunächst nur als Winke für Anfänger gedacht sind, zeigt näheres Zusehen. Vgl. hiezu meine demnächst erscheinende Arbeit über die ignat. Betrachtungsmethode (Zeitschrift für Aszese und Mystik 1935). Da also nicht fremde, irdische Methoden von außen an das Gebet herangebracht werden, da also nicht zu fürchten ist, daß die dämonische Macht der Methoden die alte Wahrheit zur leeren Formel veräußerlicht, besteht auch nicht die Gefahr, daß so einem bloßen Lippenbekenntnis Vorschub geleistet werde, was „das Reich des Teufels unter den Gebärden der Königsherrschaft Christi" wäre (150).

Freiburg i. Br. Joh. B. Lotz S. J.

Vom Christentum zum Reiche Gottes. Von Georg Sebastian Huber. 8° (176 S.) Regensburg 1934, Pustet. M 3.70.

Das temperamentvoll geschriebene Buch, das am großen Neuaufbau unserer Zeit mitbauen will, ist gedacht als Lese- und Kampfbuch der neuen Jugend, der Jugend sowohl im katholischen Lager, wie darüber hinaus „der Christusjugend in allen Lagern" (11); es will nicht einer trennenden, sondern der einigenden Idee der Zukunft dienen, dem Reiche Gottes (10f.). Das Buch läßt sich in zwei Hauptteile zerlegen: das Alte und das Neue. Die beiden Gedankenschichten sind jedoch nicht deutlich voneinander gesondert, sondern überall konkret verknüpft. Das Alter wird ja vielfach erst sichtbar in seiner Altheit, wenn es dem Neuen gegenübergestellt ist, das Neue erst aus seinem Gegensatz zum Alten erkannt. Das erste Kapitel: Krisis des Christentums (17—36), beschäftigt sich mit dem Alten; hier wird das Grundübel und der Krisencharakter des ganzen heutigen Christentums aufgezeigt. In den folgenden zwei Kapiteln werden dann die zwei aus dem Grundübel sich ergebenden Weltübel der Zeit behandelt: Trennung von Religion und Leben (37—70) und Trennung von Geist und Leib (71—88); dieser zweifachen Trennung gegenüber wird im vierten Kapitel: Reich Gottes (89—117), das wesentlich Neue, die alle Trennung überwindende Einheit aufgezeigt. Weil aber das Neue einigend, allumfassend, ökumenisch, die *Una Sancta* sein soll, wird im fünften Kapitel die aktuelle Frage behandelt, wie es zur Vereinigung aller christlichen Konfessionen, ja aller Menschen kommen könne: Kirche und kirchliche Einigung (118—137). Das Kapitel: Der Weg des Kreuzes (138—160) und ein kleiner Anhang: Kurze Aszetik für den Christuskämpfer (161—175) beschließen das Werk.

Das Buch weist eine Reihe von wertvollen Gedanken auf: So die Betonung, daß es auf den lebendigen und lebenwirkenden Glauben ankommt;

daß gerade die heutige Zeit, wie sie ganze Menschen fordert, ungebrochene Persönlichkeiten, so insbesondere nach ganzen Christen ruft. Dann die Ausführungen, in denen der Verf. den Gegenwartscharakter des Übernatürlichen hervorhebt, das Hineinragen der Übernatur in die Natur; das scharfe Herausstellen der welterneuernden Kraft des Christentums, seine welterneuernde Aufgabe und Verantwortung; die positive Stellungnahme zum Natürlichen, zum Leiblichen: der Leib als Tempel des Hl. Geistes, nicht Sklave des Geistes. Die Frömmigkeit des Christen soll sich formen an den großen Gedanken der Frohbotschaft Christi: mehr evangelische und damit auch liturgische Gebetshaltung und Lebensgestaltung. Eine gesunde, wenn auch starke Kritik an manchen Mißbräuchen der christlichen Frömmigkeit mag wohl hingehen; besonders wenn es einem gegeben ist, den Finger auf wunde Stellen zu legen. Aber bei aller Offenheit und Wahrhaftigkeit hätte der Verf. doch noch mehr auf weise und ehrfürchtige Mäßigung bedacht sein müssen, da die Kritik sich nicht unmittelbar an die verantwortlichen Stellen wenden will, sondern an junge, werdende Menschen.

Trotz all dieser Vorzüge kann man doch nicht umhin, auf große Mängel hinzuweisen; das Buch ist gewiß nicht für den Fachtheologen geschrieben, im Gegenteil, der kommt im Buch recht schlecht weg; aber eben darum ist es um so mehr zu bedauern, daß, abgesehen von mehr nebensächlichen Entgleisungen (vgl. z. B. 64), gerade die zentralen Begriffe nicht nur nicht klar, sondern unhaltbar, ja dogmatisch unrichtig sind. Wir wollen nun nicht einzelne Sätze oder Ausdrücke herausgreifen, um das und jenes „zu beanstanden" (101) – dagegen verwahrt sich der Verf. –, sondern wir wollen dem Verf. möglichst entgegenkommen, und nicht so sehr auf den Buchstaben, als vielmehr auf den Geist, der aus den Worten spricht, achten; deshalb seien die tragenden Gedanken des Ganzen, die Ausführungen über Glaube, Gnade und Kirche, herausgehoben, wiewohl dies bei der essayartigen Anlage des Buches nicht leicht ist, und die Fundamente selbst auf ihre Tragfähigkeit hin geprüft.

Das erste Kapitel widmet der Verf. den Ausführungen über den Glauben; er spricht ganz aus den Bedürfnissen des modernen Menschen, wenn er fordert, daß der Glaube an Christus nicht bloß Glaube an den historischen Christus sei (das sei toter Glaube, eigentlich Unglaube), sondern Glaube an den in der Kirche fortlebenden und fortwachsenden Christus (19f. 21f. 26 u. ö.); daß der Glaube an den Hl. Geist nicht bloßer Glaube an das historische Pfingstwunder sei, sondern Glaube an das ständige, gegenwärtige und zukünftige Wirken dieses Gottesgeistes in seiner Kirche (20f. 25f. 28). Weil der Glaube der Mehrzahl der heutigen Christen eine bloße Antwort auf eine Katechismusfrage ist (18), ein „billiger, unwirksamer Jenseitsglaube (wenn man das überhaupt Glaube nennen kann)", der sie ein bürgerliches Wohlsein führen läßt, bequem ist und sie gut katholisch, gut christlich bleiben läßt (94), weil er keine Lebensfrage, keine Schicksalsfrage für sie ist, darum sind sie in Wahrheit „ungläubige" „Gläubige"; und oft ist umgekehrt der „Ungläubige" der „Gläubige" (21). Es ist nicht selten, daß der Glaube an Zeitströmungen und Bewegungen, der bloße Glaube an die Menschen, der Glaube an eine Erneuerungsbewegung das Zeichen des lebendigen Glaubens an den Hl. Geist ist – alle großen schöpferischen Zeiten sind gekennzeichnet durch ein Zusammenfallen des Gottglaubens und des Glaubens an das Geschichtliche (israelitische Urzeit, christliche Urzeit); der Gegenstand des Glaubens ist da ein geschichtliches Geschehen in der Gegenwart oder Zukunft. Wer daher heute an die Menschen glaubt, an seine Zeit glaubt, an die Erneuerung der Gesellschaft, an die Einigung

der Völker und Konfessionen, der glaubt an den Hl. Geist, auch wenn er sonst ein „Ungläubiger" wäre (21 f.).

Es ist hier festzuhalten, daß der Verf. nicht vom dogmatischen Glauben schlechthin spricht und auch nicht sprechen will; das ist der Grund, warum er Gläubige und Ungläubige unter Anführungszeichen setzt. Er hat hier vor Augen den lebendigen Glauben und diesen im vollsten Umfang, die Glaubenstugend mit der heiligmachenden Gnade und den übrigen übernatürlichen Tugenden, besonders aber mit den Gaben des Hl. Geistes, und dieses alles nicht bloß im Sinne von ontisch-übernatürlichen Gegebenheiten, sondern mehr im Sinne von biologisch-dynamischen Bewußtseinserscheinungen; hier liegt die starke, aber zugleich auch die schwache Seite des Buches, wie wir weiter unten noch eingehend darlegen wollen. Der Gedanke des Verf.s ist nun der: In der Kirche ist der lebendige Christus, an den wir glauben, gegenwärtig und zwar lebensvoll, organisch; er wächst und gestaltet sich in diesem geheimnisvollen Organismus. Und dieses Wachsen und Gestalten wirkt der Hl. Geist in wunderbarer Kraft- und Gnadenfülle; aber derselbe Christus und derselbe Geist wirken auch im lebendigen Glaubensvollzug des einzelnen und der Gemeinschaft. Ist es da denkbar, daß ein wahrhaft lebendiger Glaube den hier und jetzt wachsenden und sich gestaltenden Christus, den hier und jetzt wirkenden Hl. Geist nicht bejaht? ja ihn sogar ablehnt, verfolgt?

Über die Übernatur handelt der Verf. besonders im zweiten Kapitel; die neue Fragestellung fällt gleich auf, wenn wir sehen, daß der Verf. Natur und Übernatur ganz bewußt auf eine Ebene stellt und so zur Vergleichung bringt; und das ist die Ebene des Biologischen und Psychologischen: das ist eben die Eigenart seiner Betrachtungsweise, wie sie an vielen Stellen zum Ausdruck kommt (z. B. 32 ff. 54 f. 56 f. 100 ff. 115 f. u. ö.), was wieder mit seiner betonten Auffassung vom Leben und vom Organischen in der Kirche zusammenhängt, uns aber schon in seiner Behandlung des Glaubens entgegentrat. Unter dieser Voraussetzung werden die oft eigentümlich anmutenden Sätze über Gnade und Übernatur einigermaßen verständlich. Der Verf. unterscheidet zwischen der reinen Natur und der gefallenen Natur; zu beiden setzt er nun die Übernatur in Beziehung. In der reinen Natur ist eine große Verwandtschaft zur Übernatur festzustellen, in der gefallenen dagegen herrscht Gegensatz, ja Feindseligkeit gegen die Übernatur. Der Verf. spricht vor allem von dem Verhältnis der reinen Natur zur Übernatur, verhältnismäßig selten von der gefallenen Natur. Unter der reinen Natur dürfte er aber m. E. nicht die *natura pura* der Theologie verstehen, sondern das Gute und Edle, das in der gefallenen Natur verblieben ist.

Welches ist nun das Verhältnis der Übernatur zur reinen Natur (51 ff.)? Die „Freundschaft ist größer, als man glaubt"; sie gehören der „gleichen Ordnung an: der Ordnung des Wesentlichen, Dinglichen, Naturhaften". „Das Naturarme, Naturlose, Unnatürliche ist auch der Gnade feindlich. Durch die Entfernung von der Natur entfernt man sich auch von der Gnade. Wer der Natur näherkommt, nähert sich auch der Gnade" (51). Durch die Gnade werden wir erst befähigt, natürlich zu sein; zurück zur Natur ist ein Vorwärts zur Übernatur. „Wie die Natur, so ist auch die Gnade wieder etwas ‚Natürliches'... Wie die Natur ist die Übernatur eine Gabe", beide sind „innere Wirkursache" im Gegensatz zum „Gesetz", das nicht derselben Ordnung angehört. „Die Übernatur erlöst die Natur von der Unnatur und bringt sie erst zu ihrer eigentlichen Vollendung. Der Gnadenstand ist der Zustand der Freiheit gegenüber der Natur, in dem man die Natur als Gabe Gottes erkennt und verdankt" (51 f.). Die Übernatur ist „nur dann etwas Vorzüglicheres als Moral und ‚bloße' Natur, wenn sie eine höhere Art Natur ist. Als solche ist sie dann aber auch schön (‚gratia' !), anmutig. Tatsächlich wirkt der Mensch, der kein Kind mehr und auch nicht mehr im Primitivzustand ist, erst schön und anmutig, wenn er von der Moralität zur neuen (zweiten), übernatürlichen Naivität gelangt ist, d. i. in der Sprache der Kirche: zum Gnadenstand" (53). — Die „vollkommene widerstandslose Aufgeschlossenheit der Natur gegenüber der Übernatur, dieser ordentliche, unverdorbene, unverletzte Naturzustand ist eine Gnade, die einzigartige, außerordentliche Gnade der Freiheit von der Erbsünde und ihren moralischen Folgen, wie sie eben nur Maria besaß" (58 f.).

Wie der Verf. in der Behandlung der beiden ersten Grundbegriffe, des Glaubens und der Gnade, von dem Bestreben geleitet ist, über die bloß ontisch-dogmatische Auffassung hinauszugehen und die biologisch-psychologische Betrachtungsweise in den Vordergrund zu stellen, so sucht er auch und vornehmlich die Kirche von dieser Sicht her dem modernen Menschen näherzurücken. Die Kirche ist nach ihm nicht so sehr als Organisation, als Institution zu betrachten, sondern vielmehr als ein Organisches, nicht so sehr als das von außen herantretende Juridische und Autoritative, d. h. als „Gesetz", sondern an erster Stelle hat zu stehen die Betonung der im lebendigen Geschehen gegebenen Immanenz und besonders der in der harmonischen Lebensentfaltung in die Erscheinung tretenden biopsychischen Dynamik, der „Natur" als des Inneren, das sich in seinen Erscheinungen aufschließt. So fügen sich auch die Darstellung der Kirche und die praktischen Folgerungen, die der Verf. daraus zieht, dem Grundgedanken ein. Er sucht also die Kirche nicht so sehr von außen nach innen zu begreifen, sondern umgekehrt: die Kirche steht ihm als das *corpus Christi mysticum* vor Augen, das kraft seiner göttlichen Lebenskraft als solches in die Erscheinung und zur Entfaltung drängt (91. 119. 128. 133 u. ö.) „Gläubig" sein heißt ihm darum nicht so sehr Mitglied einer Vereinigung sein, nicht bloß *beatus possidens* religiöser Werte, sondern vielmehr Zelle und Glied in der gottgezeugten Lebensgemeinschaft, Zelle und Glied aber im Vollbegriff des Lebens. Diese Kirche nun, die so aufgefaßt werden muß, ist der fortlebende Christus und als solcher gnadenhaft, gottmenschlich und welterlösend; die assimilative Kraft dieses Lebens ist darum nicht in materielle oder historische Schranken eingeengt, sondern universal oder wie der Verf. lieber sagt: ökumenisch. In diesem Sinne verwahrt sich der Verf. auch gegen die Auffassung der Kirche als eines historischen Gebildes mit parteimäßig konfessioneller Prägung (128).

Wie sich nun nach dem Verf. Kirche und Reich Gottes verhalten, ist nicht leicht zu bestimmen; sicher sind sie ihm nicht schlechthin identisch. Vielleicht verneint er die Gleichsetzung deshalb, um vom Begriff des Reiches Gottes die jetzt mit der Kirche so allgemein verbundene historische und juridische Betrachtungsweise auszuschließen; wir werden sehen, ob wir mit dieser Interpretation auskommen. Tatsächlich trennt der Verf. seine Ausführungen über das Reich Gottes von jenen über die Kirche. Das Reich Gottes ist ihm das Ziel, die Vollendung; das Fehlen dieses Reiches Gottes ist die „Ursache all der Not unserer Gegenwart" (91), dieses Reich Gottes ist die Verbindung von Himmel und Erde zu einem Reiche, seine Ausbildung ist der „Sinn und Zweck aller Schöpfung und aller Geschichte", in ihm gibt es „keine Trennung mehr" „zwischen Gott und Mensch, zwischen Religion und Leben", es ist „ein Geheimnis der Fleischwerdung des Göttlichen", „der ganze Gott in der ganzen Welt, das Religiöse... im Weltlichen, das Geistige im Leiblichen, das Göttliche im Menschlichen; das Jenseits im Diesseits" (91 f.). Darum ist das Reich Gottes die Sehnsucht von heute. „Man kann bereits die Menschen fast aller Schattierungen in zwei Gruppen unterscheiden, in Reich-Gottes-Gläubige und Reich-Gottes-Ungläubige. Reich Gottes heißt das gelobte Land, das alle Suchenden suchen, das alle Glaubenden glauben, alle Hoffenden erhoffen, als den Ort, der jenseits von ‚Jerusalem und Samaria', jenseits der streitenden Klassen und ‚Ismen' sich findet, als eine Welt des Geistes und der Wahrheit..." (90). Ziemlich klar spricht der Verf. seine Ansicht aus, wenn er sagt: das Reich Gottes sei „nicht so sehr die Kirche selber, sondern vielmehr das Ziel der Kirche" (91). Die Kirche, freilich Kirche im oben ausgeführten Sinne, ist der Weg zum Reiche Gottes, weil sie eben der fortlebende Gottmensch ist, der in ihr und durch sie zur Erscheinung kommt und sich zur Vollendung gestaltet. Aber wie?

Zunächst vollzieht sich dieses Wachstum wie jedes andere von innen heraus, ist immanenter Lebensprozeß. Ja, weil dieser Werde- und Gestaltungsprozeß vom Gnadenleben, also dem Leben im eminentesten Sinne, gewirkt wird, glaubt der Verf. um so mehr, die Bedeutung der Immanenz betonen zu müssen. An verschiedenen Stellen sucht er darum alles Außenstehende und von außen Wirkende in seiner Bedeutung für das Wachstum des Reiches Gottes zurückzustellen. Ganz deutlich zeigt sich dieses Streben in seiner Behandlung des Verhältnisses

vom Glauben und Geist (94 ff.). Diese Gegenüberstellung von Glauben und Geist versteht man nur, wenn man das vor Augen hat, was wir eingangs über die Auffassung des Verf.s vom Glauben gesagt haben. Hier weist er besonders darauf hin, daß sich im Glauben das Spontane, Naturhafte, wahre Übernatürliche kundtut, während sich im Geist das spezifisch „Gesetzliche", das Zwang Ausübende, herrschen Wollende, Berechnende ausprägt. Es ist durchaus verständlich, wenn der Verf. hier nicht nur die Gleichung: Geist = Wissenschaft der Welt behauptet, sondern „alle anderen Geister", somit auch die Wissenschaft des Glaubens meint, und sagt, daß sie im Kampf mit dem Glauben liegen (97). Der Geist trachtet dem Glauben nach dem Leben (98).

Ein zweiter Gedanke, den der Verf. der Eigenart des Biologischen entnimmt, ist der der Polarität alles Lebens. Leben ist nicht tote Einheit, auch nicht starres Gleichgewicht, sondern Bewegungs-, Spannungseinheit, Einheit von auseinanderstrebenden und gerade deshalb aufeinander und ineinander wirkenden und Leben weckenden Kräften. Darum kann die Kirche nicht nur Gegensätze ertragen, sondern sie muß geradezu in sich Gegensätze bergen, sie ist die *complexio oppositorum;* gerade Menschen mit starker Eigenart und Andersart dürfen ein ganz ausgeprägtes Bewußtsein ihrer Gliedschaft in der Lebensgemeinschaft der Kirche haben (119 ff. 128. 132).

Ein dritter Gedanke, den der Verf. mit Nachdruck herausarbeitet, ist der an sich schöne Gedanke der assimilativen Kraft des Lebens; das Leben ist eine in sich aufnehmende, umformende Kraft. Von hier aus sucht nun der Verf. Stellung zu nehmen zur Frage nach der Union aller christlichen Konfessionen, ja aller Menschen. Diese Einigung aller ist ja erst das Reich Gottes. Die Einigung im Leben Christi besagt nun notwendig eine Einigung in der Wahrheit Christi und in der Herrschaft Christi. Mit beiden beschäftigt sich der Verf. ausführlich. Die Einigung in der Wahrheit! Die vielen bis jetzt unternommenen Unionsversuche sind gescheitert und mußten scheitern, weil sie das Trennende in den Vordergrund stellten und das taten sie, weil sie sich auf den historischen und parteimäßigen Standpunkt stellten. Der Verf. legt seine eigene Unionsansicht in drei Gleichnissen (121—125) vor und gibt dann ein Einigungsprinzip an, das nur begreiflich ist unter Voraussetzung dessen, was wir bis jetzt ausgeführt haben; es ist nur das konsequente Ergebnis seiner Grundidee. Einigungsprinzip könne nicht der Lehrsatz sein, sondern nur die lebendige Wahrheit (125 f.); denn nur in der lebendigen Wahrheit können die Wahrheitsgegensätze zusammenwachsen. Die Schwierigkeit des konkreten Wie fühlt der Verf. selbst, indem er zugibt, daß dies dem menschlichen Verstand undenkbar scheint, aber bei Gott ist eben kein Ding unmöglich; wir müßten eben umdenken und endlich christlich denken, d. h. „kreuzförmig denken" (126). Was die Union im Hierarchischen betrifft, stünden wir nach dem Verf. bereits in der Zeit, wo sich die ersten Ansätze zur praktischen Verwirklichung geltend machen. Das hoffnungsvollste Anzeichen sei das Laienapostolat; die säkulare Bedeutung dieser Bewegung liege freilich nicht, wie jetzt noch allgemein die Meinung ist, in der Mithilfe der Laien an der Seelsorge, sondern in der „der außerordentlichen Zentralisation des heutigen Papsttums" entsprechenden „ebenso außerordentlichen Erweiterung der freien Meinungsäußerung und der freien Betätigung der Geister" (133).

Die Art, wie wir über den Inhalt des Buches referierten, dürfte zeigen, daß wir alles daransetzten, uns in das Denken und Wollen des Verf.s einzufühlen. Wir suchten die Ausführungen des Verf.s nicht aus zusammenhanglosen Sätzen vorzuführen, sondern dadurch, daß wir die leitende Idee des Buches bestimmten und, so weit nur möglich, im mildesten Sinne erklärten. So zeigt bereits das Referat, was wir an den Ausführungen billigen und wie weit wir es billigen wollten und konnten. Der Verf. weist in der Tat auf manches hin, auch auf Prinzipielles, was bisher zu wenig Berücksichtigung gefunden hat. Das wird jeder, Praktiker wie Theoretiker, gerne zugeben. Trotzdem müssen wir unser Schlußurteil dahin abgeben, daß der Verf. nicht

den richtigen Weg eingeschlagen hat. Im folgenden wollen wir diese Behauptung begründen und dabei auf die letzten Fehlerquellen hinweisen.

Was seine Ausführungen über den Glauben betrifft, so seien einige wichtige inhaltliche Feststellungen gemacht. So glücklich der Verf. betont hat, daß der Glaube an Christus Glaube an den fortlebenden Christus und der Glaube an den Hl. Geist Glaube an den fortwirkenden Hl. Geist sein müsse, so verwischt er doch dieses Richtige, wenn er als das Entscheidende im lebendigen und eigentlich wahren Glauben das Zusammenfallen des Glaubens an das „Göttliche" und des Glaubens an das „Geschichtliche" bezeichnet; der Verf. macht insofern eine Einschränkung, als er dieses Zusammenfallen nur für „alle großen schöpferischen Zeiten" (21) behauptet. Als dieses Geschichtliche bezeichnet er nun nicht bloß das streng in der Offenbarung (im dogmatischen Sinn) Enthaltene und Gegebene, sondern auch andere geschichtliche Tatsachen wie Zeitströmungen, Erneuerungsbewegungen usw. Wir haben schon im Referat betont, daß er freilich nicht vom dogmatischen Glauben schlechthin spricht, sondern vom lebendigen Glauben im vollsten Umfange, vom übernatürlichen Glaubensleben, wie es über die Schwelle des Bewußtseins hinausdrängt und in seiner göttlichen Kraftfülle sich offenbart. Wir stimmen dem Verf. darin zu, daß der Hl. Geist in allen Gliedern des Christusleibes wirkt; gewiß wirkt er auch in den großen Zeitströmungen und Bewegungen, er wirkt auch im Glauben, ja er wirkt den Glauben selbst, aber daraus folgt noch lange nicht, daß solche Lebensäußerungen von einzelnen Gliedern und Gliedergruppen gleich Gegenstand des übernatürlich lebendigen Glaubens sind, daß sie mit einem strikten Bejahungsanspruch an unseren Glauben herantreten, dem wir zu entsprechen haben, wollen wir nicht Gefahr laufen, unseren Glauben als einen toten erklären zu müssen. Es muß doch ein objektives Kriterium geben, das objektive Zutreffen dieses objektiven Kriteriums muß doch festgestellt sein und zwar so, daß diese Feststellung eine Beziehung zum Glaubensgegenstand und Glaubensmotiv besagt. Ist denn das Zusammenfallen des Göttlichen und des Geschichtlichen in einem bestimmten Punkt schon allein entscheidend? Der Verf. spricht vom Zusammenfallen des Glaubens an das Göttliche und an das Geschichtliche; aber trägt denn das Bewußtwerden des Zusammenfallens — das hat der Verf. vor Augen — bereits in sich die sichere Gewähr, daß damit jener Tatbestand gegeben ist, der eine Glaubensbejahung fordert? Ist dafür nicht die kirchliche Autorität von Gott bestellt? Es liegt hier die Vermutung nahe, daß der Verf. sich auf den Standpunkt einer exklusiven Geltung des subjektiven Kriteriums in der Frage der Glaubensbejahung stellt; diese Vermutung wird erhärtet durch die weiteren Ausführungen. Noch im ersten Kapitel sagt der Verf. von den Juden, daß sie zwar den Vergangenheitsglauben hatten, aber nicht den Gegenwartsglauben an Christus, und deshalb waren sie Ungläubige. So gibt es jetzt Christen, die wohl den Vergangenheitsglauben haben, aber nicht den Glauben an den jetzt und hier in den verschiedenen Bewegungen in die Erscheinung tretenden Christus (20); aber der Verf. macht mit keinem Wort auf den bedeutenden Unterschied aufmerksam: dort tritt Christus durch sein Wunderwirken mit dem Glaubensanspruch an die Juden heran, und hier? Wer tritt heute mit dem Glaubensanspruch an uns heran? In diesem Kapitel scheint

der Verf. zu sagen, es genüge die Abgestimmtheit des Geistwirkens im Glauben und in den geistgewirkten Tatsachen der Gegenwart. Später sagt der Verf. nicht undeutlich, die Erneuerungsbewegung der neuen Zeit trage den Charakter einer offenbaren Geistwirkung an sich, in ihr trete die Wunderkraft des Geistes zu Tage, sie selbst sei das „Reich-Gottes-Phänomen" (96f. 100. 101f. 112). In der Behandlung der Kirche und der Unionsfrage zeigt es sich ganz deutlich, daß der Verf. versucht, den Bejahungsanspruch der Geistwirkungen von der Autorität der Kirche zu lösen und zu verselbständigen.

Die betont starke Auffassung der Übernatur unter der Rücksicht des Biologischen und Psychologischen macht, wenn wir das über den Glauben Gesagte miteinbeziehen, den Eindruck, als vertrete der Verf. eine Art von theologischem Empirismus. Es ist natürlich klar: wenn das Wirken Christi und des Hl. Geistes wie das psychische Leben wesentlich in die Bewußtseinsordnung eintritt, dann kann es für dieses kein anderes Kriterium geben als diese Bewußtseinsäußerung selbst. Wie in der Psychologie und Erkenntnistheorie das Erlebnis in sich selbst den letzten Gewißheitsgrund trägt, so würde in der religiösen Ordnung und in der Theologie das Erlebnis selbst für sich und seine Echtheit Kriterium sein. Darum fällt es nicht auf, daß der Verf. gerade in diesen Zusammenhängen immer wieder auf Gesetz und Moralität zu sprechen kommt. Beide sind etwas Objektives, das dem Menschen gegenübertritt, wie Autorität. Übernatur aber und Gnade ist etwas Inneres, das innere Lebensprinzip, ist darum Natur. Deshalb legt der Verf. auch die Geheimnisse aus dem Leben Jesu in diesem Sinne aus. Die Darbringung Jesu im Tempel: die Bedeutung dieses Geschehnisses hat niemand verstanden (selbst die Eltern und Priester nicht), sondern nur zwei alte Leutchen, die vom Hl. Geiste (von der geistigen Ahnung) getrieben, in den Tempel kamen, Prophetennaturen: wartend, das Reich Gottes ersehnend... Hier wird der Herr von den Alten erkannt, später von den Jungen. „Im Reiche Gottes finden wir nur Kindernaturen und Prophetennaturen, Einfältige und Weise. Nicht Amt und Würde, Wissen und Macht befähigen dazu" (57f.) Diese ganze Auffassung muß dem Verf. natürlich bei der Charakterisierung der Erbsünde Schwierigkeiten bereiten, wie seine Ausführungen S. 58f. (vgl. dazu 52f.) zeigen.

Was nun den dritten Punkt angeht, die Lehre von der Kirche, so hat wohl schon das Referat selbst die Unhaltbarkeit der Auffassung des Verf.s herausgestellt. Die Betonung des Immanenzgedankens hat den Verf. zu einer unerträglichen Überspitzung geführt; dadurch kommt er dazu, Glaube und Wissenschaft in einen Gegensatz zu stellen, der nur verständlich wird, wenn man weiß, daß er eben den Glauben und das Übernatürliche überhaupt von allem Außenstehenden und Gegenüberstehenden abzulösen sucht und nur die unmittelbare Einflußnahme vermittels des inneren Lebensprinzips gelten lassen möchte. Der Gegensatz von Natur und Gesetz nötigt ihn dazu, auch in der Kirche dem Subjektiven auf Kosten des Objektiven den Vorrang einzuräumen. Die Überbetonung des Lebensvollen und besonders des Polaritätsgedankens und der assimilativen Kraft des Lebens zeigt sich vollends klar in der Behandlung der Einigung aller Konfessionen, die sich in der lebendigen Wahrheit vollziehen muß. Der Gegensatz von Lehrsatz und lebendiger Wahrheit ist auch hier nichts anderes als die sich durch

das Ganze hindurchziehende Gegenüberstellung von Gesetz und Natur. Um das Wie dieser Einigung in der lebendigen Wahrheit verständlich zu machen, muß der Verf. letztlich zum Geheimnisvollen, das er auch sonst gerne heranzieht, seine Zuflucht nehmen. Dieses Geheimnisvolle verbürgt die Möglichkeit einer Einigung trotz bedeutender Gegensätze, mag dies auch menschlicherweise unmöglich scheinen. Vorbereitet könnte diese Einigung freilich in etwa von den Menschen selbst werden, in dem sie die Gegensätze in den Lehrsätzen — und dies gilt insbesondere von den Katholiken — nicht noch weiter zuspitzen, sondern schwächen und mildern. Darüber spricht der Verf. in den drei Gleichnissen, von denen das erste und dritte in dieser Beziehung charakteristisch ist. Katholiken und Protestanten sollten „trotz der Gegensätzlichkeit" (122) beisammen bleiben, sie sind aufeinander angewiesen; und der Hirt der Kirche sollte seine Herde „ein wenig herauslassen", um den anderen die Vereinigung zu erleichtern (125). Als Vorbild dieser Mäßigung sollte Dionysius von Alexandrien in seiner Disputation mit den Chiliasten dienen, der auch seine innere Bereitheit kundtat, nicht auf „einmal gefaßten Meinungen hartnäckig und streitsüchtig zu verharren". Tatsächlich ist uns durch Eusebius (Kirchengeschichte VII, 24,8) ein solcher Text des Dionysius überliefert, aber daß da die Voraussetzungen ganz andere waren, als sie es jetzt sind, davon schweigt der Verf. Es sei nur daran erinnert, daß Dionysius betreffs der Kanonizität der Apokalypse, aus der die Chiliasten argumentierten, nicht im Klaren war.

Aus dem Gesagten ist es verständlich, wie der Verf. zu einer Wesensbestimmung des Laienapostolates und der Katholischen Aktion kommen mußte (133f. 144ff.), die mit der von der Kirche offiziell vorgelegten Auffassung nicht übereinstimmt; die Berufung auf Fr. W. Foerster (133f.) kann diese Diskrepanz nicht beseitigen noch auch mildern. Gewiß wird ferner jeder, der die Mängel und Bedürfnisse der Jetztzeit einigermaßen empfindet, es billigen, daß man gerade heute dem Faustischen Evangelium: „Im Anfang war die Tat", das Johanneische: „Im Anfang war das Wort" entgegenhalten müsse, aber befremdend bleibt es immerhin, wenn der Verf. mit seinen diesbezüglichen Ausführungen in nicht undeutlicher Weise auch das trifft und treffen will, was in der Kirche heute „Aktion" genannt wird.

Mußten wir so die Grundthese des Buches ablehnen, so wollen wir doch gerne zugeben, daß das Buch vor allem in seiner religiös-psychologischen Zweckabstimmung gewertet werden will und daß gerade darin das Positive liegt, das allenthalben so warme Anerkennung gefunden hat und dem auch wir unsere Anerkennung nicht versagen wollen.

Innsbruck. Franz Lakner S. J.

NEUERSCHEINUNGEN

PHILOSOPHIE

Die Grundlegung der abendländischen Philosophie. Griechische und christlich-griechische Philosophie. Von Hans Eibl (Die Philosophie, ihre Geschichte und ihre Systematik, hrsg. von Th. Steinbüchel, Abt. I). gr. 8° (VI u. 202 S.) Bonn 1934, Hanstein. M 6.50, kart. M 6.80. — Was E., bestens bekannt durch seine Arbeiten aus der Zeit der Patristik, im Rahmen der großangelegten, auf 15 Teile berechneten Darstellung der Philosophie, die soeben zu erscheinen beginnt, hier vorlegt, ist eine überaus achtenswerte, die Ergebnisse der neuesten Forschung genauestens berücksichtigende Leistung großen Stiles. Im Vorliegenden wird die griechische Philosophie geschichtlich behandelt, und zwar in einem Umfang, den man bislang nicht gewohnt ist. Sie ist von den jonischen Anfängen bis zur jonischen Renaissance und darüber hinaus bis zu den Ermüdungserscheinungen des Skeptizismus und den sich vorbereitenden Synthesen des antiken Eklektizismus geschildert. Hier gehen gemeinhin die Darstellungen des griechischen Denkens zu Ende und vergessen, daß mit der Schließung der athenischen Schule zwar ihr Gesellschaftskreis, nicht aber auch ihre Gedanken unterdrückt waren. Der Verf. spinnt jedoch den historischen Faden weiter und gerade hier, im Weiterspinnen, legt er eine staunenswerte Virtuosität an den Tag. Nicht Ermüdung und Entartung steht am Ende der griechischen Philosophie, ihr Ende ist durch einen ungeheuren Schwung ausgezeichnet. Hat das Denken bislang mit eigenen Kräften sich fortbemühen müssen, so gibt sich nun eine wohltuende Einstrahlung des biblischen Gottesbegriffes kund. Es reihen sich die Kapitel an: Philon von Alexandrien, durch den das Alte Testament in das alexandrinische Musaion eindringt; der philosophische Gehalt des Weltbildes des Neuen Testamentes; die Überwindung der häretischen durch die christliche Gnosis; das Einströmen des durch Philon und die christlichen Alexandriner vorbereiteten Neuplatonismus, worin sich die erste große Synthese von Platonismus und Aristotelismus vollzieht; das geistige Ringen um die Dogmengestaltung; die geistesgewaltige Lebensarbeit eines Augustinus, und, als Schlußgestalt, der Römer Boethius. Hier wird dem Philosophieren eine gewaltsame Grenze aufgezwungen durch den wirtschaftlichen Niedergang.

Unter der Not der Zeit erlahmt philosophisches Forschen. Hier hört auch das Werk Eibls auf. Vielleicht hätte ein Ausblick auf das griechische Denken im Osten Europas einen silbernen Schimmer dem Buchende geben können.

Mit größter Befriedigung nimmt man die überraschende Klarheit wahr, mit der der Verf. die Weltanschauung der einzelnen Denker aufrollt und dabei eine Sprache verwendet, die die Jetztzeit ebenso anspricht als sie an Schönheit strahlt. Durch die Kunst seiner Darstellung sind ältere Werke, selbst solche von klingenden Namen, entbehrlich geworden. Anerkennung verdient die geschickte Ballung und Anordnung des Stoffes, das Sichtbarwerdenlassen der die jeweiligen Epochen tragenden Ideen, womit oft genug angenehme Überraschungen geboten worden. Der Wille, Aristoteles mit Platon zu versöhnen, statt sie als Gegensätze gegeneinander zu stellen, worum sich Stenzel mit Erfolg bemüht, ist auch bei E. zu spüren. Sehr richtig läßt E. erkennen, daß diese Synthese von den Neuplatonikern bereits vollzogen und von den Scholastikern übernommen wurde, so daß es eigentlich unrichtig ist, die Hochscholastik als verchristlichten Aristotelismus zu bezeichnen. Tatsächlich bleibt sie ebenso platonisch, als sie es bislang gewesen war, nur nimmt sie seit dem ausgehenden 12. Jh. den Aristotelismus in den seit jeher herrschenden Platonismus zu einer gewaltigen Synthese mit auf: bekanntlich das Meisterwerk des großen Albertus. Und selbst im Schrifttum des Aquinaten mehren sich die platonischen Gedanken gerade in seinen letzten Arbeiten in steigendem Maße. Wenn eine Bemerkung gestattet ist, so wäre es über die allzu kurze Behandlung des Pythagoreerkreises. Tatsächlich handelt es sich bei ihnen um die genialste Leistung der gesamten vorsokratischen Zeit, indem sie eine Arche nicht allein in den Zahlen, sondern in dem alles, selbst die Zahlen noch durchdringenden Urgegensatz des Unbegrenzten und des Begrenzenden witterten (Diels, Fr. 1). Wird das einmal ins Licht gestellt, so dürfte das Urteil gelinder ausfallen: „Aber mit der pythagoreischen Fassung, die Platon zuletzt der Ideenlehre gab, überhaupt mit der ganzen pythagoreischen Naturphilosophie wußte Aristoteles noch weniger anzufangen“ (70). Vielleicht hat die entscheidenste Anregung seines Lebens Aristoteles gerade von den Pythagoreern bezogen. In seinem alles körperliche Sein konstituierenden Gegensatz des „Unvollendeten und des Vollendenden“ klingt vielleicht ein pythagoreischer Urgedanke, auf das glücklichste neu formuliert, nach. Ebenso könnte es, bei der sonst so wohltuend weitausgreifenden und große Überblicke gewährenden Arbeitsweise des Verf. zu begrüßen sein, wenn die Schicksalsgeschichte des Platonischen wie auch des Aristotelischen Schrifttums kurz berührt wäre. Hat doch das spätere Wiederfinden ihres gesamten Gedankentums unserer Kultur den unermeßlichsten Reichtum gegeben. — Daß es gelungen ist, das Druckbild auf die Höhe der neuesten Errungenschaften zu bringen, erhöht die Brauchbarkeit des Buches. Schade daß ein Sach- wie ein Personenregister, fehlt. Ebenso zu bedauern ist, daß die vorjonische Urzeit, die doch solch gewaltige erhebende Impulse wie den Orphismus dem griechischen Denken gebracht hat, ungeschrieben geblieben ist. Ebenso ungeschrieben ist leider auch die Weltauffassung der Homerischen und Hesiodschen Werke, kurz jener Männer, die das Aristotelische A-Buch mit dem Namen Theologoi anführt.

La Renaissance du XIIe siècle. Les Écoles et l'Enseignement. Par G. Paré, A. Brunet, P. Tremblay (Publications de l'Institut d'études médiévales d'Ottawa). 8° (324 S.) Paris 1933, J. Vrin. — Die vorliegende Arbeit stützt sich auf eine ältere, aus dem Jahre 1909 stammende Arbeit von M. G. Robert, die den Titel trug: Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIe siècle, seit 1914 jedoch vergriffen ist. Sie in neuer, den inzwischen erschienenen Forschungen Rechnung tragender Umgestaltung vorzulegen, dient der vorliegende Band. Die Arbeit bringt das Aufblühen der gelehrten Schulen und des wissenschaftlichen, vornehmlich theologischen Unterrichtes zur Darstellung, ein Blühen, das dem 12. Jh. mit Recht den Beinamen eines Renaissancejahrhunderts eingetragen hat. Das Blühen einer Schule hing auf innigste mit einer den Durchschnitt überragenden Persönlichkeit zusammen, was zur Folge hat, daß man mehr von berühmten Lehrern als von berühmten Schulen im Mittelalter sprechen kann. Wenn der Lehrer wanderte, wie wir es bei Abaelard sehen, so wanderte der lebendige Schülerkreis mit. Wenn der Lehrer starb, so starb die Schule mit. Die Persönlichkeit des einzelnen war nicht weniger, eher mehr von Bedeutung als heute. Es ist das Mittelalter nicht so ganz ins Unpersönliche getaucht, wie man es heute vorzugeben liebt. Diesen Erweis bringt die Studie in überraschender Weise. Ebenso im Fluß gehalten war die Auswahl des Vortragsstoffes, sie war ganz dem Belieben des Vortragenden überlassen. Neben Theologie wurde den sieben weltlichen Künsten weiter Spielraum gegönnt. Orléans vor allem galt als Pflegestätte des Triviums, während das Quadrivium zu Chartres gepflegt wurde, bis dann Paris dem dialektischen Studium, der Philosophie sich verschrieb und damit den Weg betrat, auf dem es die berühmteste Pflegestätte des Geistes im Abendlande werden sollte. Mit dem Emporkommen der Stadt im 11. Jh. hob sich die Bedeutung der jeweils in der Stadt gelegenen Kathedralschule. Die zweite Renaissance war daher zum voraus nicht von der auf dem flachen Lande sich vereinsamenden Klosterschule zu erwarten. Ihre Zeit war dahin. — Der eminente Vorteil des Buches ist, daß es aus einer großen Reihe von einschlägigen Monographien, meist französischen und englischen, schöpft und dadurch zu wertvollen Details kommt. Die Ergebnisse der Einzelforschung werden zu sieben Kapiteln aufgereiht: die verschiedenen Schulstätten, die Verfassung der Schulen (besonders aufschlußreich), die Schulfächer und die Unterrichtsmethoden, das Erblühen des Schulbetriebes im 12. Jh., das den Unterricht beherrschende Schriftstudium, die dem Schriftstudium entwachsenden Sentenzenbücher und die Schöpfung der scholastischen Methode durch Abaelard. Mit Lob hervorzuheben ist die mittelalterliche Geschichte der Wörter „Scholastik" (206), *sententia* (267) und *theologia* (307). Ein Verzeichnis der Personennamen, ein lexikographisches wie ein Inhalts-Verzeichnis schließen die wertvolle Gabe ab.

Die Aristoteleskommentare des Simon von Faversham. Von M. Grabmann (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie d. Wiss., Phil.-hist. Abteilung, Jahrg. 1933, Heft 3). 8° (40 S.) München 1933, Akademie d. Wiss.

Studien über den Einfluß der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat. Von M. Grab-

mann (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie d. Wiss., Phil.-hist. Abteilung, Jahrg. 1934, Heft 2). 8° (163 S.) München 1934, Akademie d. Wiss.

Im ersten Bericht macht der Verf. die Mitteilung, daß es ihm auf Grund handschriftlicher Forschungen gelungen ist, den Umfang des bisher bekannten und durch C. Ottaviano inventarisierten Schrifttums des Oxforder Magisters Simon von Faversham († 1306) erheblich zu erweitern. G. hat ein zweites Exemplar des Isagogenkommentars aus der Landesbibliothek zu Kassel beigebracht, außerdem eine Reihe von Aristoteleskommentaren als echte Werke neu aufgefunden und festgestellt: zwei Kommentare zu den zweiten Analytiken (Wien und Leipzig), Kommentare zur Topik, zu De anima und De generatione et corruptione (Leipziger Universitätsbibliothek), einen zur Elenchik (Wiener Nationalbibliothek), einen zu den Summulae logicales des Petrus Hispanus sowie ein Sophisma (Aufschreibung über den Verlauf einer Disputation), das die erkenntnispsychologische Seite des Universalienproblems beleuchtet (beide letztgenannten Schriften in der Staatsbibliothek zu München). Während die bisher bekannten Kommentare aus der Feder Simons ausschließlich in der Form von Quaestiones disputatae abgefaßt waren, tragen vier aus den neugefundenen Hss. die Darstellungsform der *lectura*. Aus der Wiener Hs. Cod. lat. 2302 geht hervor, daß Simon seine Vortragstätigkeit auch auf Paris erweitert hat.

Im zweiten Bericht führt der Verf. den Nachweis, daß die Philosophie, die Ethik wie die Politik, des Stagiriten es gewesen ist, welche die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat von Grund aus beeinflußt hat, sowohl die gemäßigte Lehre der *potestas indirecta*, beginnend mit der Monographie des Aquinaten über die aristotelische Staatslehre, einer um 1265 verfaßten Schrift De regime principum, als auch die ausgesprochen hierokratische Richtung, die ihre Formel an der *potestas directa papae in temporalibus* fand, als insbesonders die von Marsilius von Padua und von Wilhelm von Ockham vertretene Richtung, welche jedwede Abhängigkeit der weltlichen Gewalt von der geistlichen ablehnt. Dabei geht der feinsinnige Erspürer vornehmlich unbekannten oder weniger bekannten Autoren nach wie dem Remigio de' Girolami von Florenz, den einst Dante in der Ordensschule zu Maria Novella gehört hat, oder dem Engelbert von Admont, dem Prager Karthäuser Michael, dem Franziskaner Johannes von Falkenberg, dem Dominikaner Vernani von Rimini, dem Venetianer Dominicus de Dominicis, einst Bischof von Torcello, der überhaupt noch niemals Gegenstand der literarhistorischen Forschung gewesen sein dürfte, u. a. m. In geistreicher Weise vermutet er in der Dreiteilung der mittelalterlichen Haltung gegenüber der kirchlich-staatlichen Rechtsfrage eine Entsprechung zu den drei großen Formen, die sich in der Rezeption des mittelalterlichen Aristoteles herausgebildet haben. Die erste Form der Stellungnahme zum Aristotelismus ist von Albert d. Gr. in die Wege geleitet worden und stellt den Aristotelismus bei ausgiebiger Wahrung seiner Unabhängkeit in bezug auf Ziel, Arbeitsfeld und Methode in den Dienst der *fides quaerens intellectum*. Die andere, ihr entgegengesetzte Form, unterstellt die philosophische Spekution in allen, auch rein verstandesmäßigen Fragen der theologischen Wissenschaft. Ihren klassischen Ausdruck hat diese Richtung gefunden in dem Büchlein De reductione artium ad theologiam aus der Feder Bonaventuras.

Die dritte endlich entstammt der Pariser Artistenfakultät und übernimmt den Aristotelismus unter mehr oder minder bewußter Ausschaltung theologischer Richtpunkte. Das philosophische Denken sucht in sich selbst das letzte Ziel, scheut auch den Gegensatz zum Dogma nicht, wobei es im Sinne der *duplex veritas* die kirchliche Lehre äußerlich neben die griechisch-arabischen Lehren stellt, zu denen man sich innerlich bekennt. Die Darbietungen des gelehrten Forschers werden nicht verfehlen, in der Geschichte der Philosophie, der Dogmatik, der Rechts- wie Kulturwissenschaft dankbare Aufmerksamkeit zu erregen.

Otto Pohley S. J.

Introduction à l'ontologie du connaître. Von Yves Simon (Bibliothèque française, 3e série). 8° (233 S.) Paris 1934. Desclée-De Brouwer. Fr. 20.— Vorliegendes Werk handelt in drei Teilen über das menschliche Erkennen. Im ersten Kapitel (1—57) wird das intentionale Sein des Erkennens dem physischen Sein gegenübergestellt. Die nichterkennenden Wesen sind gleichsam geschlossene Formen, die erkennenden dagegen weithin offen (6). Unter dem Schlagwort „surabondance" wird diese Offenheit im Sinne des Aristoteleswortes: die Seele ist gewissermaßen alles, noch mehr ins Licht gerückt. Das zweite Kapitel (57—125) charakterisiert das Erkennen als eine immanente Tätigkeit im Gegensatz zu allen transeunten Handlungen. Im dritten Kapitel (125—231) werden der Reihe nach die Fragen erörtert von der sinnlichen Intuition, vom Werden der Idee, wobei der Verf. unter Idee die *species intelligibilis* im Sinne der Thomisten versteht, weiters von der Bildung des Begriffes *(species expressa)*, vom Urteil, vom Fortschreiten im Denken durch das Beweisen. Wie der Titel des Werkes schon andeutet, ist es dem Verf. mehr um eine Theorie oder Metaphysik des Erkennens als um eine Erkenntniskritik im strengen Sinne zu tun. Diese Grundeinstellung kommt auch darin zum Ausdruck, daß der Verf. den Erkenntnisvorgang im engen Anschluß an Thomas, Cajetan, und Johannes a St. Thoma erklärt, ohne eingehender zu fragen, ob diese Anschauungen auch durchwegs der modernen Kritik gegenüber standhalten. Übrigens erkennt der Verf. in echter Aufgeschlossenheit mit Cajetan das Mysteriöse gerade im thomistischen Abstraktionsprozeß vollauf an (184). Abgesehen von dieser Gebundenheit an die Schulmeinung faßt S. das Erkenntnisproblem in durchaus lebensnaher Weise an; das Erkennen wird nicht bloß nach der rein formalen Seite hin dargestellt, sondern gerade die Werthaftigkeit des Erkennens betont.

Thomas de Vio Cardinalis Caietanus (1469—1534): Scripta philosophica. Romae 1934, apud Institutum „Angelicum". 1. Commentaria in Porphyrii Isagogen ad praedicamenta Aristotelis. Editionem curavit praemissa Auctoris vitae operumque descriptione P. Isnardus Marega O.P. 8° (LXXVII u. 140 S.) Lire 15.—; 2. Opuscula oeconomico-socialia. Editionem curavit P. P. Zammit O. P. 8° (XII u. 189 S.). Lire 12.—; 3. De nominum analogia. De conceptu entis. Editionem curavit P. N. Zammit O. P. 8° (XIX u. 111 S.). Lire 6.—. Es ist ein dankenswerter Plan des „Angelicum", den vierhundertsten Todestag des großen Kardinals Cajetan durch eine Neuausgabe wenigstens eines Teiles seiner Werke zu begehen. Die neue Edition, die eine Serie von philosophischen und eine solche von theologischen Schriften bringen soll, ist nicht als eine streng kritische gedacht, sie soll vielmehr das Schrifttum von

Cajetan zugänglicher machen und es verbreiten helfen. Dieses Ziel wird diese Ausgabe nicht verfehlen, sie empfiehlt sich durch geschmackvolle Ausstattung, einen sehr guten Druck, durch das Vergleichen der besten Ausgaben, durch die Verifizierung aller Zitate von Cajetan und nicht zuletzt durch einen relativ mäßigen Preis.

Thomae de Vio Cajetani O. P. in De Ente et Essentia d. Thomae Aquinatis commentaria. Cura et studio P. M. H. Laurent O. P. 8° (XVI u. 260 S.) Turin 1934, Marietti. Lire 12.—. Auch für diese Neuausgabe des nicht unbedeutenden Jugendwerkes von Cajetan sind wir L. zum Danke verpflichtet, da der erste Druck Venedig 1495 und auch der von 1498 ebendaselbst nicht allzu häufig sind und da der tiefsinnige Kommentar zu dem programmatischen Werke des hl. Thomas allen recht erwünscht sein wird. Besonders wertvoll sind an der Neuausgabe, die sich eng an die Edition von 1498 anschließt, die Verifikationen der von Thomas und Cajetan zitierten Texte, die zwar von Cajetan selbst schon sorgfältiger angegeben werden als von den Philosophen des Mittelalters, die aber von L. nach den am meisten zugänglichen Ausgaben von Bekker (Aristoteles) und Migne (die Väter) zitiert werden.

Grundstile der Kunst. Von Heinrich Lützeler. gr. 8° (VIII u. 424 S.) Berlin 1934, F. Dümmler. Geb. M 8.80. — L. behandelt zuerst die Philosophie der Kunstarten, aber nur der räumlichen, der Architektur, der Plastik und der Malerei (14—65). Davon werden im zweiten Abschnitt die Kunststile abgegrenzt. L. spricht sich für drei Grundstile aus, nämlich den tektonischen, den plastischen und den malerischen (65—129). Nach dem Abschnitt über die Rhythmik der Kunststile (129—183) und die kategoriale Betrachtung (184–198) wird von der Sinnlogik der Stile gehandelt und dabei werden die Fragen erörtert über das Realitätserlebnis bei allen Grundstilen, über ihr Verhältnis zu Sinnlichkeit und Geistigkeit, über Natur und Kunst, über die Soziologie der Stile, über Metaphysik und Religion in ihrem Verhältnis zu den einzelnen Stilen (199—308). Im 6. Abschnitt werden erkenntnistheoretische Bemerkungen gebracht (309–339) und endlich im letzten Teil Wertfragen gestellt (340–386). Es ist unmöglich, in einer Anzeige auf den reichen Inhalt des Werkes genauer einzugehen. Das Werk bringt eine Fülle neuer Gedanken, die stets mit sprechenden Beispielen belegt und verdeutlicht werden. L. spricht dabei eine Sprache, die auch ein Laie in der Kunsttheorie verstehen kann. Vom philosophischen Standpunkt aus verdient es besondere Erwähnung, daß die Grundstilarten so charakterisiert werden, daß der tektonische Stil wesentlich das Ewige, Bleibende, Gesetzmäßige zum Gegenstand habe, der malerische Stil dagegen das Vergängliche, das Fließende, das Werden, während der plastische Stil gerade den Ausgleich der beiden Gegensätze zum Ziele habe (258—271). Ebenso wertvoll sind im Schlußkapitel die Anwendungen, die von der Geschichte der Stile her auf die Metaphysik gemacht werden. A. Comte und seiner Lehre von der Gesamtgeschichte als einem beständigen Fortschritt zu immer größerer Vernunftherrschaft wird das beständige Steigen und Fallen der Kurve in der Entwicklung der Stile entgegengehalten (408). Mit dem Hinausgehen über die Wirklichkeiten kündet der schaffende Künstler das Errettungs- und Erlösungsbedürfnis des Menschen überhaupt. Weil der Mensch so zwar von der Natur ausgeht, aber über sie

hinauswächst, spricht er sich sowohl gegen den Optimismus wie gegen einen einseitigen Pessimismus der Weltdinge aus. Mit dem Vorherrschen der Ordnung, des Reichtums und einer gewissen Fülle und Vollendung der Kunstwerke ist die Metaphysik der Angst und Sorge von M. Heidegger und O. Becker nicht in Einklang zu bringen (411). So vermag nicht bloß der Kunsttheoretiker, sondern auch der Philosoph aus dem Werke L.s reichen Nutzen und viel Anregung zu schöpfen.

Josef Santeler S. J.

Philosophie économique, Études critiques sur le Naturalisme. Par Joseph Vialatoux (Bibliothèque française de Philosophie, troisième serie). kl. 8° (XXVI u. 222 S.) Paris 1932, Desclée-De Brouwer. Fr. 15.—. Das ziemlich lange Vorwort ist der naturalistischen Soziologie gewidmet. In den folgenden vier Hauptteilen bespricht der Verf. zunächst den Irrtum des Materialismus, dem der wirtschaftliche Liberalismus verfiel, entwickelt dann den Begriff der politischen Ökonomie, behandelt ferner die Philosophie Lockes und setzt sich im Schlußabschnitt mit der Lehre von Malthus auseinander. — Sehr gut zeigt der Verf., wie die Ausdrücke Gesetz und Natur einen zweifachen Sinn haben, einen sittlichen und einen physischen, und wie dann die „Naturalisten" es verstanden haben, unmerklich von der sittlichen Auffassung in die physische hinüberzukommen. Daß sich dann aus dieser Begriffsfälschung schwerwiegende Folgerungen und auch Folgen für die theoretische und praktische Wirtschaftslehre ergaben, liegt auf der Hand. Sehr bemerkenswert ist die Auseinandersetzung mit der Lehre des Malthus, auf die wir hier besonders hinweisen möchten. Der Verf. gibt zu, das Malthus in der Frage von der Bevölkerungsvermehrung richtig gesehen habe. Auch darin sei Malthus beizustimmen, daß das einzige Mittel, die Bevölkerungsvermehrung zu regeln, die Enthaltung oder Hinausschiebung der Kindererzeugung sein kann. Während aber Malthus nur eine Hinausschiebung der Ehe kennt, in der Ehe aber dem Trieb freie Betätigung zubilligt, verlangt V. auch in der Ehe die Beherrschung des Triebes durch den Geist. Der Hauptvorwurf gegen Malthus ist aber, daß Malthus in der Frage der Bevölkerungsvermehrung Moralist, in der Frage der Wirtschaftsordnung hingegen „Physiker" ist, statt in beiden Belangen von der gleichen Grundlage auszugehen. — Ein wenig eigenartig klingt die Behauptung des Verf.s auf S. 78: „c'est que Robinson de chaque jour doit compter avec Robinson de demain, et que les droits de celui de demain limitent et obligent celui d'aujourd'hui, et l'invitent à user de sagesse et de prudence, de justice personnelle, de tempérance et d'endurance, c'est-à-dire de raison et de vertu." Es fehlt hier wie überhaupt im ganzen Abschnitt „La notion d'Économie politique" an einer klaren Herausarbeitung des Unterschiedes zwischen Einzel- und Gesellschaftswirtschaft.

Fragments de Sociologie chrétienne. Par Tristan d'Athayde. Traduit du portugais par Jean Duriau et Georges Raeders (Questions disputées 13). kl. 8° (XII u. 172 S.) Paris 1934, Desclée-De Brouwer. Fr. 10.—. Tristan d'Athayde — Deckname für d'Amoroso Lima — ist ein Industrieller und Schriftsteller Lateinamerikas, der nach zeitweiliger Abkehr wieder zum Glauben seiner Kindheit zurückgefunden hat. Im vorliegenden Bändchen bietet uns der Verf. einen kleinen Aufriß der christlichen Soziologie. Er

sucht einmal den Platz zu bestimmen, den die Soziologie in der Ordnung der Wissenschaften einzunehmen hat. Dann befaßt er sich unter anderem mit der christlichen Lehre vom Staate, vom Verhältnis zwischen Kirche und Staat. Ferner bespricht er Fragen der Wirtschaft und den Zusammenhang zwischen Kapitalismus und Kommunismus. Den Schluß bildet der begeistert und begeisternd geschriebene Abschnitt „Credo". — Ob dem Verf. alle zustimmen, wenn er behauptet, daß die Soziologie eine praktische Wissenschaft ist, dürfte fraglich sein (S. 31). Worin unterscheiden sich dann Sozialmoral, Sozialethik und Sozialpolitik von der Soziologie? d'A. will zwar nicht breite und tiefe wissenschaftliche Untersuchungen bieten, man ist ihm aber sehr dankbar für so manche wertvolle Beobachtung und Anregung, die er uns hier vorlegt.

La funzione sociale dei beni giusta gli Evangelii. Von Davide Egizii O. F. M. 8° (LX u. 350 S.) Florenz 1934, Libreria Editrice Fiorentina. Lire 10.—. Was sagt das Evangelium über die sozialen Verpflichtungen der Erdengüter? Diese für unsere Zeit so überaus wichtige Frage behandelt der Verf. in lebendiger und volkstümlicher Sprache im vorliegendem Werke. Alle Stellen die nur irgendwie hiefür in Betracht kommen, werden sorgfältig herangezogen und ganz ausführlich gebracht. So bekommt man ein klares und vollständiges Bild von der Lehre des Täufers und des Heilandes selbst über den richtigen Gebrauch der Dinge und dessen Folgen für die Ewigkeit.

The use and control of alcoholic drink. By Eduard Angluin O. S. B. 8° (VI u. 136 S.) Washington 1933, The Catholic University of America. — Vorliegende Schrift ist eine Arbeit zur Erlangung der theologischen Doktorwürde. Sie untersucht die Frage, was Vernunft und Offenbarung über den Gebrauch bzw. den Mißbrauch von Wein und anderen berauschenden Getränken sagen. Im Anschluß daran befaßt sie sich auch damit, was Staat und Kirche hinsichtlich des Handels und Verbrauches von derlei Getränken bestimmen können. Für den Amerikaner ist es natürlich von Belang festzustellen, ob die diesbezüglichen Prohibitionsgesetze im Gewissen verpflichten. Hier kommt der Verf. zum Entscheid, daß diese Verordnungen wohl zur Zeit ihres Erlasses verpflichtend waren, weil man hoffen konnte, daß sie von guter Wirkung sein werden, daß sie aber nunmehr (1933), wo es sich herausgestellt hat, daß sie so gut wie wirkungslos geblieben, im Gewissen nicht mehr bindend seien. Dadurch haben diese Gesetze aufgehört, vernünftig zu sein und verlieren damit ihre innere Geltung. Seine Auffassung hat der Verf. gut begründet und man wird dagegen nichts einzuwenden haben. Nichtsdestoweniger bleibt aber dem Staate immer noch Recht und Pflicht unbestritten, Gesetze zu erlassen, die Verkehr und Handel mit alkoholischen Getränken regeln, soweit dies für das allgemeine Wohl notwendig ist.

Die Metaphysik des Bolschewismus. Drei Vorlesungen über seine geistigen Quellen, seine Geschichte, sein Wesen. Von Iwan v. Kologriwof (Bücherei der Salzburger Hochschulwochen 3). gr. 8° (80 S.) Salzburg 1934, A. Pustet. S 3.30. — Vom russischen Schisma des 17. Jh.s ausgehend, sucht K. durch reichliche Belege von verschiedenen Seiten her zu zeigen, daß die ganze sprunghafte Entwicklung im russischen Leben von der Idee her getragen

und zu erklären sei, Rußland komme die letzte und eigentlich messianische Sendung zu. Davon mache auch der Bolschewismus keine Ausnahme, auch wenn es wahr sei, „daß die messianische Idee bei den letzteren (den Bolschewiken) eine Wandlung durchgemacht hat, welche sie vorerst als solche nicht erkennen läßt" (13). Damit würde auch der bekannte Ausspruch Lenins übereinstimmen: Siegen wird entweder Moskau oder Rom. Die Schrift ist von einem genauen Kenner russischer Verhältnisse und mit einem warmen Herzen für das russische Volk geschrieben und verdient wegen ihrer Kürze und klaren Gedankenführung und wegen der zahlreichen, treffenden Zitate von führenden russischen Persönlichkeiten alle Beachtung.

Johann Kleinhappl S. J.

Das Gesundheitswesen bei Aristoteles. Von Dr. med. P. Kalthoff. gr. 8° (XVI u. 372 S.) Berlin 1934, Dümmler. M 12.80, geb. M 14.80. — Auf einem Raum von 372 Seiten werden nicht bloß die hygienischen, sondern auch die damit zusammenhängenden anthropologischen, biologischen, ja physikalischen Anschauungen des Stagiriten kurz und übersichtlich dargestellt, mit genauer Angabe der Quelltexte und zwei Quellenregistern. Was man sich neben diesen und dem vorhandenen Inhaltsverzeichnis bei einem so wertvollen und materialreichen Werke noch wünschen möchte, wäre ein Schlagwortregister.

Brixen. Dr. Albert Mitterer.

RELIGIONSWISSENSCHAFT UND FUNDAMENTALTHEOLOGIE

Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum. Von Otto Karrer. 8° (X u. 264 S.) Freiburg i. B. 1934, Herder. M 5.20, geb. M 6.50.

Vollendung in Christus. Von Erhard Drinkwelder O. S. B. 8° (264 S.) Paderborn 1934, Schöningh. M 5.—.

Beide Werke behandeln auf gleichviel Seiten denselben Gegenstand (die Religionen und das katholische Christentum), methodisch gehen beide von derselben Voraussetzung aus: Religionsvergleichung muß Idee mit Idee vergleichen, Wesentliches mit Wesentlichem. Beide beleuchten in origineller Weise die alte Wahrheit, daß das katholische Christentum die Vollendung des religiösen Lebens ist. Und doch sind sie wesentlich verschieden. Karrer sieht im Christentum die Religion der Fülle, das echt „Katholische", d. h. alle Werte der einzelnen Religionen Umfassende; in seiner ganzen Breite und Fülle ruft es den einzelnen und die Gemeinschaft auf. Aber auch umgekehrt: das echt Religiöse, wo immer es sei, ist in seiner eigentlichen Wurzel das katholische Christentum. In der Darstellung dieses letzten Punktes liegt K.s Eigenart. Ungeheure Belesenheit und fesselnde Darstellung zeichnet sein Werk aus. Aber die Formulierungen sind öfters so zugespitzt, daß wohl nur Theologen sie ganz verstehen werden. Ihm ist das religiöse Erlebnis (wo immer es sei) die allgemeine (gnadenhafte) Offenbarung Gottes; das Christentum als die besondere Offenbarung unterscheidet sich von jener dadurch, daß „in ihm eine bestimmte Persönlichkeit als die Norm des Wahren und des Heiligen und als die entscheidende Offenbarung Gottes steht" (S. 167); als „katholisch" muß es alle Stufen der religiösen Entwicklung in sich wiederholen (S. 191). Überall ist der Heilsglaube vorhanden, wo einer sich tat-

sächlich der in ihm erwachenden Empfindung und Idee des Heiligen hingibt, „aufrichtigen Wollens jenem inneren Lichte" (des religiösen Erlebnisses?) folgt (S. 213). So will er denn auch alle zum Heil zulassen, die „mit gutem Glauben ihrem Gewissen folgen, Gott suchen und das Heilige bejahen, indem sie ein religiöses Ideal zu verwirklichen streben (oder wenn gefallen, sich wieder dazu erheben), wie sie es überkommen haben von ihrer Gemeinschaft oder im inneren Glauben und Suchen vor sich fühlen", denn die alle „leben von den Grundgütern der göttlichen Wahrheit und Gnade, die . . . in Wirklichkeit die katholischen sind". Das Katholische ist ja das Seligmachende (S. 234). Ein Theologe wird solche Sätze richtig verstehen, er wird aber doch überrascht sein, in ihrer Nähe, gleichsam zu ihrer Bekräftigung, von katholischer Lehre zu lesen und Augustinus zitiert zu sehen. — Drinkwelder geht aus vom Wesen des echt Religiösen und dessen wesentlichen Akten (Selbsthingabe als Zentralakt), ohne allerdings zu einer klaren Definition der Religion vorzustoßen. Er stellt dar, wie sich in den nichtchristlichen Religionen die wesentlichen Akte der Religion gestalten. Aber sein Blick ist doch auf Christus gerichtet, dessen religiöses Leben das religiöse Leben in Vollendung ist, neben dem alle großen Gestalten der Religionsgeschichte als klein erscheinen, als Schatten neben dem Licht. Nur im Anschluß an Christus, der durch Mitleben im Kult (Eucharistie) lebendig vollzogen wird, kann der Mensch zu einer Höhe des Gebetes, des Opfers, der religiösen Grundhaltung kommen, kurz, des Wesentlichen der Religion, daß das so gelebte Verhältnis zu Gott durch nichts mehr übertroffen werden kann: katholisch ist aber die Vollendung des Religiösen und darum die Menschheitsreligion.

Grundzüge der Katholischen Apologetik. Von Joseph Mausbach. In 5. u. 6. Aufl. neubearb. u. hrsg. von Georg Wunderle. 8° (196 S.) Münster 1934, Aschendorff. M 3.80, geb. M 5.—. Ein wirklich empfehlenswertes Lehrbuch: klar, kurz, aufgeschlossen. Doch wäre eine umfangreichere Einarbeitung der neueren Literatur zu wünschen.

Doctrina theologiae Orientis separati de revelatione, fide, dogmate. Von Theophilus Spáčil S. J. Pars I: Doctrina theologiae Orientis separati exponitur (Orientalia christiana XXXI, 2 = num. 88). 8° (250 S.) Rom 1934, Pont. Institutum orientalium studiorum. — Eine wertvolle Gabe. Viel geduldige Kleinarbeit ging voraus. Die Lehre der getrennten Brüder wird (mit bes. Berücksichtigung der symbolischen Bücher) dargestellt nach der bei uns üblichen Einteilung, nämlich: Religion (Wesen und Ursprung), Offenbarung, Quellen derselben, Glaube, Dogmen und Dogmenentwicklung. Mit der Darstellung der Lehre der Getrennten (Griechen und vor allem der Russen) hat Sp. die Grundlagen geschaffen für den angekün- 2. Band, der die eigentliche Auseinandersetzung bringen soll. Ein systematischer Vergleich der Lehren beider Kirchen bereitet darauf vor. — Aus dem Inhalt des Buches ergibt sich, daß die Getrennten leider nicht einmal in den Grundbegriffen einig sind. Die Worte (Glaube, Offenbarung) sind alt, die damit verbundenen Begriffe oft unklar und neu. Fast allgemein wird geleugnet, daß das schlußfolgernde Denken zu Gott führt und führen kann. Demnach ruht die Religion und somit auch die wahre Religion (das Christentum)

nicht mehr auf dem logischen Denken als der ersten Voraussetzung und Grundlage. Erst die Neueren handeln vom Wesen der Religion; sie sagen, jede, also auch die christliche Religion komme zustande durch eine Art Wahrnehmung. Das „Herz" (eine eigene Fähigkeit, bisweilen wird diese Fähigkeit verglichen mit dem Verstand, der die letzten Prinzipien unmittelbar erfaßt) ist die Ursache jeder Religion: es erfaßt den unmittelbar im einzelnen wirkenden lebendigen Gott und das heißt „Glauben"; die eigentliche *ratio*, das schlußfolgernde Denken, greift erst nach dem Glauben ein, indem sie diese Wahrnehmung verarbeitet (zu Begriffen, Dogmen), so daß wir nach unserer katholischen Sprechweise fast sagen müßten, daß dem schlußfolgernden Denken keine für die Religion selbst wesentliche Tätigkeit zukommt. Da jene Anlage zur Wahrnehmung Gottes allen Menschen zugeschrieben wird, wird auch die Religion allen zugeschrieben. — Das alles gilt auch, so heißt es weiter bei den Getrennten, vom Christentum. Nur kommen hier noch zwei Dinge hinzu: der eigenartige Kirchenbegriff (den der Verf. hier nicht näher ausführt) und eine starke Dosis Pelagianismus. Der letztere zeigt sich darin, daß die Gnadenordnung doch nicht mehr als reines Geschenk der göttlichen Güte aufgefaßt wird; sie ist vor und erst recht nach dem Sündenfall zur Entfaltung der dem Menschen angeschaffenen Gottebenbildlichkeit notwendig. Aus dem Gesagten folgt die weitere Lehre, daß schließlich auch eine Offenbarung notwendig ist und daß die eigentlichen Glaubensgeheimnisse durch die Offenbarung in sich, in ihrem Kern unmittelbar positiv erfaßt werden (also nicht mehr mittelbar durch die Autorität des zu uns in mittelbarer Offenbarung sprechenden Gottes analog erkannt werden). Die christliche Offenbarung ist nur mehr eine, nicht die Offenbarung, allerdings die vollkommenste, weil sie Offenbarung im Wunder ist, weil Christus die vollkommenste Epiphanie Gottes ist. Nach Ansicht der Russen ist jede Religion kirchenbildend, wer mit der „Gesamtkirche" mitlebt, die vom Hl. Geiste erfüllt und von Christus, ihrem Haupt, durchdrungen ist, der erfährt (erfaßt) unmittelbar das Heilswirken Gottes in sich; das Heilswirken aber besteht in der Vereinigung des (natürlichen) Ebenbildes Gottes, des Menschen, mit seinem Urbild, mit Gott. Demnach wird auch gelehrt, daß das entscheidende Kriterium der wahren Religion die innere Erfahrung des einzelnen ist und die Erfahrung müßte eigentlich nach dem Gesagten zum Gegenstand haben, daß die Natur durch das Leben in der Kirche vervollkommnet wird, daß das Bedürfnis nach Vereinigung mit Gott befriedigt wird. Der katholische Theologe ist versucht zu fragen, ob wir hier Mystik, Platonismus oder neueren Protestantismus als die Quellen dieser Lehre ansprechen sollen. Fast sonderbar mutet es an, daß doch wieder Wunder und Weissagungen von einzelnen Theologen als Zeichen der Offenbarung genannt werden; hierin zeigt sich die Macht der Tradition. — Um die Offenbarung, oder wie man nach katholischer Sprechweise zur Bezeichnung derselben Sache annähernd richtig sagen könnte, um die Gnadenordnung zu bewahren, wurde die Kirche eingesetzt. Aber nach dem Gesagten ist es klar, daß die Kirche nicht durch ein hierarchisch gegliedertes Lehramt in ihrer Gesamtheit die Offenbarung bewahrt, die Bischöfe sind bloße Zeugen des Glaubens ihrer Kirche. Darum ist ein Konzil letztlich nur berechtigt zur Formulierung dessen, was in der Kirche an Glaubensgut schon lebendig war.

Begreiflich, daß die getrennte Kirche (die ja im Grunde genommen die Einzelerfahrung als letztes Kriterium aufstellt) auch in der Lehre von der Überlieferung über die allgemeine Feststellung nicht hinauskommt, daß die Überlieferung Glaubensquelle ist und daß die Übereinstimmung der Gesamtkirche das Zeichen echter Überlieferung ist. Begreiflich auch, daß die Lehre vom Glauben außerordentlich schwankend ist und daß wir neben Definitionen des Dogmas, die in der Sache und in der Formulierung bei einem katholischen Theologen stehen könnten, auch solche finden, die der Sache nach (eben wegen des Offenbarungsbegriffes) einem Modernisten entlehnt sein könnten.

Sp. schreibt einfach und klar; zahlreiche Belege ermöglichen ein eigenes Urteil. Es war gut, daß einmal die Grundfragen behandelt wurden, sie sind ja vorwiegend nur von späteren Theologen behandelt, aber es zeigt sich, wie groß der Riß wird. Zu wünschen wäre, daß der 2. Band ein ausführliches Register bringt, damit es möglich wäre, die Auffassungen von Gruppen und einzelnen Theologen zusammenzuschauen; das um so mehr, da die „Orientalia christiana" keine Möglichkeit geben zu zweckentsprechenden Seitenüberschriften.

Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung. Von Fritz Hofmann. 8° (XX u. 524 S.). München 1933, M. Hueber. M 15.50, geb. M 18.—. Ein ganz feines Buch aus der Schule K. Adams! Es läßt uns so richtig nachleben, wie Augustinus zur Kirche gekommen und wie er sie geschaut, noch mehr: warum er sie so geschaut. Sind ja doch auch die größten Geistesmänner als Denker abhängig von ihrer eigenen Entwicklung, von der Fragestellung ihrer Zeit, von der Philosophie ihrer Zeit. Die Anwendung des Kirchenbegriffes auf die Sakramente (die einen breiten Raum einnimmt) zeigt so recht, wie sehr Augustinus sich mühte und bisweilen vergeblich mühte, die Fesseln zu sprengen, die ihm die neuplatonische Begriffswelt anlegen wollte. Das Buch ist außerdem auch modern; denn Augustinus rang mit Problemen, die heute, trotz allen Fortschrittes in der Erfassung der Offenbarung, noch lebendig sind: was ist die Kirche in ihrem innersten Wesen und wie wirkt sich dieses in der empirischen Kirche aus? Er „rettete das pneumatische Kirchenideal für die katholische Kirche ... Während (seine Gegner) die Heiligkeit der Kirche und den Geist irgendwie an die Heiligkeit ... von Einzelgliedern banden ..., legte er allen Nachdruck auf die Heiligkeit der Gesamtkirche ... Nur im Liebesanschluß an sie ist darum Sündenvergebung und Heil zu erlangen ... Der Gedanke der geistgewirkten *caritas* ... steht durchaus im Mittelpunkt des antidonatistischen Kirchenbegriffes ... Sie ist die erweiterte Menschheit Christi" (420f.). Erst im Kampf gegen die Pelagianer betont Augustinus die Gnadenwirkung der Sakramente stärker; unverkennbar löst er sich unter dem Einfluß der Tradition los von der Zeitphilosophie, kommt aber doch noch nicht zur klaren Formulierung des *opus operatum*. In der Prädestinationslehre fand Augustinus das letzte Wort noch nicht und so haben die Kirche und ihre Heilsmittel (Wort und Sakrament) letztlich doch nur Bedeutung für die durch Gottes freier Gnadenwahl Prädestinierten. H. selbst macht aufmerksam darauf, daß die Erkenntnis der Offenbarung seit Augustinus fortgeschritten ist. Der Leser wird aber, mag er auch manches kriti-

sche Fragezeichen hinsetzen, die Überzeugung mitnehmen, daß der große Augustinus auch die heutige Theologie befruchten kann.

Medieval Theories of the Papacy and other Essays. By Robert Hull S. J. Collected and arranged by Edmund F. Sutcliffe S. J. 12° (XII u. 256 S.). London 1934, Burns Oates & Washbourne. 7 sh. 6 d. — Verschiedene Aufsätze des früh verstorbenen Verf.s über die Kirche sind hier zu einem Band vereinigt: ein würdiges Denkmal. Die meisten handeln über die verschiedenen Versuche, das Verhältnis von Kirche und Staat in kurze Formeln zu fassen: „Zwei Schwerter", direktive Gewalt, indirekte Gewalt (Bellarmin). Klare und eindringliche Analyse ist die Stärke des Verf.s. Mit gutem Grund hält er fest, die Bulle Bonifaz' VIII *(Unam sanctam)* enthalte im Schlußsatz eine Definition, aber der Papst habe bewußt eine allgemeiner gehaltene Formel definiert, nicht die im Corpus der Bulle dargelegte Theorie der direkten Gewalt. Interessant sind auch die Darlegungen über Marsilius Patavinus, der vom Sakramentsbegriff her der Kirche nur die Lehr- und Weihegewalt zuerkennen wollte. Wertvoll ist auch die Darlegung, was das Trienter Konzil unter *traditiones* verstanden hat (Apostolische Überlieferung mit Einschluß der apostolischen Disziplinarüberlieferung). Das Buch schließt mit einer Kritik der von Schwartz und Caspar vorgelegten Deutung der altrömischen Bischofslisten. Allerdings geht die von J. Donovan hinzugefügte Ergänzung (διαδοχή bei Hegesippus: Schulgeschichte) in eine andere Richtung als die Kritik Hulls.

Doctrina Hosii de notis Ecclesiae in luce saeculi XVI considerata. Von Stanislaus Frankl. kl. 8° (XXVI u. 186 S.). Rom 1934, Fr. Pustet. Lire 10.—. Von den vier Kapiteln bringt das 3. die Darstellung der *notae Ecclesiae* bei Kard. Hosius, der als erster gerade die später allgemein aufgezählten vier Kennzeichen bringt. Das 1. u. 2. Kapitel enthält eine mit viel Fleiß zusammengestellte Darstellung der Lehre von den Kennzeichen der Kirche bei den Gegnern und den Verteidigern der katholischen Kirche um die Zeit des Kard. Hosius. Das letzte Kapitel, eine Würdigung des Kardinals, zeigt, daß er auf Augustinus fußt und seinerzeit großen Einfluß hatte. — Die Arbeit hätte sich zweifellos vertiefen lassen, wenn der Verf. sie nicht so sehr als *apologia pro Hosio* unternommen hätte. So zeigen z. B. die von F. selbst aus Hosius beigebrachten Texte, daß Hosius die „vier Kennzeichen" doch stark als vier Wesenseigenschaften der wahren Lehre sieht (vgl. 129; F. sieht nur die *apostolicitas successionis formalis* in den Worten des Hosius, der selber vom *perseverare cum Apostolis* ... von *apostolici seminis traduces* spricht, also die rein historische Tradition zum mindesten zusammenschaut mit der formalen Apostolizität). Bei allen Vorzügen als Polemiker hatte Hosius als Systematiker keine überragende Gestaltungskraft. Die Lehre von den Kennzeichen der Kirche richtet sich doch stark nach der Ansicht, die man von der Aufgabe der Kennzeichen der Kirche hat; über diese Aufgabe haben andere Theologen des 16. Jh.s viel klarere Ansichten als Hosius. Auch die „Sichtbarkeit" der Kirche bedeutet bei den Theologen jener Zeit durchaus nicht immer „Beweisbarkeit" oder „Erkennbarkeit" der Kirche; es kann auch bedeuten: die Kirche hat eine äußere Organisation, sie hat Ämter. Eine fleißige Arbeit, die aber mehr in die Breite geht als in die Tiefe. Druckfehler sind zahlreich. Florian Schlagenhaufen S. J.

La Bataille de Lourdes (1858–1933). Von E. Duplessy. kl. 8° (221 S.) Paris 1933, Téqui. Fr. 12.–.

La Vierge de Lourdes. Lumière des incrédules et Guide des croyants. Von J. Koenig. kl. 8° (IX u. 348 S.) Paris 1934, Téqui. Fr. 15.–.

Zwei Lourdesbücher, die anläßlich der 75-Jahrfeier der Erscheinungen der Seligsten Jungfrau und anläßlich der Kanonisation der Seherin von Lourdes, Bernadette Soubirous, herausgegeben wurden. Duplessy hat bereits als junger Priester durch seine Schrift: Zola et Lourdes, Aufsehen erregt und sich schon damals den Ruf eines gewandten und geistvollen Apologeten erworben. In dem vorliegenden, populär gehaltenen Büchlein, dem Card. Verdier eigenhändig das Imprimatur in Lourdes ausfertigte, führt der Verf., auf seine vierzigjährige Kampfarbeit zurückblickend, die drei Phasen des geistigen Ringens um Lourdes: *la guerre aux apparitions* (15—97), *la guerre au pèlerinage* (101—145), *la guerre aux guérisons* (149—211), in geistreicher und anregender Darstellung vor. Er schreibt nicht eine bloße Geschichte dieser drei Kampfabschnitte; er will auch hier Apologet bleiben, und so wird ihm die Geschichte selbst zu einem Beweis für die Echtheit der Lourdeserscheinungen und -wunder. — Koenig, der mehrere aszetische Schriften verfaßt hat, behält auch in diesem gefällig geschriebenen Buch die Eigenart des aszetischen Schriftstellers bei, woraus sich auch seine stark populäre Darstellungsweise ergibt. Dies gilt schon für den ersten Teil der Schrift, in dem das Tatsachenmaterial (Erscheinungen und Heilungen) vorgelegt und geprüft wird (1—39; vgl. besonders Kap. 9. 18. 23). Noch mehr trifft das im zweiten Teil zu, obwohl der Verf. diesem den Titel: *Conséquences apologétiques des faits de Lourdes* gegeben hat (141—342). Im ersten Buch dieses Teiles: *Lourdes, lumière des incrédules* (143–237) sind die oft zu breiten Ausführungen nur lose mit Lourdes in Verbindung gebracht, das zweite Buch: *Lourdes, guide des croyants* (239—342) enthält eher Betrachtungen über die Worte der Muttergottes und die Umstände bei ihren Erscheinungen als apologetische Abhandlungen. Mehr als ein bloßer Schönheitsfehler ist es, wenn z. B. der Name des Arztes Van Hoestenberghe fünfmal verschieden geschrieben ist (S. 101. 105. 106. 155), wie sich auch bei anderen, besonders nicht-französischen Namen, viele Fehlschreibungen finden.

Eine heilige Kirche. Fortsetzung der „Hochkirche" und der „Religiösen Besinnung". Hrsg. von Friedrich Heiler. 16. Jahrgang der Hochkirche. 8° (392 S.) München 1934, E. Reinhardt. M 9.—. Die von Pastor Hansen, dem Begründer der „Hochkirchlichen Vereinigung" (1917) in Deutschland, begonnene Zeitschrift „Die Hochkirche" ändert nun mit dem 16. Jahrgang (1934) ihren Titel in „Eine heilige Kirche". Der jetzige Herausgeber führt in seinem Einleitungsartikel mehrere Gründe hiefür an; so einen historischen: es soll dadurch nämlich der Zusammenhang mit den Anfängen der ökumenischen Bewegung in Deutschland zum Ausdruck kommen (die von Pfarrer Mehl gegründete Zeitschrift trug diesen Titel), wodurch auch der Eindruck einer parteilichen und konfessionellen Begrenzung vermieden wird (7 f.). Infolge der Einstellung der ökumenischen Zeitschrift „Die religiöse Besinnung" (deren Redakteur Karl Thieme zur katholischen Kirche übertrat) ist Heilers Zeitschrift auch tatsächlich das einzige ökumenische Blatt in Deutschland.

Ein inhaltlicher Grund für die Änderung liegt darin, daß gegenüber der früher vorherrschend liturgischen Einstellung nunmehr der ganze Glaubensinhalt zur Darstellung kommen soll. Mehrere Hefte erscheinen in Form von Sonderheften. So erschien Heft 1/3 als Sonderheft über die „Kirchliche Erneuerung", Heft 4/6 als Sonderheft über „Israel und Kirche Christi", Heft 7/9 über „Dienstbarkeit und Souveränität der Kirche", Heft 12 als Sonderheft zur 400-Jahrfeier der Lutherbibel.

In den Heften wird manches gesagt, was Wert hat für die Orientierung in Fragen der heutigen religiösen Bewegungen; so z. B. über die Geschichte der „Hochkirchlichen Bewegung" (1—9 u. ö.), über die „Berneuchener Bewegung" (34—45), über den jüdischen Chassidismus (138—146), über judenchristliche liturgische Bestrebungen (159—167), über die „Glaubensbewegung Deutsche Christen" (9—21 u. ö.) usw. Die historischen Artikel bieten interessante, aber nicht neue Materialien. Wir begrüßen es, daß in nicht wenigen Aufsätzen unserer Kirche ein warmes Verstehen entgegenbracht wird und der Wille zum Ausdruck kommt, sie in möglichst weitem Umfange zu begreifen und ihre Bedeutung zu würdigen (z. B. 45—50; 203 f.; 250; 358—371; 371—373; 373—377). Vor allem sind Liturgie und Geschichte die beiden Wege, auf welchen die ökumenische Bewegung zu einer gerechteren Beurteilung unserer Kirche gelangt ist; freilich ist diese Erkenntnis bis jetzt noch nicht genug in die Tiefe gedrungen. Der letzte Grund ist hier die alte *ignoratio elenchi* des katholischen Dogmas, die sich fast auf jeder Seite zeigt. Die einzelnen Dogmen der Kirche, vor allem das Dogma von der Kirche, wird in einem Teilaspekt, wie es der begrifflichen Klärung wegen in den theologischen Lehrbüchern oder in den Katechismen vorgelegt ist, belassen und auch aus diesem oft noch in einen völlig verschiedenen verschoben und umgedeutet. Da ist es nicht schwer, gegen Dogmatik und römische Lehrsätze anzukämpfen. Noch viel mehr muß man bedauern, daß nicht einmal der Versuch unternommen wird, sich in die lebendige Totalität des katholischen Dogmas, in die Stetigkeit seines Wachstums und in die Gestaltungskraft seines inneren Reichtums einzufühlen und es so besser zu würdigen, wo doch genug Literatur auf katholischer Seite vorhanden ist, die einen solchen Versuch erleichtert. Nur so ist es verständlich, wenn gefordert wird, die römisch-katholische Kirche müsse ihren, durch die Scholastik vor allem, umgeformten Glaubensinhalt einer vielfachen Revision unterwerfen, ihn durch die Lehren anderer christlicher Gemeinschaften „reformieren" und so einer Ergänzung und ökumenischen Ausgestaltung zuführen. Es ist der ökumenischen Sache wenig gedient, wenn man unsere Auffassung vom Herzstück aller wahren Einigung einfachhin a priori ablehnt; Christus ist doch der ganze Christus nur, wenn er ist der Weg und die Wahrheit und das Leben. Noch mehr aber muß es jeden Katholiken verletzen, wenn als römisch-katholischer Vertreter ein Schreiber zu Worte kommt (50—57; 173 bis 177), der sich zwar selbstbewußt einen „deutschen römisch-katholischen Priester" nennt, aber seiner Gesinnung mehr Ehre antun würde, wenn er das Wort „römisch" beiseite ließe und damit das Epitheton „katholisch" von seinem Doppelsinn befreite.

Nationalkirche. Von Conrad Gröber, Erzbischof von Freiburg. kl. 8° (78 S.) Freiburg 1934, Herder. M —.80. — Eine höchst aktuelle Schrift! Der

hohe Verfasser nimmt in „Ausübung des bischöflichen Amtes" vom katholischen Standpunkt aus Stellung zu den immer lauter werdenden Forderungen nach einer deutschen Nationalkirche (Bergmann, Rosenberg, Hauer) und weist das Widerspruchsvolle dieser Forderungen in streng logischer Beweisführung nach. Vorausgeschickt sind zwei Kapitel, eines über den jetzt geläufigen Begriff „Nationalkirche" als einer „arteigenen und artechten Kirche" (2—5) und eines über die Geschichte des nationalkirchlichen Gedankens (6—12). Von dem Begriff der deutschen Nationalkirche wird dann gezeigt, daß er dem Wesen der Religion (13—22), dem Wesen des Christentums (23—30) und selbst dem „deutschen Wesen" (31—39) widerspricht. Die letzten Kapitel (39—66) sind ein Beweis *ex absurdis sequelis*, die zu dem Schluß: die „Nationalkirche eine Illusion" berechtigen (66—78).

Franz Lakner S. J.

MORAL- UND PASTORALTHEOLOGIE

Katholische Moraltheologie von Joseph Mausbach. II. Bd.: Spezielle Moral, I. Teil: Der religiöse Pflichtenkreis. 7. Aufl., neubearb. u. hrsg. von Peter Tischleder. 8° (XVI u. 312 S.) Münster 1934, Aschendorff. M 6.40. — Die Vorzüge des Lehrbuches von Mausbach wurden wiederholt in dieser Zeitschrift — 45 (1921) 301 und 54 (1930) 616 — hervorgehoben. So hat Prof. Tischleder, Schüler und Nachfolger auf der Lehrkanzel des verewigten Verf.s, eine sehr verdienstvolle Arbeit geleistet, indem er es unternahm, das Werk seines Vorgängers auf der Höhe zu erhalten und zu vervollkommnen. Der vorliegende Band ist dadurch von 244 S. auf 300 S. im Text gewachsen und noch durch ein ausführliches Namens- und Sachregister bereichert worden. Eine solche Arbeit wird manchmal weniger hoch eingeschätzt als die Herausgabe eines eigenen Buches, aber mit Unrecht; nur wer selbst ähnliche Arbeit besorgt hat, weiß, daß auch dazu gründliche Beherrschung des Stoffes und feine Einfühlung in den Verfasser gehört. Zur besseren Übersicht und leichteren Beherrschung der meist gedrängten Darstellung des Verf.s schickt der Bearbeiter größeren Abschnitten kurze Aufrisse voraus, die den Lesern sicher willkommen sind; fast in jedem Kapitel finden sich Erweiterungen aus dem Gedankengut der übrigen Mausbachschen Veröffentlichungen, die Zeitfragen beleuchten und manchmal eine apologetische Note tragen. Die Beurteilung der Frage nach der Abgabe des Überflusses bei Thomas (S. 156) hält sich in derselben Richtung, wie Rez. sie in Noldin II[22], n. 97, c. versuchte. Die eingehendere dogmatische Behandlung der göttlichen Tugenden und der Gottesverehrung, sowie manche Exkurse über gegnerische Weltanschauungen sind jedenfalls gedacht für Anstalten, an denen diese Fragen nicht in der Dogmatik, in der Ethik und Religionsgeschichte zur Sprache kommen, und erfüllen da ihren Zweck; an anderen Anstalten werden sie, um Wiederholungen zu vermeiden, kürzer behandelt. Möge es dem Herausgeber vergönnt sein, bald die übrigen Teile des Lehrbuches in neuer Bearbeitung folgen zu lassen.

Compendium Theologiae moralis iuxta methodum I. P. Gury ad normam C. I. C. redactum a Raphaele Tummolo S. J., ed. V., quam recognovit, emen-

davit et auxit Thomas A. Iorio S. J. Vol. I, pars I. 8° (378 S.) Neapoli 1934 M. d'Auria. — Der Bearbeiter hat sich jedenfalls die Aufgabe gestellt, unter Beibehaltung der Methode und der Grundsätze Gurys ein Textbuch für die Vorlesungen zu schaffen, in dem auch die neuesten Fragen kurz positiv behandelt werden, so daß doch auch der Vortrag des Lehrers noch sich entfalten kann. Dieser Zweck ist gut erreicht. Nach einer ziemlich ausführlichen Literaturübersicht werden in diesem Band behandelt: die allgemeine Moral (hier vermißt man die Behandlung des *finis actionum*, der doch nach der Definition S. 4 zur Moral gehört und wenigstens kurz erwähnt werden sollte), die göttlichen Tugenden und die Gebote mit Ausnahme des siebten. Die Doktrin ist solid und klar, in Prinzipien, Fragen und Kasuistik eingeteilt. Dabei kommen z. B. im fünften Gebot die neuesten Fragen der Pastoralmedizin zur Behandlung, wie Euthanisie, Sterilisierung, Bluttransfusion, Organtransplantation u. dgl. In der Einteilung stört etwas, daß unter der Überschrift: *Tract. V. De virtutibus*, nur die theologischen Tugenden behandelt sind, die moralischen werden in ein paar Zeilen aufgezählt, während dann der folgende Traktat als *Tract. VI. De Praeceptis* überschrieben wird. S. 186 Q. 2 ist wohl der Glaubenszweifel, der nach can. 1325 häretisch ist, nicht richtig dargestellt: das *dubium negativum*, die bloße Suspendierung des Assenses ist ein *peccatum omissionis*, kann also nicht häretisch sein, da die Häresie ein positiver Akt, ein Urteil ist; das *dubium positivum*, das Urteil, ein Glaubenssatz sei zweifelhaft, ist es, was can. 1325 meint. Der Schrifttext: *Septies cadit iustus* kann nach dem Wortsinn nicht von der läßlichen Sünde verstanden werden (S. 148). Der öftere Gebrauch von kleinen Dosen Morphium u. dgl. wäre wohl strenger zu werten, weil er die Sucht hervorruft, die eine schwere Schädigung darstellt.

Ratgeber für Braut- und Eheleute. Dr. Schwabs Ehebuch völlig neu bearbeitet von Jos. Mayer. 2., durchges. Aufl. kl. 8° (424 S.) Donauwörth 1934, L. Auer. Geb. M 5.—. In kurzer Zeit konnte das Buch in zweiter Auflage erscheinen, ein Zeichen dafür, daß man eine gute und gründliche Erklärung dieser Probleme verlangt. Um so mehr aber ist es zu bedauern, daß die wohlgemeinten Wünsche des Rezensenten der 1. Auflage, ZkTh 56 (1932) 459, völlig unberücksichtigt blieben. Besonders muß dagegen protestiert werden, daß wieder die Eheleute, die überhaupt nur nach der Methode Knaus-Ogino verkehren, Neo-Malthusianisten genannt werden. Wie dieser Ausdruck jetzt einmal gebraucht wird, bezeichnet er im Gegensatz zu Malthus, der moralische Enthaltsamkeit verlangt hatte, den Gebrauch der Ehe durch einen in sich entstellten Akt, also eine Sünde gegen das 6. Gebot. Das darf aber durchaus nicht von der vorgenannten Methode gesagt werden.

Eheleben und Kindersegen. Von J. E. Georg. 3., gänzlich neubearb. Aufl. kl. 8° (255 S.) Prag 1934, A. O. Czerny. — Diese dritte Auflage des im vorigen Jahrgang der ZkTh S. 152 besprochenen Buches ist bedeutend erweitert, besonders durch ärztliche Gutachten, unter denen der katholische holländische Facharzt de Guchteneere eine hervorragende Stellung einnimmt; nur durch öftere Anwendung von Kleindruck ist es dem Verf. gelungen, ungefähr mit derselben Seitenzahl auszukommen. Im allgemeinen hat das Buch dadurch gewonnen, und mit besonderer Genugtuung sei festgestellt, daß G. sich meinen früher erwähnten Standpunkt bedeutend genähert

hat, indem er an mehreren Stellen hervorhebt, daß seine Ratschläge nur ein Notbehelf, nur ein Ausweg aus Gewissenskonflikten sein wollen, daß er durchaus nicht wahllose und willkürliche Anwendung bezweckt und das Ein- und Zweikindersystem nicht billigt, daß gesunde und wirtschaftlich genügend sichergestellte Ehepaare sich nicht dem unfruchtbaren Verkehr hingeben dürfen.

Glückliches Eheleben. Moralisch-hygienisch-pädagogischer Führer für Braut- und Eheleute sowie für Erzieher von A. Ehrler, A. Bauer und A. Gutmann. 11. Aufl. kl. 8° (392 S.) Mergentheim o. J. (1933), Ohlinger. Geb. M 4.50. — Die 2. Auflage dieses Führers, in dessen Bearbeitung sich Priester, Arzt und Pädagoge geteilt haben, ist hier 40 (1916) 358 lobend besprochen worden; unterdessen ist das neue kirchliche Eherecht (von der 4. Aufl. an) eingebaut und sind Erfahrungen aus dem Leserkreis benützt worden, um das Buch auf der Höhe zu halten; und die sich rasch folgenden Auflagen zeigen, daß dies gelungen ist, obgleich für die vermögensrechtlichen Weisungen u. dgl. nur das B. Gesetzbuch des Deutschen Reiches herangezogen ist. Aber etwas vermißt man schmerzlich, daß nämlich in dieser Auflage mit keinem Wort der Enzyklika *Casti connubii* gedacht ist; wenigstens hätte sie im 1. Teil zitiert werden sollen, wenn schon nicht Weisungen für die Gläubigen und ihr Verhalten zu den Sterilisierungsgesetzen gegeben werden konnten. Einige Stellen, wie z. B. über den Segen der Unauflöslichkeit und den Unsegen der Auflöslichkeit hätten ohne Gefahr angeführt werden können.

St. Lukas. Mitteilungen der Österreichischen St. Lukas-Gilde. 2. Jahrgang (1934), 4 Hefte. 8° (96 S.) Wien I, Tyrolia. S 4.—. Die Vereinigung katholischer Ärzte in Österreich gibt diese Mitteilungen heraus, die auch für Theologen von Interesse sind. Neben den Jahresberichten, die über die Bestrebungen und Erfolge der jungen Vereinigung unterrichten, und den Auszügen aus ähnlichen ausländischen Veröffentlichungen bietet jedes Heft etwas für die religiöse Einstellung des katholischen Arztes, sowie Originalartikel über Grenzgebiete von Medizin und Theologie, wie Erbbiologie, Eugenik, Ehe u. dgl. Dem Unternehmen ist weiterer Erfolg zu wünschen.

Jahrbuch des Reichsverbandes für die katholischen Auslandsdeutschen 1933/34. Hrsg. von E. Clemens Scherer. gr. 8° (XI u. 334 S.) Berlin 1934, Germania. M 7.50. — In vorliegendem Bande haben wir den 5. Rechenschaftsbericht der vielgestaltigen Arbeit des Verbandes vor uns. Er läßt uns einen Blick tun in die nun allseits erwachte, innerlich lebendige und äußerlich rührige Betätigung der deutschen Katholiken an der Volkstumsarbeit im Auslanddeutschtum. Mitarbeiter wie Th. Grentrup bürgen für das hohe Niveau der Schrift. Mit wohltuender Zurückhaltung und abgewogenem Urteil versucht er eine ethische Wertung für Wahrung und Verlust des Volkstums. Auch die anderen Beiträge, die sich zumeist mit dem nationalen und religiösen Stand der deutschen Minderheiten in Europa und in der Übersee beschäftigen, stehen auf beachtlicher Höhe. Das Buch verdiente einen Leserkreis, der weit über den Mitgliederstand des Reichsverbandes hinausgeht.

Albert Schmitt S. J.

Geschichte der Ethik. Die Systeme der Moral vom Altertum bis zur Gegenwart. Von Ottmar Dittrich. IV. Bd.: Von der Kirchenreformation bis zum

Ausgang des Mittelalters. 1. Die Reformatoren und der lutherisch-kirchliche Protestantismus. gr. 8° (XI u. 570 S.) Leipzig 1932, E. Meiner. M 30.—, geb. M 33.—. Nach katholisch-scholastischer Terminologie würde man den Band wohl betiteln: „Geschichte der lutherischen Moraltheologie"; denn von Ethik im strengen Sinn ist nur in verschwindendem Ausmaß die Rede (S. 268 bis 270 u. 278—292). Aber auch damit wäre noch nicht alles gesagt, denn nicht bloß die Pflichtenlehre, sondern auch Aszetik, ja sogar Mystik kommen zur Sprache. Auch von der landläufigen Einteilung der Weltgeschichte in Altertum, Mittelalter und Neuzeit weicht der Verf. ab, wenn er den Abschluß des Mittelalters mit dem Ausgang des „Zeitalters des strengen, teils katholischen, teils evangelischen Konfessionalismus" und dem „Auftauchen der ‚paritätischen' Gleichberechtigung verschiedener Konfessionen zur öffentlichen Religionsübung" — ungefähr 1689 — gleichsetzt (S. 225 f.), gewiß ein glücklicher Griff für eine Geschichte der Ethik. — Das Lob der Gründlichkeit und Sachlichkeit, das in dieser Zeitschrift 51 (1927) 431 f. den ersten drei Bänden gespendet wurde, kann für den IV. Band nur noch gesteigert werden, schon deshalb, weil D. für diesen Stoff gewiß zu den berufensten Geschichtsschreibern gehört. Anerkennung verdient auch das ausführliche, fast 50 Seiten starke Sachregister. Daß die Zahl der in den Text aufgenommenen Zitate mit 5000 noch lange nicht erreicht ist (S. VII), glaubt man gern; werden doch mitunter Quellentexte fast wie Mosaiksteinchen zusammengefügt, was freilich auch dementsprechend hart und kantig wirkt, z. B. gleich im ersten Abschnitt. — Der I. Teil behandelt Luther, Melanchthon, Zwingli, (Butzer,) Calvin. Ihre Werke werden sorgfältig analysiert, Glaubens- und Sittenlehre von ihren Grundprinzipien aus in ein System gebracht, keine leichte Arbeit bei den „Paradoxen" Luthers (vgl. S. 32 f.; S. 38 ff.). Auch die Unterscheidungslehren der einzelnen Reformatoren werden scharf herausgearbeitet (vgl. S. 95. 132. 165). Der II. Teil stellt die Morallehre der „lutherischen Kirche" dar; von besonderem Interesse sind der „majoristisch-antinomistische Streit" über die Notwendigkeit der guten Werke, der „synergistische Streit" über die Wirksamkeit des menschlichen Willens bei der Bekehrung in Verquickung mit dem Streit über die Erbsünde, der „osiandrische Streit" über das Wesen der Rechtfertigung, mit den Entscheidungen der Konkordienformel. Das folgende Zeitalter der „Orthodoxie" ist gekennzeichnet durch die „lutherische Scholastik" mit ihren Thesen, Begriffsbestimmungen, Distinktionen und Quästionen, Kausal- und Finalanalysen, die bei dem „Buchhalter und Schriftführer" der Scholastik, Quenstedt, mehr als 2000 Folioseiten füllen (S. 337). In diese Periode fällt die „Verselbständigung der theologischen Ethik gegenüber dem dogmatischen System" (S. 294). Aus der Menge der Schriftsteller werden einige „Typen" genauer behandelt, so Joh. Gerhard, Joh. Fr. König u. a. Für die theologische Erkenntnis-Methodologie der lutherischen Scholastik sind von Bedeutung G. Gutke und A. Calov, die ganz im Rahmen des Aristotelismus bleiben (S. 317 ff.). Die protestantische Mystik und Aszetik vertritt der „Vater des Pietismus", Joh. Arndt, mit seinen katholischen Quellen: Joh. v. Staupitz, Tauler, Thomas v. Kempen, S. Bernhard, S. Angela v. Foligno, ja Petrus Michaelis S. J. (S. 338. 340). Kein Wunder, daß Arndts „Orthodoxie" verteidigt werden muß (S. 349—355) — und mit vollem Erfolg. Lutherische Kasuistik entrollt der Verf. in der

hat, indem er an mehreren Stellen hervorhebt, daß seine Ratschläge nur ein Notbehelf, nur ein Ausweg aus Gewissenskonflikten sein wollen, daß er durchaus nicht wahllose und willkürliche Anwendung bezweckt und das Ein- und Zweikindersystem nicht billigt, daß gesunde und wirtschaftlich genügend sichergestellte Ehepaare sich nicht dem unfruchtbaren Verkehr hingeben dürfen.

Glückliches Eheleben. Moralisch-hygienisch-pädagogischer Führer für Braut- und Eheleute sowie für Erzieher von A. Ehrler, A. Bauer und A. Gutmann. 11. Aufl. kl. 8° (392 S.) Mergentheim o. J. (1933), Ohlinger. Geb. M 4.50. — Die 2. Auflage dieses Führers, in dessen Bearbeitung sich Priester, Arzt und Pädagoge geteilt haben, ist hier 40 (1916) 358 lobend besprochen worden; unterdessen ist das neue kirchliche Eherecht (von der 4. Aufl. an) eingebaut und sind Erfahrungen aus dem Leserkreis benützt worden, um das Buch auf der Höhe zu halten; und die sich rasch folgenden Auflagen zeigen, daß dies gelungen ist, obgleich für die vermögensrechtlichen Weisungen u. dgl. nur das B. Gesetzbuch des Deutschen Reiches herangezogen ist. Aber etwas vermißt man schmerzlich, daß nämlich in dieser Auflage mit keinem Wort der Enzyklika *Casti connubii* gedacht ist; wenigstens hätte sie im 1. Teil zitiert werden sollen, wenn schon nicht Weisungen für die Gläubigen und ihr Verhalten zu den Sterilisierungsgesetzen gegeben werden konnten. Einige Stellen, wie z. B. über den Segen der Unauflöslichkeit und den Unsegen der Auflöslichkeit hätten ohne Gefahr angeführt werden können.

St. Lukas. Mitteilungen der Österreichischen St. Lukas-Gilde. 2. Jahrgang (1934), 4 Hefte. 8° (96 S.) Wien I, Tyrolia. S 4.—. Die Vereinigung katholischer Ärzte in Österreich gibt diese Mitteilungen heraus, die auch für Theologen von Interesse sind. Neben den Jahresberichten, die über die Bestrebungen und Erfolge der jungen Vereinigung unterrichten, und den Auszügen aus ähnlichen ausländischen Veröffentlichungen bietet jedes Heft etwas für die religiöse Einstellung des katholischen Arztes, sowie Originalartikel über Grenzgebiete von Medizin und Theologie, wie Erbbiologie, Eugenik, Ehe u. dgl. Dem Unternehmen ist weiterer Erfolg zu wünschen.

Jahrbuch des Reichsverbandes für die katholischen Auslandsdeutschen 1933/34. Hrsg. von E. Clemens Scherer. gr. 8° (XI u. 334 S.) Berlin 1934, Germania. M 7.50. — In vorliegendem Bande haben wir den 5. Rechenschaftsbericht der vielgestaltigen Arbeit des Verbandes vor uns. Er läßt uns einen Blick tun in die nun allseits erwachte, innerlich lebendige und äußerlich rührige Betätigung der deutschen Katholiken an der Volkstumsarbeit im Auslanddeutschtum. Mitarbeiter wie Th. Grentrup bürgen für das hohe Niveau der Schrift. Mit wohltuender Zurückhaltung und abgewogenem Urteil versucht er eine ethische Wertung für Wahrung und Verlust des Volkstums. Auch die anderen Beiträge, die sich zumeist mit dem nationalen und religiösen Stand der deutschen Minderheiten in Europa und in der Übersee beschäftigen, stehen auf beachtlicher Höhe. Das Buch verdiente einen Leserkreis, der weit über den Mitgliederstand des Reichsverbandes hinausgeht.

Albert Schmitt S. J.

Geschichte der Ethik. Die Systeme der Moral vom Altertum bis zur Gegenwart. Von Ottmar Dittrich. IV. Bd.: Von der Kirchenreformation bis zum

Ausgang des Mittelalters. 1. Die Reformatoren und der lutherisch-kirchliche Protestantismus. gr. 8° (XI u. 570 S.) Leipzig 1932, E. Meiner. M 30.—, geb. M 33.—. Nach katholisch-scholastischer Terminologie würde man den Band wohl betiteln: „Geschichte der lutherischen Moraltheologie"; denn von Ethik im strengen Sinn ist nur in verschwindendem Ausmaß die Rede (S. 268 bis 270 u. 278—292). Aber auch damit wäre noch nicht alles gesagt, denn nicht bloß die Pflichtenlehre, sondern auch Aszetik, ja sogar Mystik kommen zur Sprache. Auch von der landläufigen Einteilung der Weltgeschichte in Altertum, Mittelalter und Neuzeit weicht der Verf. ab, wenn er den Abschluß des Mittelalters mit dem Ausgang des „Zeitalters des strengen, teils katholischen, teils evangelischen Konfessionalismus" und dem „Auftauchen der ‚paritätischen' Gleichberechtigung verschiedener Konfessionen zur öffentlichen Religionsübung" — ungefähr 1689 — gleichsetzt (S. 225 f.), gewiß ein glücklicher Griff für eine Geschichte der Ethik. — Das Lob der Gründlichkeit und Sachlichkeit, das in dieser Zeitschrift 51 (1927) 431 f. den ersten drei Bänden gespendet wurde, kann für den IV. Band nur noch gesteigert werden, schon deshalb, weil D. für diesen Stoff gewiß zu den berufensten Geschichtsschreibern gehört. Anerkennung verdient auch das ausführliche, fast 50 Seiten starke Sachregister. Daß die Zahl der in den Text aufgenommenen Zitate mit 5000 noch lange nicht erreicht ist (S. VII), glaubt man gern; werden doch mitunter Quellentexte fast wie Mosaiksteinchen zusammengefügt, was freilich auch dementsprechend hart und kantig wirkt, z. B. gleich im ersten Abschnitt. — Der I. Teil behandelt Luther, Melanchthon, Zwingli, (Butzer,) Calvin. Ihre Werke werden sorgfältig analysiert, Glaubens- und Sittenlehre von ihren Grundprinzipien aus in ein System gebracht, keine leichte Arbeit bei den „Paradoxen" Luthers (vgl. S. 32 f.; S. 38 ff.). Auch die Unterscheidungslehren der einzelnen Reformatoren werden scharf herausgearbeitet (vgl. S. 95. 132. 165). Der II. Teil stellt die Morallehre der „lutherischen Kirche" dar; von besonderem Interesse sind der „majoristisch-antinomistische Streit" über die Notwendigkeit der guten Werke, der „synergistische Streit" über die Wirksamkeit des menschlichen Willens bei der Bekehrung in Verquickung mit dem Streit über die Erbsünde, der „osiandrische Streit" über das Wesen der Rechtfertigung, mit den Entscheidungen der Konkordienformel. Das folgende Zeitalter der „Orthodoxie" ist gekennzeichnet durch die „lutherische Scholastik" mit ihren Thesen, Begriffsbestimmungen, Distinktionen und Quästionen, Kausal- und Finalanalysen, die bei dem „Buchhalter und Schriftführer" der Scholastik, Quenstedt, mehr als 2000 Folioseiten füllen (S. 337). In diese Periode fällt die „Verselbständigung der theologischen Ethik gegenüber dem dogmatischen System" (S. 294). Aus der Menge der Schriftsteller werden einige „Typen" genauer behandelt, so Joh. Gerhard, Joh. Fr. König u. a. Für die theologische Erkenntnis-Methodologie der lutherischen Scholastik sind von Bedeutung G. Gutke und A. Calov, die ganz im Rahmen des Aristotelismus bleiben (S. 317 ff.). Die protestantische Mystik und Aszetik vertritt der „Vater des Pietismus", Joh. Arndt, mit seinen katholischen Quellen: Joh. v. Staupitz, Tauler, Thomas v. Kempen, S. Bernhard, S. Angela v. Foligno, ja Petrus Michaelis S. J. (S. 338. 340). Kein Wunder, daß Arndts „Orthodoxie" verteidigt werden muß (S. 349—355) — und mit vollem Erfolg. Lutherische Kasuistik entrollt der Verf. in der

Analyse der Werke Fried. Balduins, Joh. K. Dannhausers, Joh. Olearius' II. Bemerkenswert ist, daß Balduins Gewissensbegriff in dem Melanchthons, „ja des Thomas von Aquino" wurzelt (S. 383); überhaupt ist „ein katholisierendes Moment in der evangelischen Kasuistik nicht zu verkennen" (S. 394). Interkonfessionelle Irenik im Luthertum des 17. Jh.s zeigt uns besonders G. Calixt, Heterodoxie (ohne bis zur Sektenbildung zu gehen): Joh. V. Weigel und der Schuster Jak. Böhme. Den voluntaristischen, theosophischen Phantastereien des letzteren geht D. mit derselben liebevollen Sorgfalt nach wie den Gedankenkreisen aller anderen, die er uns in diesem Band erstmalig nahebringt; eine Hingabe an sein Werk, die uns mit Spannung den V. Band erwarten läßt, der die nichtlutherischen Protestanten und die katholische Gegenreformation desselben Zeitraumes darstellen soll.

Ethik und Recht in der Lehre von der Verantwortlichkeit. Ein Längsschnitt durch die Geschichte der katholischen Moraltheologie. Von Michael Müller. 8° (256 S.) Regensburg 1932, Habbel. M 9.60, geb. M 12.60. — Der Verf. formuliert selbst (11) die Fragestellung: „Unter welchen Voraussetzungen ist der Mensch für seine Handlungen und deren Folgen sittlich verantwortlich?" Anders antwortet die Ethik, anders die Rechtswissenschaft; muß doch das Recht vor allem den objektiven Tatbestand ins Auge fassen, um ihr Ziel, das geordnete Zusammenleben der Menschen zu fördern, die Moral aber die Wurzel jedes ethischen Verhaltens: die innere Gesinnung. Wie aber ist das Verhältnis der beiden Antworten zu einander? Diese Frage schlummerte noch in der christlichen Antike: Wie Aristoteles und die Stoiker hatten die Lehrer der Kirche ohne Schwanken der inneren Gesinnung den Primat zuerkannt, so Irenäus, Tertullian und die Alexandriner, auch Ambrosius und sein großer Schüler Augustin. Aber schon im 4. Jh. drängt sich in der Praxis des Bußverfahrens die juridische Imputation ein, zuerst in Kleinasien und dann auf den britischen Inseln. Auch nichtbeabsichtigte Delikte werden bestraft, der öffentlichen Disziplin wegen, in Anlehnung an rechtliche Volksanschauungen und wohl auch an das Recht des A. T. Zwar lebt noch Augustins Geist in seinen Schülern, ja in Finnians Bußbuch spricht er ganz klar, aber die Praxis redet eine andere Sprache und die Praxis ist stärker als die Theorie. Cummeans Bußbuch, und nach ihm viele fränkische Pönitentialien, bestrafen den objektiven Tatbestand auch wenn die subjektive Gesinnung fehlt, besonders auf dem Gebiete des 5., 6. und 8. Gebotes. Dagegen kann das Responsum b. Gregorii ad Augustinum episcopum nicht aufkommen. Mehr Erfolg haben Papst Nikolaus I und die Synoden von Worms und Tribur, wenigstens in der Theorie. Der große Abaelard wandte sich gegen diese juridische Auffassung, schoß aber über das Ziel hinaus, da er dem Werk jeden sittlichen Wert absprach. Auch die Glossatoren des Decretum Gratiani fühlen den Widerspruch der Bußcanones mit der prinzipiell anerkannten ethischen Anrechnung und ihre Vermittlungsversuche führen zu geistreichen Lösungen, aber die Haftbarkeit für alle objektiven Verletzungen der sittlichen Norm, soweit sie aus einer schuldbaren Handlung stammen, bleibt bestehen ja, wirkt fort bis ins moderne weltliche Recht. Auf derselben Ebene bleiben die Summae pro confessoribus, die ja wegen ihrer praktischen Zielsetzung alle Spekulation beiseite lassen. Um so eifriger arbeiten die Frühscholastiker am Problem des Ver-

hältnisses von Wille und Werk, besonders an der Frage der *ignorantia* als Schuldmilderungs- oder Aufhebungsgrund, aber ohne bis zur letzten Lösung vorzudringen. Der hl. Thomas entwickelt die Grundprinzipien der ethischen Imputationstheorie in ihrer vollen Klarheit, aber das letzte Wort spricht auch er nicht. Erst Kard. Cajetan, die Dominikanerschule von Salamanca, und die Jesuiten Vasquez, Suarez und Molina distinguieren scharf zwischen Ethik und Recht und seither ist es *sententia communis*, daß die Moral die primäre Wertwissenschaft ist, die nicht alle Leitsätze der untergeordneten Jurisprudenz unbesehen übernehmen darf. — Mit erstaunlichem Fleiß hat M. das umfangreiche Material aus gedruckten und ungedruckten Quellen zusammengetragen, um diesen Grundbegriff der Moral in ein neues geschichtliches Licht zu stellen. Wünschenswert wäre nur, daß die große Linie der Entwicklung und ihr Zielpunkt klarer hervorträten; denn die mitunter wenig übersichtliche Aneinanderreihung von Autoren und Texten verbaut etwas den Blick dafür.

Die Kirchen und der Krieg. Von Heinrich Frick (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte 163). 8° (44 S.) Tübingen 1933, Mohr. M 1.50. — Im WS 1932/33 wurde an der Universität Marburg a. d. L. eine Vortragsreihe über die Probleme des Krieges gehalten. Dabei hatte Frick die Aufgabe, das Problem aufzurollen, das jeder „Kirche" entgegentritt in der Frage: „Ist ein Krieg, ein moderner Krieg erlaubt?" Aber da gibt es „nicht ein leuchtendes Wort, sondern ein Chaos widersprechender Stimmen" (11). Schon früher haben die Kirchen verschieden geantwortet. Nur das eine war allen gemeinsam, daß sie unter gewissen Bedingungen den Krieg erlauben. Sind aber nicht „die an sich schon schwachen Vorbehalte der kirchlichen Kriegsbejahung zerbrochen" (33)? Nach M. Stratmann O. P. (Weltkirche und Weltfriede, Augsburg 1924) kann ein Krieg nur von der berechtigten Obrigkeit, für die gerechte Sache und in gerechter Weise geführt werden. Da heißt nun das Problem in seiner ganzen Schärfe: Können diese Bedingungen bei einem Krieg der Zukunft überhaupt noch zutreffen? Kann man im besonderen den Vernichtungskrieg der Zukunft, den Luftkrieg, den Gaskrieg, die chemischen und bakteriologischen „Waffen", die Zermürbung des Gegners durch moderne Propagandamittel, kann diese „Totalisierung des Kriegsgedankens" überhaupt je eine gerechte Art und Weise sein? Diese Fragen haben alle Kirchen vorerst zu lösen, dann können sie am Frieden der Völker mitarbeiten, denn Friedensarbeit kann nur eine Kirche leisten, die ein klares Programm hat. „Eine solche Klarheit ist der römischen Kirche eigen" (35). Auch für die katholische Moraltheologie gibt es da brennende Fragen zu beantworten; aber vielleicht heißt die Frage nicht so allgemein: „Ist ein Krieg erlaubt?", sondern: „Wann entspricht die Kriegsführung dem Völkerrecht?" — Bei aller Objektivität und Sachlichkeit geht der Vortrag freilich vom protestantischen Kirchenbegriff, von der heterogenen Entwicklung der Lehre Christi und von einer Geschichtsauffassung aus, die wir als Katholiken nicht teilen können.

L'esprit chrétien dans le sport. Von Michel Christian (Problèmes d'éducation). 8° (361 S.) Paris 1933, Desclée-De Brouwer. Fr. 15.—. „Die echte, gesunde Auffassung vom Sport ist in Praxis und Theorie noch nicht

über das Kindsheitsstadium des Stammelns hinausgekommen" (111). Einem Bedürfnis der Zeit will also der Verf. abhelfen, wenn er ein Buch schreibt mit der Leitidee, dem Sport eine Seele einzuhauchen und zwar eine christliche. Die scholastische Einheit vom Leib und Seele ist ihm die Grundlage für Berechtigung, Aufgabe und Eigenart des Sportes, aber auch Grenze und Warnung vor Auswüchsen in der neuheidnischen Gegenwart. Wenn Ch. das Buch seinem Zögling widmet, so will er damit praktische Erziehungsarbeit leisten und ergeht sich deshalb nicht in lehrhaften Spekulationen. Eindringlich, anschaulich und anregend sind diese geistlichen Lesungen oder Exhorten; sie stellen den Sport ganz konkret hinein in das junge Frankreich von heute, messen ihn an dem Ideal jeder christlichen Erziehung, dem Gottmenschen, und sprechen bis ins Detail von Fehlern und Tugenden des katholischen Sportsmannes. Nur die Kapitel, die aus der Geschichte die Sympathie des Christentums für den Sport dartun sollen, können nicht ganz befriedigen. Allzu kühne Konstruktion erfordert es, nachweisen zu wollen, daß S. Paulus die Athleten „bewundert" (32), die Gladiatorenspiele besucht (34), S. Ignatius von Antiochien und Polykarp von Smyrna „an Sport gewöhnt" waren, der „ihrer Erinnerung teuer blieb" (37). Auch die mittelalterliche Klöster und Bursen sind uns zweifelhafte Zeugen (49—51).

De integritate confessionis. Tractatus moralis compilatus a P. Thoma Villanova Gerster O. M. Cap. 8° (VIII u. 115 S.) Turin 1934, Marietti. Lire 5.—. Die allgemeine Lehre von der *integritas confessionis* ist hier aus den bedeutendsten Autoren (zumeist gehören sie dem 19. und 20. Jh. an) exzerpiert und zusammengestellt. Es ist wirklich ein *tractatus compilatus;* auch die Gewissensfälle des praktischen Anhangs stammen zum Großteil aus der Linzer Quartalschrift.

Gottfried Heinzel S. J.

Hirtenbriefe der deutschen, österreichischen und deutsch-schweizerischen Bischöfe 1934. 8° (VIII u. 285 S.) Paderborn 1934, Junfermann. M 4.—. In den letztjährigen Hirtenschreiben stehen zwei Themata stark im Vordergrund: die Lehre von der Kirche und die Katholische Aktion. Zehn Oberhirten wählten die Kirche zum Hauptgegenstand ihres Hirtenschreibens; sie sprechen von ihrem Wesen: vom mystischen Leib Christi (Ermland), vom fortlebenden und fortwirkenden Christus (Köln); von ihren Eigenschaften (Danzig); ihren Aufgaben (Aachen, Limburg, Fulda), ihrer Sittenlehre (München); von unserm Verhalten gegen die Kirche (Mainz, Meißen, Passau). — Die Katholische Aktion bildet den Hauptinhalt der Hirtenbriefe von Bamberg, Freiburg, Paderborn, Speyer, Würzburg. Sie wird erläutert nach ihrem Wesen, ihrer Begründung und ihren Aufgaben. Einen großzügigen und eingehenden Plan zur Durchführung der Katholischen Aktion in der Diözese Freiburg legt Erzbischof Gröber vor. Praktische Einzelvorschläge und Vorschriften machen die Oberhirten von Speyer und Würzburg. Aus diesen kurzen Angaben dürfte sich der Nutzen des Buches für den Seelsorger erkennen lassen. Ein alphabetisches Sachregister erleichtert den Gebrauch.

Die Wächter der Kirche. Ein Buch vom deutschen Episkopat. Von Karl Speckner. gr. 8° (272 S.) München o. J. (1934), Kösel und Pustet. Geb. M 6.80. — Die Stunde der Gefahr bringt es mit sich, daß sich der Blick der deutschen Katholiken mehr als je den gottbestellten Führern zuwendet.

Das vorliegende Buch, das in 25 wohlgeformten Lebensbildern (je mit Bildnis) Person, Lebensgang und bisheriges Wirken der heute regierenden Bischöfe des Deutschen Reiches anschaulich vor Augen führt, kommt also einem Bedürfnis entgegen. Die Lebensskizzen berücksichtigen besonders eingehend auch die Ereignisse der letzten Jahre und beleuchten sie durch manche wichtigen hirtenamtlichen Kundgebungen. Auch sonst ist, dem Zweck des Buches entsprechend, mit besonderer Liebe das seelsorgliche Wirken der einzelnen Kirchenfürsten vor und nach ihrer Erhebung geschildert. Die Beschränkung auf das Seelsorgliche geht etwas weit, wenn bei Bischof Buchberger von Regensburg die gewaltige wissenschaftliche Leistung seiner vorbischöflichen Zeit, das „Kirchliche Handlexikon", gar nicht genannt wird.

Zeitfragen. Religiöse Vorträge der Düsseldorfer Jesuitenpatres. 8° (150 Nummern zu 4 S.; Kartonausgabe). Kevelaer 1934, Bercker. — Der größere Teil dieser apologetischen Vorträge (Nr. 1—132) wurde schon vor dem Jahre 1932 gehalten. Sie sind darum aber keineswegs veraltet. Viele der behandelten Themata sind immer aktuell. Im übrigen ändern die äußern Verhältnisse noch nicht die innersten Anschauungen der Menschen. Sektentum und Kommunismus sind zwar gehemmt oder verboten, doch sind damit die Ideen noch nicht tot. Es seien nur einige Sachgebiete genannt, für die meist mehrere Nummern vorliegen: Gottesglaube; Hl. Schrift, biblische Urgeschichte, Bibel und Wissenschaft; das Christentum, bes. Urchristentum; Christus: seine Existenz, Abstammung, Erlösung, Wunder; die Kirche im Lauf der Zeiten: ihre Dogmen, Moral, Sakramente (Ehe), Aszese, ihre Wirtschafts- und Staatslehre; Aberglaube und Sekten. Dem Seelsorger ist so ein apologetisches Arsenal zugänglich gemacht. Auf einschlägige größere Werke ist am Schluß jeder Nummer verwiesen.

1. **Tage der Einkehr.** Achttägige Exerzitien für Weltleute. Von einem Priester der Gesellschaft Jesu. In sprachlicher Erneuerung herausgegeben von Leopold Kastner. 8° (420 S.) München (o. J.), Kösel-Pustet. M 4.80.

2. **Neue große Exerzitien** für Ordensleute und andere, die nach Vollkommenheit streben. Ausgewählt und geordnet aus den gesammelten Werken des P. J. Pergmayr S. J. von Gabriela a SS. Sacramento (Hedwig von Liszt). Neu bearbeitet im Jesuitenkolleg St. Andrä i. L. 8° (428 S.) Graz 1934, Styria.

3. **Wille und Wahrheit.** Geistliche Übungen. Von Romano Guardini. 8° (VII u. 237 S.) Mainz 1933, Matthias-Grünewald-Verlag.

Die Häufigkeit der Exerzitien schafft ein Bedürfnis nach Abwechslung. An ein paar neuen Exerzitienbüchern soll gezeigt werden, welche Wege hiezu eingeschlagen werden. — 1. Kastner gibt das Werk eines ungenannten deutschen Jesuiten (Glatz 1717) ziemlich unverändert, nur der heutigen Sprech- und Schreibweise angepaßt, wieder. Das Buch enthält 32 Betrachtungen und schließt sich in Anlage und Gedankengang eng an das Exerzitienbuch des hl. Ignatius an. Nur werden die über das Exerzitienbuch verstreuten Bemerkungen und Regeln übergangen. Der Verf. gibt sein Buch dem Exerzitanden in die Hand und will ihm helfen, die Betrachtung zum Gebet und zur Besinnung aufs Alltagsleben zu machen. Die schlichte, ge-

mütvolle Art dieser Betrachtungen hat etwas Gewinnendes. Einzelne drastische Ausdrücke und etwas kühne Behauptungen hätte der Herausgeber streichen können, z. B. S. 27. 47. 50. 54. 111, *propter scandalum pusillorum*. — 2. Das zweitgenannte Werk ist eine Auswahl von Betrachtungen und Lesungen aus verschiedenen Schriften des P. Pergmayr (1713–1765), nach dem Grundschema der ignatianischen Exerzitien zusammengestellt und auf zehn Tage verteilt — je drei Betrachtungen und eine geistliche Lesung im Tag. In den allermeisten Betrachtungen verarbeitet Pergmayr die Gedanken des Exerzitienbuches ziemlich selbständig, soweit die Themata überhaupt dem Exerzitienbuch entnommen sind; es werden auch andere Gegenstände zur Betrachtung vorgelegt, z. B. die sieben Gaben des Heiligen Geistes. Die Lesungen behandeln verschiedene Punkte des geistlichen Lebens, wie Gottesliebe, Nächstenliebe, Abtötung, Losschälung von den Geschöpfen u. ä. Ein gewisser Mangel an Einheitlichkeit und Ausgeglichenheit haftet dem Werke an. Die Herausgeber der neuen Auflage haben sich begnügt, den Stil zu glätten und einige absonderliche Geschichten und ungewöhnliche Behauptungen zu streichen. Gegenüber dem unter 1. besprochenen Buch tritt bei Pergmayr die Neigung zu abstrakten Gedankengängen, zu Spekulation und Konstruktion stark hervor. Die Fülle gediegener Gedanken dieses Buches ist für den Exerzitienleiter gewiß anregend, für den Selbstgebrauch durch den Exerzitanden ist aber eine gewisse aszetische Bildung und Diskretion Voraussetzung. — 3. Von starker Eigenart, die vom Autor und vom Publikum her bestimmt ist, sind die dreitägigen Exerzitien, die Guardini dreimal auf Burg Rothenfels (1930–32) gehalten und dann für den Druck bearbeitet hat. Da man bei „Geistlichen Übungen" nach ihrem Verhältnis zu den Exerzitien des hl. Ignatius zu fragen pflegt, könnte man etwa sagen: sie wurden nicht nach dem Exerzitienbüchlein gegeben, sondern demselben für ein ganz bestimmtes Publikum nachgeschaffen. Vor allem wollen es Übungen sein. Die täglich zweimal angestellte Betrachtung mit den Themata: Geschaffensein, Freiheit, Sünde, Kommen Gottes, Erlösung, Christus in uns, das neue Leben, unsere Hoffnung, folgt dem Grundplan des Exerzitienbuches, wenn auch die Ausarbeitung durchaus eigenständig ist. Übung ist die mitgefeierte hl. Messe mit der Predigt über das Bild Gottes in der Hl. Schrift, wie es uns in verschiedenen Büchern in fortschreitender Klarheit entgegentritt. Zu den Übungen gehört das Schweigen zu bestimmten Zeiten des Tages, aber auch Sprechen, Singen und Gymnastik. Übrigens wurden beim dritten Kurs die praktischen Übungen eingeschränkt und dafür Vorträge über die Persönlichkeit des Herrn eingeschaltet (S. 9 Anm.). Wie im Exerzitienbuch die Additionen stehen, so wird hier in zwanglosen Zwischenbemerkungen der Sinn der einzelnen Übungen erklärt. Und alles ist auf ein Ziel gerichtet: das „Gelöstsein". Wenn wiederholt die Absichtslosigkeit bei den Übungen betont wird, so ist damit nicht ein Gegensatz zu Ignatius herausgestellt, wie auf den ersten Blick scheinen möchte, sondern die Beschränkung auf ein Teilziel der Ignatianischen Exerzitien; jene Seelenhaltung nämlich, die die Vorbedingung wirklich gesunder Entschlüsse bildet und von Ignatius Indifferenz genannt wird. Diese Zielsetzung erklärt es auch, daß eine Übung nicht genannt wird, die sonst wohl selten bei Exerzitien fehlt: die Beichte. — Nun ist es nicht jedermanns Sache, die ignatianischen Exerzitien in be-

liebiger Form „nachzuschaffen", und sollte es oft versucht werden, dürfte das Ende ein großes Durcheinander sein — zum Schaden der Exerzitien im allgemeinen. Nicht jeder Exerzitienleiter ist ein schöpferischer Geist wie Guardini, nicht immer ist ein ähnliches Publikum beisammen wie auf Burg Rothenfels, und nicht immer hat man solche Helfer zur Verfügung wie dort, z. B. einen Gesangleiter wie Dr. Felix Messerschmid, mit dessen musikpädagogischen und -technischen Anschauungen ein Aufsatz des Buches bekannt macht. Aber lernen kann aus dem Buch jeder Exerzitienleiter: weise Beschränkung in der Zielsetzung mit Rücksicht auf die Teilnehmer und kluge psychologische Einstellung aller Übungen auf das eine Ziel. Dazu die vielen feinen anregenden Gedanken in den Betrachtungen, Ansprachen und Bemerkungen.

Engelbert Maaß S. J.

MISSIONSWISSENSCHAFT

The Livro da Seita dos Indios Orientais (Brit. Mus. MS. Sloane 1820) of Father Jacobo Fenicio S. J. Edited with an introduction and notes by Jarl Charpentier. gr. 8° (CIV u. 252 S.) Uppsala o. J. (1933), Almquist u. Wiksells. Kron. 20.— (Leipzig, Harrassowitz). — Fenicio (1558—1632), ein Italiener aus Capua, war ein eifriger Missionär an der Malabarküste. „Wir finden ihn," sagt der Herausgeber (S. LXVII), „überall geschildert als einen strammen und tatkräftigen Vorkämpfer für sein Glaubensbekenntnis. . . . Er macht außerdem den Eindruck eines Mannes mit einer bemerkenswerten Leichtigkeit in der Beherrschung fremder Sprachen und eines urteilsfähigen und gewissenhaften Gelehrten, der in seinen Forschungen keinem Einwurf und keiner Schwierigkeit aus dem Wege ging." Um die Brahmanen besser widerlegen zu können, verschaffte Fenicio sich eine eingehende Kenntnis der malabarischen Sekten und ihrer Mythologie; das Ergebnis dieser Studien legte er in portugiesischer Sprache in einem ziemlich umfangreichen Werk vor, das freilich zunächst ungedruckt blieb, aber von Faria y Sousa, Ildefonsus a Praesentatione und namentlich von dem Holländer Baldaeus ausgeschrieben wurde. Prof. Charpentier hat nun in mühevollen Studien Fenicio als den Verfasser der ohne Autorname überlieferten Handschrift und als Quelle für die eben genannten Werke nachgewiesen, und gibt den portugiesischen Text heraus. Nur die Kapitel und Stellen, in denen Fenicio mit philosophischen und theologischen Gründen die Brahmanen widerlegt, sind ausgelassen. Die zahlreichen Anführungen aus einem Dichter in der Malayalamsprache mußten ohne Übersetzung bleiben. — Die umfangreiche Einleitung gibt zunächst Rechenschaft von der spärlichen Kenntnis, die das klassische Altertum und das Mittelalter von indischen Verhältnissen besaß (S. X—XX), um dann ausführlicher zu verweilen bei den Nachrichten, die seit Vasco da Gama und der Zeit der Entdeckungsfahrten über Indien verbreitet werden (S. XX—XXXVII). Sie wurden in Schatten gestellt durch die Berichte der Jesuitenmissionäre, deren Verdienste mit hohem Lob anerkannt werden. „Keine Zeit wird imstande sein, der Gesellschaft Jesu den Ruhm zu bestreiten, daß sie in großem Maßstab die neuere wissenschaftliche Forschung begründet habe". Natürlich verweilt Ch. dann besonders (S. LXXII—LXXXV) bei P. Fenicio. Seiner

Arbeit wird mit hohem Lob gedacht, sie hätte „ihrem Urheber schon zu Lebzeiten unsterblichen Ruhm eintragen sollen" (S. LXII). Statt dessen mußte, wie schon gesagt, der Verfasser der „unschätzbaren Handschrift" erst durch mühsame Studien, mit „der unschätzbaren Unterstützung durch P. G. Schurhammer", festgestellt und die Verdienste Fenicios zum ersten Mal nach zwei Jahrhunderten gewürdigt werden. Der Erörterung von Fenicios Leben und Werk sind zwei Anhänge beigegeben, der eine (S. LXXXVI—XCVI) ist ein Abdruck von Fenicios Bericht über seine Reise zu den Nilgiris 1603, der andere sucht von dem verlorenen Werk des Ildephonsus a Praesentatione aus den Zitaten bei Paulinus a S. Bartholomaeo einen Begriff zu geben. — Der Herausgeber hat sich durch seine gründliche und gelehrte Arbeit um die Geschichte der Indologie wie der Missionen verdient gemacht, die Vertreter beider Wissenszweige sind ihn zum Dank verpflichtet. — S. LXXVIII Z. 7 wird wohl Jorge Cardoso, Agiologio Lusitano, Lissabon 1652—62, gemeint sein (Hurter, Nomenclator 4^3, 239). *„Deest in Bibliotheca Societatis"* wird wohl heißen, daß Fenicios' Name in den Ordensbibliographien nicht verzeichnet ist, er fehlt noch heute bei Sommervogel. S. LXXIII Z. 6 v. u. lies: *inolita*, S. LXXVI Z. 18 lies: *asserta*.

Die Anfänge der Franziskanermissionen und ihre Weiterentwicklung im nahen Orient und in den mohammedanischen Ländern während des 13. Jahrhunderts. Von Odulphus van der Vat O. F. M. (Missionswissenschaftliche Studien, hrsg. von J. Schmidlin, Neue Reihe, H. 6). 8° (XI u. 267 S.) Werl 1934, Franziskusdruckerei. M 6.50. — Zuerst unter den Ordensstiftern hat der hl. Franziskus die Seinigen auf die Missionen hingewiesen, zuerst den Bereich der Missionen über die Grenzen Europas ausgedehnt, auf politische Beihilfe und auf die damals gewöhnliche Anlehnung der Glaubensboten an eine bestimmte Niederlassung verzichtet. In den Bahnen des Stifters haben dann seine Söhne mit in erster Linie allzeit auch der Verbreitung des Glaubens sich gewidmet. Marcellino da Civezza und jüngst Lemmens haben diese umfassende Tätigkeit des Ordens geschildert, für eine eingehende Behandlung der Anfänge im ersten Jahrhundert aber noch Raum gelassen. Diese Lücke ist jetzt durch van der Vat (Lektor der Kirchengeschichte in Divinopolis-Brasilien) ausgefüllt. Es werden S. 1—39 die Leitgedanken der franziskanischen Missionsbewegung nach den Quellen des 13. Jh.s dargelegt, dann S. 39—59 die ersten Versuche zur Zeit des hl. Franziskus selbst erörtert, worauf S. 60—136 die Ordensgründungen im Orient, S. 136—176 die Bemühungen um die kirchliche Einigung mit den Schismatikern des Orients, S. 177—240 die weitern Bekehrungsversuche unter den Mohammedanern des 13. Jh.s zur Sprache kommen. Nach einem Schlußwort folgen noch einige Beilagen von Aktenstücken. — Eine zusammenhängende geschichtliche Darstellung konnte fast nur in dem Abschnitt über den Anteil der Franziskaner an den Unionsverhandlungen zwischen Rom und Byzanz geboten werden. Im übrigen zwingt der Zustand der Quellen zur Beschränkung auf kritische Untersuchungen und Erörterungen, um aus den öfter sich widersprechenden Berichten die Tatsachen herauszuschälen. Aber auch so gibt die Arbeit Zeugnis von der Bedeutung des werdenden Ordens, der von den Päpsten beständig für die wichtigsten Gesandtschaften in Anspruch genommen wird, und weiter von dem öfter überschäumenden Eifer der ersten

Ordensbrüder; sie kennen kein höheres Streben als die Sehnsucht nach dem Martyrium, zu dem sie nicht selten geradezu herausfordern. Alles in allem eine recht gründliche Arbeit, die dem wissenschaftlichen Stand der überseeischen Provinz Ehre macht.

Die Muttersprache. Eine missions- und religionswissenschaftliche Studie über die Sprachenfrage in den Missionsgebieten. Von Gregorius von Breda O. M. Cap. (Missionswissenschaftliche Studien, hrs. von J. Schmidlin, Neue-Folge, Heft 7). 8° (XVI und 192 S.) Münster 1933, Westfäl. Vereinsdruckerei. M 5.75. — P. Gregors Erörterungen über die Muttersprache, eine Erweiterung einer schon früher preisgekrönten Abhandlung, stellen eine hochgelehrte Doktordissertation dar. Zuerst erhalten wir, nach dem Inhaltsverzeichnis, auf S. V—XVI einen Überblick über die herangezogenen Literaturmassen. Dann folgt nach dem Vorwort aus philosophischen Tiefen S. 3—49 eine Erörterung über Religion, Muttersprache, Volk und ihre gegenseitigen Beziehungen. Weiterhin werden S. 49—108 Grundsätze entwickelt über die Muttersprache bei der Missionierung. Mit dem dritten Kapitel kommen wir S. 109—154 zur Schilderung der tatsächlichen Stellung der Kirche zur Muttersprache in den Missionen, worauf S. 155—184 nach den maßgebenden Äußerungen die Anforderungen kirchlicherseits an den Missionär bezüglich der Landessprachen dargelegt werden. Im Grund einfache Gedanken werden in etwas umständlicher Fassung vorgelegt, aber mit Dank wird man namentlich in den beiden letzten Kapiteln die geschichtlichen und juridischen Feststellungen aus schwer zugänglichen chinesischen, indischen, afrikanischen, amerikanischen Synoden und Verordnungen entgegennehmen.

La acción misionera y los métodos misionales de San Ignacio de Loyola. Por Jesús M. Granero S. J. (Bibliotheca Hispana Missionum 6). 8° (XXIV u. 263 S.) Burgos o. J. (1931), „El Siglo de las Misiones". — Eine Einführung von P. Leturia macht zuerst bekannt mit der Hauptquelle der Schrift, den Monumenta Historica Societatis Jesu, und zeigt dann, daß auch nach der Arbeit von Huonder über Ignatius von Loyola und den Missionsberuf der Gesellschaft Jesu noch reichlich Raum ist für eine Behandlung desselben Gegenstandes. Das eigentliche Buch stellt dann wohl vollständig alles zusammen, was in den erwähnten Monumenta für die Zeit des Ordensstifters über die Missionstätigkeit zu finden ist. Es kommt so ein großartiges Bild zustande. Der Gedanke an die Ausbreitung des Reiches Christi hatte von seiner Bekehrung an den Heiligen in Beschlag genommen; zuerst dem Heiligen Lande zugewandt, erweiterte sich dann bald sein Wünschen und Denken über die ganze Erde. Von allen Seiten erbat man sich alsbald auch für Ost und West Missionäre von ihm, für Indien und Brasilien, für Mexiko, Peru, Paraguay, für Kongo und Abessinien, wie für die nestorianischen Chaldäer. Um all diesen Wünschen zu entsprechen, fehlten die Leute, aber von den 1200 Jesuiten beim Tod des hl. Ignatius waren 150 namentlich Bekannte in den Missionen (S. 82). Coimbra war so gut wie ein Missionskolleg (S. 74). in Jerusalem war ein solches geplant (S. 110). Mauren und Juden in christlichen Ländern blieben von der Sorge des Heiligen nicht ausgeschlossen, die Verbreitung der Missionsberichte durch den Druck erwies sich als mächtiges Mittel, um den Eifer für die Ausbreitung des Glaubens in weite Kreise zu tragen (S. 84—95). Dies der Inhalt des ersten Teiles des Buches. Im zweiten

werden die Grundsätze des großen Organisators über das Missionswesen dargelegt, über dessen Leitung, die Auswahl der Missionäre, ihre Tätigkeit in Katechumenat, Schulen, Wohltätigkeitsanstalten, über Akkommodation und Mithelfer der eigentlichen Glaubensboten, über den einheimischen Klerus. — Die Arbeit ist sehr gründlich und liefert eine wichtige Ergänzung zum Lebensbild des großen Heiligen; seine Verdienste um die Missionen waren in ihrem ganzen Umfang bisher noch nicht geschildert. Daß man diese Verdienste heute in so ausführlicher Weise darlegen kann, ist ebenfalls sein Verdienst, er hat die Seinigen zur ausführlichen Berichterstattung über ihre Tätigkeit angehalten.

Johann Adam Schall von Bell S. J., Missionär in China, Kaiserlicher Astronom und Ratgeber am Hofe zu Peking (1592—1666). Ein Lebens- und Zeitbild von Alfons Väth S. J. Unter Mitwirkung von Louis Van Hee S. J. (Veröffentlichtungen des Rheinischen Museums in Köln, 2. Bd.) 8° (XX u. 380 S.) Köln 1933, Bachem. M 9.—, geb. M 12.—. Es hat seinen einfachen Grund, daß bisher eine Würdigung Schalls fehlte, die wissenschaftlichen Ansprüchen genügt. Eine solche ist nicht möglich ohne eingehende archivalische Studien und ohne die Kenntnis des Chinesischen wie der chinesischen Astronomie. Dem Verf. ist es gelungen, diesen hohen Anforderungen zu genügen. In mehrjährigen Archivforschungen hat er über 2000 Briefe und Schriften zu Rate gezogen, und für das Sinologische durfte er sich der Mitarbeit eines tüchtigen Fachmannes erfreuen, der auch gerade auf dem Gebiet der chinesischen Mathematik sich schriftstellerisch betätigte. So ist endlich, mehr als zwei und ein halb Jahrhundert nach Schalls Tod ein würdiges Lebensbild zustande gekommen. Im allgemeinen weiß man ja wohl, daß Schall seine astronomischen Kenntnisse in den Dienst der chinesischen Glaubensverbreitung stellte und auf diesem Wege Großes erreichte. Aber wie groß das Ansehen war, das er sich durch sein überlegenes Wissen unter den chinesischen Gelehrten und bis zum Kaiser hinauf erworben hat, welcher Ehrungen er gewürdigt wurde, welche Bedeutung im Reich der Mitte die Herstellung eines fehlerlosen Reichskalenders hatte, das wußte man bisher doch wohl schwerlich und kann es jetzt in der neuen Lebensbeschreibung nachlesen (S. 132. 153. 170. 206). Der jugendliche erste mandschurische Kaiser verehrte Schall wie einen Vater. Macao und damit die chinesische Mission überhaupt hat er vor der Eroberung durch die Holländer gerettet und es ermöglicht, daß die Portugiesen dort bleiben durften (S. 64. 232). Auch als Mensch und Ordensmann verdient Schall hohe Achtung. Die Ehrungen durch die Regierung nahm er nur widerwillig an; er hätte gewünscht, als Missionär vor allem sich der Ausbreitung des Glaubens widmen zu dürfen; er zeigte bei der Einnahme von Peking durch die Mandschu einen Mut und eine Unerschrockenheit, die Bewunderung erregt; er hat endlich als Bekenner des Glaubens Kerker und Banden erduldet. Für seine Charakterfehler und Mißgriffe hat er vor seinem Tod rührende Abbitte geleistet. Die Prüfung durch Mißverständnisse auch von seiten seiner Ordensgenossen ist ihm nicht erspart geblieben, Verleumdungen gegen ihn wurden noch in jüngster Zeit wiederholt. — Auf ein günstiges Zeugnis über Schall durch die Franziskaner, das der Verf. noch nicht benutzen konnte, macht

er selbst aufmerksam in den „Katholischen Missionen" 1934, 320. S. 162 Z. 4 v. u. lies Brutus statt Cato.

Les femmes médecins-missionnaires. Von Arlette Butavand. kl. 8° (142 S.) Louvain 1933, Desbarax. Fr. 10.—. Ein interessantes und lehrreiches Schriftchen! Die Verfasserin, die den medizinischen Doktortitel in Lyon erworben hat, zeichnet zunächst die Aufgabe der europäischen Medizin in den Missionsländern und im besondern die Rolle, die der Frau als Ärztin dort zufällt. Daß der geschulte Arzt sich aufs äußerste verdient machen kann, wo die Forderungen der Gesundheitspflege für Wohnung, Kleidung, Ernährung vernachlässigt oder vielmehr unbekannt sind, und ein Heer von Seuchen seine Opfer fordert, leuchtet von selbst ein, ebenso daß er dem Missionär ein unentbehrlicher Helfer ist, wo etwa die Schlafkrankheit ganze Gegenden zum Aussterben bringt. Erleichtert wird ihm seine Aufgabe durch die staatlichen Organisationen, denen gegenüber aber andererseits die Missionsärzte sich nur halten können, wenn sie die volle fachmännische Ausbildung besitzen. Die Tätigkeit des weiblichen Arztes wird sich naturgemäß vor allem den Nöten der Frau und des Kindes zuwenden, schon deshalb, weil bei den Mohammedanern und in Indien dem Mann als Arzt der Zutritt zu den Frauen verwehrt ist. Ein zweiter und dritter Abschnitt des Büchleins verweilt bei der Geschichte, der Statistik, den Leistungen der Missionsärztinnen bei Protestanten und Katholiken. Es ist bekannt, daß die Protestanten hier einen gewaltigen Vorsprung haben. Es erklärt sich das zum Teil wenigstens daraus, daß in protestantischen Ländern, Amerika und England, zuerst die Frauen sich dem Studium der Medizin zuzuwenden begannen. Hoffen wir, daß in absehbarer Zeit auch auf katholischer Seite besonders in den Schwesternkongregationen die genügende Zahl von geschulten Ärztinnen ersteht, und daß das Schriftchen zur Erreichung dieses Zieles das Seinige beiträgt.

Carl A. Kneller S. J.

ALLGEMEINES

Geschichte der führenden Völker. Hrsg. von H. Finke, H. Junker, G. Schnürer. 8°. Freiburg, Herder. 28. Bd.: Die Inder. Von Alfons Väth S. J. (304 S., 8 Tafeln, 2 Karten) 1934. Geb. M 9.40. — 30. Bd.: Die Vereinigten Staaten von Amerika. Von Josef Stulz. (354 S., 8 Tafeln, 5 Karten.) Geb. M 10.50. — Jeder neue Band dieser Sammlung ist immer auch ein wahres Geschenk an den Theologen und Kirchenhistoriker. Denn die „Geschichte der führenden Völker" ist letztlich doch Führung der Völker zur völkerumfassenden Kirche hin. Es ist reizvoll, das gerade an den beiden zufällig zusammen erschienenen neuesten Bänden zu verfolgen. Die Geschichte Indiens von Alfons Väth — geschrieben aus der ruhigen und klaren Übersicht, die nur ein Kenner haben kann —, die Geschichte eines Sechstels der Menschheit, das seit Jahrtausenden mehr geführt als führend ist, leidend unter seiner Geschichte bis herauf zum politischen Erwachen der neuesten Zeit, der dornigste Boden der katholischen Missionsgeschichte. — Die Geschichte der Vereinigten Staaten von Josef Stulz: die Geschichte eines „geschichtslosen" Volkes, das unbelastet von aller Vergangenheit in unerhörtem materiellen

Aufstieg wahrhaft führend geworden ist, und dabei, hervorgegangen aus der puritanischen und aufgeklärten Zeitanschauung seiner Gründer, den Zusammenhang mit allen wahrhaft geschichtsbildenden Geisteskräften verloren hat, um heute im Zusammenbruch des Materiellen die ersten Ahnungen jener Kräfte wiederzugewinnen: als Land der Zukunft auch für die Kirche.

Mit diesen Bänden bleibt diese wahrhaft vorbildliche Sammlung auf der Höhe jener Werte, die auch die bereits erschienenen Bände (vgl. die Anzeige der ersten Nummern ZkTh 57 [1933] 645 f.) dem Theologen unentbehrlich machen. Ausdrücklich sei hier hingewiesen auf das Glanzstück der Sammlung, auf die griechische Geschichte von H. Berve (4. u. 5. Bd.); vor allem deren zweiter Teil, die Darstellung der hellenistischen Geschichte und Kultur, ist für den Forscher, der sich um die Anfänge des Christentums bemüht, von hoher Bedeutung. Was die beiden Fachmänner H. Junker und L. Delaporte in ihrer Geschichte der Völker des antiken Orients (Ägypten, Babylonien, Phönizien, Syrien; 3. Bd.) in meisterhafter Gedrängtheit bieten, ist für die Kenntnis der geschichtlichen Umwelt der alttestamentlichen Offenbarung grundlegend. Der Historiker der neuzeitlichen Kirche endlich kann die geschichtlichen Grundlagen heute wieder sehr vordringlicher Probleme finden in dem Doppelband, der Preußens Aufstieg (M. Braubach) und die Großmachtstellung der österreichischen Monarchie (H. Hantsch) darstellt (15. Bd.). Man wird beim Überblick über die bereits erschienenen Bände schon jetzt sagen müssen: diese Geschichte der führenden Völker ist innerhalb der dem Theologen unentbehrlichen katholischen Historiographie wahrhaft führend.

Lexikon für Theologie und Kirche. Hrsg. von Bischof Michael Buchberger. 5. Bd.: Hexapla-Kirchweihe. Lex. 8° (1056 Sp.); 6. Bd.: Kirejewski-Maura. Lex. 8° (1040 Sp.). Freiburg 1933/34, Herder. Geb. je M 30.—. Wieder können hier zwei weitere Bände des neuen Lexikons angezeigt werden. Die geruhsame Konstanz, mit der diese Bände sich folgen, ist das äußere Zeichen für die verlagstechnische Meisterschaft, mit der sich Herder für seine Lexika einsetzt und die sich, man braucht es allgemach nicht mehr eigens zu betonen, vor allem im Reichtum und im Wachstum des Inhaltes kundtut. Nur der Fachmann, der sich die Muße nimmt, die ihn speziell angehenden Artikel durchzunehmen, wird dieses innere Wachstum ganz würdigen können, weil er sieht, wie die neueste Forschung bis hinunter in die kleinsten Artikel (vgl. etwa den Schlußartikel des letzten Bandes mit der von Allemang festgestellten doppelten heiligen Maura) und bis in die Literaturangaben nachwirkt. Manche Forscher der älteren Generation allerdings geben der breiteren Darstellung im alten Wetzer und Welte immer noch den Vorzug. Darüber kann man in der Tat geteilter Meinung sein. Jedenfalls ist auch in diesen beiden neuesten Bänden der Zuwachs an ganz neuem Material ungemein dankenswert. Schon die Neubearbeitung der Artikel Kommunismus, Konkordat, Kapitalismus (um nur einige der wichtigsten, weil aktuellsten zu nennen) zeigt das. Aber auch ganz neue Beiträge werden geboten: der ausführliche Artikel über Katholische Aktion tut sein Möglichstes, um dieses in der Praxis noch etwas fließende Begriffsgebiet zu umreißen. Damit hängen Artikel zusammen wie etwa die für die amerikanische Katholische Aktion so bezeichnenden Kolumbusritter und deren

Gegenspieler, den Ku-Klux-Klan. In die unser Sprachgebiet vor allem interessierenden Geistesfragen führen trefflich ein Artikel wie der über Liturgische Bewegung, über Kritizismus oder über Lebensphilosophie. Hier möge ein Vorzug des neuen Lexikons hervorgehoben werden, der unseres Wissens in der Kritik bisher weniger angedeutet wurde, und für den vor allem Kirchenhistoriker ungemein dankbar sind: es sind die ausgezeichneten Artikel über Bistumsgeschichte, so in diesen Bänden: Mainz, Lyon, Köln, Konstanz u. a., die mit trefflich gelungenen Kartenskizzen versehen sind. Dabei werden aber auch Kunstgeschichte und Archäologie (hier vor allem Sauers vorzügliche Beiträge!) reich bedacht, etwa durch den Artikel über Katakomben, durch den der doch vorhandene (vgl. diese Zeitschrift 57 [1933] 328) Artikel über Coemeterien gut ergänzt wird; ein Musterbeispiel ist der reichillustrierte Artikel über Kreuz und Kreuzbilder.

Der Große Herder. Nachschlagewerk für Wissenschaft und Leben. 4., völlig neubearb. Auflage von Herders Konversationslexikon. 5.—9. Bd. (Ganter-Reuchlin). Lex. 8° (1680, 1726, 1696, 1696, 1756 Spalten). Freiburg 1933/34, Herder. Jeder Band geb. M 34.50. — Die ruhige, fast möchte man sagen: eherne Gleichmäßigkeit, mit der sich Band auf Band folgt, die wir schon am Herderschen Lexikon für Theologie und Kirche gerühmt haben, gilt in erhöhtem Maß vom „Großen Herder": hier gerät der Rezensent wahrhaft in Verlegenheit. Nicht weniger als fünf neue Bände liegen wieder vor. Deren Vorzüge zu rühmen, ist heute schon fast unnötig. Der Große Herder geht bereits seinen Weg durch die Welt. Man wird aber auch in theologischen Fachkreisen diese neuen Bände rühmen müssen — ist es doch immer ungemein reizvoll und belehrend, wie sich ein theologisches Fachgebiet von der Warte des allgemein verständlich darstellenden, zusammenfassenden und sichtenden Lexikonmannes ausnimmt. Auch diese Bände enthalten wahrhafte theologische Musterleistungen, so etwa über Papsttum und Papstgeschichte, über Katholische Mission — wo wieder einmal der Hauptvorzug des Großen Herder, das statistische und kartographische Bildmaterial, hell in die Erscheinung tritt. Dankenswert sind auch die Beiträge über Rasse und Rassenkunde. Weniger befriedigt der Artikel über Mystik. Wie sich im Großen Herder Geschichte und Statistik eines Staatengebildes ausnehmen, ist an der mustergültigen Arbeit über Österreich zu ersehen. Eine ganz neue und gute Idee ist mit dem Artikel „Nachschlagewerke" verwirklicht. Dadurch wird der Große Herder noch mehr zu dem, was er dank seiner Vorzüge ohnehin schon ist: zu dem auch für Theologen immer auskunftsreichen ersten Nachschlagewerk.

Jesuitenlexikon. Die Gesellschaft Jesu einst und jetzt. Von Ludwig Koch S. J. Lex. 8° (1878 Sp.) Paderborn 1934, Bonifaciusdruckerei. M 26.—, geb. M 29.—. Das Buch ist keine *apologia pro domo*. Man wird aber dem Zeugnis des Ordens über sich selbst zum wenigsten jenes Gewicht zubilligen müssen, das man dem Schrifttum des Grafen Hoensbroech, vor allem seinem Lexikon über den Jesuitenorden, deswegen zubilligt, weil er „14 Jahre Jesuit" war. Die notwendige Auswahl aus dem überreichen Stoff ist vor allem beeinflußt durch die Rücksicht auf den deutschen Leserkreis, manche auch dann noch berechtigte Wünsche wird man unterdrücken bei dem

Gedanken, daß ein Mann dieses umfangreiche Werk geschaffen hat. Jedenfalls ist dem Leser, der sich genauer unterrichten will, durch reiche Quellenangaben der Weg zu weiterer Information gezeigt. Man wünscht dieses schöne Buch vor allem in den Händen jener, die zwar „guten Willens" sind, aber von den unausrottbaren Vorurteilen gegen alles Jesuitische befangen, das kühle und gerechte Urteil vermissen lassen.

Hugo Rahner S. J.

Jahrbuch der österreichen Leo-Gesellschaft 1933. Hrsg. von Oskar Katann. 8° (219 S.) Wien 1933, Herder. S 6.—. Außer den Berichten und kleineren Aufsätzen sind drei Abhandlungen beachtenswert: R. Hanslik schreibt (unter auffallender Übergehung der vorhandenen Literatur) über die Stellung der urchristlichen (römischen) Gemeinde zum Staat (ein Edikt Neros ist die Grundlage der Christenverfolgungen; der Brief des Plinius kennt Taufe und Eucharistie als die wichtigsten Kulthandlungen der Christen); J. Hollnsteiners Studien zum Primat sind im 1. Teil eine m. E. zu temperamentvolle und zu negative Auseinandersetzung mit Caspar; der 2. Teil zeigt klar, daß das Konstanzer Konzil, trotz des Einflusses von seiten des Nominalismus, keinen grundsätzlichen Primat des Konzils aussprechen wollte; es sollte nur eine „nicht praejudizierliche Notstandsmaßnahme" sein. E. M. Auer untersucht in selbständiger Arbeit die wirtschaftliche Struktur Deutschlands zur Reformationszeit: ein Stadium zwischen Städtewirtschaft und Merkantilismus.

Literarischer Ratgeber. Im Auftrag der Vereinigung des katholischen Buchhandels unter Mitwirkung namhafter Fachreferenten hrsg. von Wilhelm Spael. 31 (1934/35). 8° (94 S.), Münster i. W., Vereinigung des kath. Buchhandels. – Was der Titel in Aussicht stellt, ist im besondern auch für den (von M. Schmaus redigierten) Abschnitt „Religion und Theologie" durchaus erfüllt. Auch dem Seelsorger wird das Buch ein Ratgeber sein, auf den er sich im allgemeinen verlassen kann.

Les exercices pratiques du „Séminaire" en théologie. Von Jos. de Ghellinck S. J. 8° (XII u. 200 S.) Paris 1934, Desclée-De Brouwer. — Zu meinen angenehmsten Erinnerungen aus der Studienzeit gehört das Seminar bei P. de Ghellinck. Die reiche Erfahrung und die große Zahl seiner ehemaligen Schüler, die heute Lehrer sind, berechtigt den Verfasser zu einem Buch, das den Lehrern der Theologie grundsätzliche Anweisungen und praktische Winke gibt, wie sie im Seminarbetrieb ihre begabteren Hörer mit dem Rüstzeug der Theologie und dem methodischen Gebrauch desselben vertraut machen sollen, um sie so zu selbständigem Arbeiten auf dem Gebiet der Theologie zu erziehen. Die Grundsätze, die de Gh. darlegt, stehen doch wohl außer Debatte, wenn sie auch für das Gebiet der Theologie erstmalig systematisch dargestellt werden: Eigenarbeit der Hörer, systematische Folge der Arbeiten, beginnend von zunächst formalen Übungen an einem interessanten Text, aufsteigend zu Neubearbeitungen und Erstbearbeitungen einer Frage, abschließend mit selbständigen abgerundeten Arbeiten, ständige, immer mehr zurücktretende Leitung des Lehrers, Zusammenarbeit zwischen Vorlesung und Seminar und noch mehr innerhalb der kleinen Seminargruppe. Erfahrenen Praktikern wird de Gh. begreiflicherweise hierin nicht wesentlich Neues

sagen können, aber auch sie werden dankbar sein, daß er, unter Verwertung seiner und seiner Löwener Kollegen Erfahrung, das Grundsätzliche kurz, klar und systematisch dargestellt und auf mögliche Fehler aufmerksam gemacht hat. Neu sind die praktischen Winke, die reichen Hinweise auf Übungsbeispiele für die einzelnen Stufen; gar viele sind praktisch erprobt, wie mir bekannt ist. Sie sind vornehmlich dem Arbeitsgebiet de Gh.s entnommen, der Dogmengeschichte. Seit L. Fonck zu Theologen vom „Wissenschaftlichen Arbeiten" im allgemeinen gesprochen, hat das Seminar auch auf den theologischen Fakultäten an Boden gewonnen. Das Buch wird auf längere Zeit das letzte Wort sein, das über den spezifisch theologischen Seminarbetrieb geschrieben wurde.

Ob sich das Buch voll auswirken wird? Der Schwierigkeiten sind nicht wenige. Sie beginnen schon im Proseminar. Ihm weist de Gh. mit Recht die Aufgabe zu, praktisch einzuführen in die Bibliographie und ihre Benützung, in die Herstellung, Auslegung und Beurteilung eines Textes, endlich in die Verwertung der Arbeiten anderer (Rezensionen richtig beurteilen, die Kunst, Notizen zu machen). Gewiß, diese Arbeiten sind für alle Gebiete der Theologie gleich notwendig, aber man wird ein Proseminar gewaltig teilen müssen, will man auch nur die Hälfte der Theologen erfassen; aber auch dann zweifle ich, ob 50 Übungsstunden — ein zweistündiges Seminar ergibt praktisch gewiß nicht mehr — ausreichen werden, diese Aufgabe zu erfüllen. Es kostet viel, sich nur mit dem bibliographischen Rüstzeug der wichtigsten Disziplinen vertraut zu machen! — Die Hauptschwierigkeit beginnt aber erst jetzt. De Gh. setzt das Proseminar ins 2. Jahr der Theologie; dann sind die Hörer so weit, daß der Lehrer sich mit ihnen an Arbeiten aus dem Gebiet der positiven Theologie wagen kann. Will man sich nicht vorzeitig spezialisieren, was de Gh. ablehnt, müßten es Arbeiten aus positiver Dogmatik sein. Die erfordern aber intensive Arbeit, zumal auch die spekulative Dogmatik ihre Rechte geltend macht und geradezu ruft nach scholastischen Übungen. Nur dort, wo die Hörer im 3. und 4. Jahr entlastet sind oder doch die Bewerber um akademische Grade nach Vollendung der Kurse noch ruhige Arbeitszeit an der Universität selbst haben, sind die notwendigen Voraussetzungen gegeben, um sich an Arbeiten aus dem Gebiet der positiven Dogmatik zu wagen. Wo die Voraussetzungen fehlen (und das ist so im deutschen Sprachgebiet), wird sich im wesentlichen auch die bisherige deutsche Praxis erhalten, nur wenige Hörer in ein Spezialseminar (Religionswissenschaft, Liturgiegeschichte, Kirchenrecht, N. T.) aufzunehmen, d. h., frühzeitig mit der Spezialisierung zu beginnen und zu Arbeiten aus positiver Dogmatik privatim einzelne Doktoranden anzuleiten. Der Referent hat den Eindruck, daß de Gh. auch die Nebenabsicht hatte, der neuen (römischen) Studienordnung zum Durchbruch zu verhelfen. Sie bietet die Möglichkeit, wirklich einen großen Teil der Hörer zum selbständigen wissenschaftlichen Arbeiten zu erziehen; es ist wohl nicht zuviel gesagt, daß das vorliegende Werk der wichtigste literarische Beitrag ist, um diese Möglichkeiten auch zu verwirklichen.

Innsbruck. Florian Schlagenhaufen S. J.

Bibliothèque de Manuscrits Paul Sbath, Prêtre Syrien d'Alep. Catalogue III 8° (146 S.) Cairo 1934, Impr. „Au prix coûtant". — Die ersten zwei Bände dieses Katalogs wurden ZkTh 57 (1933) 333 angezeigt. Der gegenwärtige Band enthält wiederum Hss. über verschiedene Gebiete der christlichen Religion, besonders patrologischen Inhaltes und Kontroversen, ferner über Islam, islamische Rechtswissenschaft, arabische Sprache, Geschichte, Naturwissenschaften u. a. m. Darunter befinden sich mehrere koptische (1126, 3; 1127, 2 aus dem J. 1368) und zwei mit griechischen Väterzitaten (1133, 1. 4). Von größerem Interesse dürften noch sein: Nr. 1184 Homilien des Jakob von Sarug, 1129 Apologie des Christentums von einem Nestorianer an Juden und Mohammedaner, 1186 einige Stücke von Cyrill von Alexandrien, Nestorius, Papst Cölestin I in Sachen der nestorianischen Irrlehre, 1208 Homilie des „hl. Bernhard, des Mönches" über das Leiden des Herrn, 1280, 2 ein Diatessarontext. Beigefügt ist ein nach Stoffen geordnetes Verzeichnis der Hss. und ein Verzeichnis christlicher und mohammedanischer arabischer Eigennamen.

Jos. Hofbauer S. J.

Mit Genehmigung der Apostol. Administratur Feldkirch-Innsbruck u. der Ordensobern

Hat Aristoteles den Platonismus überwunden?

Eine Vorfrage zur Geschichte des Universalienstreites im Mittelalter

Von **Josef Santeler** S. J. — Innsbruck

Es ist bekannt, wie im Mittelalter die platonische und die aristotelische Philosophie um die Palme rangen; nichts anderes besagt letzten Endes der erbitterte Kampf zwischen dem Augustinismus und dem Aristotelismus im 13. Jahrhundert. Albert und Thomas treten mit ihrer ganzen Autorität für Aristoteles ein, der Sieg des Stagiriten war damit entschieden. Wird dieser Sieg ein endgültiger sein? In der neuesten Zeit zieht es die Geister wieder mächtig zu Plato hin; seine herrliche Sprache, seine hochfliegenden Gedanken, sein Schwung begeistern aufs neue die Denker unserer Zeit. So mancher empfindet es als eine bedauerliche Tragik, daß Thomas sich dem Empiriker Ar. verschrieben; nicht ungern möchte man diese Haltung von Thomas einzig dem Umstande zuschreiben, daß ihm die Werke von Plato mit Ausnahme des Timäus unbekannt waren.

Diese Geistesströmung bringt es naturgemäß mit sich, daß man heute mehr denn je die beiden großen griechischen Denker konfrontiert, daß man ihre Systeme aus ihren eigenen Schriften zu begreifen sucht, daß man das Bleibende in ihrem Lehrgebäude von dem Zeitbedingten scheidet. Ohne Zweifel haben derartige Bemühungen nicht bloß eine hohe Bedeutung für die scholastische Philosophie, sondern auch für die Theologie, bildet doch die scholastische Philosophie das gedankliche und sprachliche Rüstzeug der Theologie als Wissenschaft.

Wenn man an Plato denkt, dann stellt sich wie von selbst auch der Gedanke an die platonische Ideenlehre ein. Ja, dieses geheimnisvolle Reich der Ideen ist es immer wieder, das die Geister namentlich von heute mit einem fast unwiderstehlichen Zauber anzieht. Andere freilich, und es ist wohl der weitaus größte Teil der Scholastiker, stehen diesen Ideen recht kritisch gegenüber;

bei Behandlung des Universalienproblems wird Plato an die äußerste, unannehmbare Rechte verwiesen. Von den gleichen Gewährsmännern wird es als ein Glanzstück im System des Ar. gebucht, daß er mit diesem selbständigen Ideenreich gründlich aufräumte und daß er selbst in der Erklärung der Universalien die „richtige Mitte" gefunden, indem er die Ideen in die Dinge der Erfahrungswelt verlegte. Freilich ist mit dieser Verlegung der Ideen noch keineswegs die Frage geklärt, ob Ar. in der Tat die richtige Mitte gefunden; sollte sich vielleicht herausstellen, daß Ar. aus welchen Gründen immer ein Universale in den Dingen annimmt, dann wäre dem Universalienproblem kaum ein Dienst erwiesen, da in diesem Falle ein allgemeiner Inhalt als solcher Existenz haben würde, was doch die „gesunde Mitte" gerade ablehnen muß.

Eine befriedigende Antwort auf diese Frage, soweit sie rein historisch gestellt wird, ist m. W. noch nicht gegeben worden und doch wäre eine Aufhellung in diesem strittigen Punkt von Bedeutung. Einmal ist es wissenswert, was denn Ar. in der so grundlegenden Frage eigentlich gedacht. Eine solche Erkenntnis ist um so höher einzuschätzen, als wir dadurch einen Zugang gewinnen zu einem tieferen Verständnis der Lehre des hl. Thomas und damit vielleicht auch zu einer Auflösung so mancher Rätsel, die gerade die Universalienlehre des Aquinaten uns heute noch aufgibt. Man verspricht sich heute in weiten Kreisen viel von der Scholastik für die Überwindung des Chaos in den wichtigsten Fragen des Lebens, und mit Recht; aber diese Erwartungen werden nur dann erfüllt, wenn in der Scholastik das Zeitbedingte früherer Perioden aufgedeckt und dann unbarmherzig ausgeschieden wird.

Damit ist unser Thema genügend umrissen; um die vorgelegte Frage zu entscheiden, werden wir uns zuerst fragen müssen: Wie kam Plato überhaupt zu seiner Ideenlehre, welche charakteristischen Eigenschaften kommen nach ihm diesen Ideen zu (I)? Sodann muß gefragt werden, was denn Ar. an den platonischen Ideen bekämpft, ob seine Kritik berechtigt war, ob sie ihm allseitig gelungen, ob er endlich wirklich zur wahren Mitte in der Universalienauffassung vorzudringen vermochte (II).

I. Zur platonischen Ideenlehre

Um darüber klar zu werden, ob Ar. wirklich den Platonismus überwunden hat, muß einmal festgestellt werden, was denn Plato gelehrt, wie seine Ideenlehre zu verstehen ist. Ohne diese Erkenntnis könnte man immer noch einwenden, Ar. kämpfe gegen ein Phantom, das in Wirklichkeit auch im Kopfe Platos niemals existierte. Allerdings ist schon von vornherein nicht leicht anzunehmen,

der Stagirite habe Plato mißverstanden oder an dessen eigentlicher Lehre vorbeigesehen, war er doch der geniale Schüler und sicherlich mehr vertraut mit griechischer Denk- und Sprechweise als die gebildetsten Philosophen und Philologen von heute. Um dahinterzukommen, was Plato unter den Ideen eigentlich versteht, wird es angezeigt sein, zuerst in aller Kürze dem Werden dieser eigentümlichen Lehre nachzuspüren.

1. Wie kommt Plato zur Ideenlehre?

Es kann als zugestanden gelten, Plato habe seine Ideen ersonnen, um die Wissenschaft im wahren Sinn zu ermöglichen. Sokrates war den Sophisten gegenüber auf das bleibende Wesen der Tugend gestoßen[1]). Dieses gemeinsame Wesen schien der ruhende Pol in der Flucht der Erscheinungen. Damit boten diese ethischen Definitionen mit ihrem Allgemeinheits- und Notwendigkeitscharakter einen Ansatzpunkt zur Bildung einer wahren Wissenschaft, entgegen den Tendenzen der Eleaten von früher und der Sophisten von damals. Ich sage: einen Ansatzpunkt; daran schlossen sich eine ganze Reihe ungeklärter Fragen, die auf eine Beantwortung förmlich hindrängten.

Hier setzt nun Plato mit seinem Forscherblick ein. Hatte Sokrates mehr induktiv diese Allgemeinbegriffe gefunden, ohne sich weiterhin um deren wissenschaftlichen Charakter zu kümmern, so bemüht sich Plato um die Frage des Ursprungs und der objektiven Geltung der in unserer Seele entdeckten Begriffe. Woher holt sich der denkende Verstand die Inhalte dieser Ideen? Sind die Dinge der uns umgebenden Welt als deren objektive Quelle anzusehen? Plato antwortet mit einem entschiedenen Nein. Im Theätet fragt er nach dem Wesen der Wissenschaft und er weist die sinnliche Erscheinungswelt als Gegenstand des eigentlichen Wissens zurück, indem er den alten Philosophen, besonders Heraklit Recht gibt, daß alles, was uns umgibt, in beständigem Wechsel begriffen sei und nichts Notwendiges und Bleibendes angetroffen werden könne[2]).

Aus der ganzen Stelle wird ersichtlich, welch hohe Anforderungen Plato an die Wissenschaft stellt; er verlangt, daß unseren in gewisser Hinsicht notwendigen, inhaltlich unwandelbaren Begriffen ebenso notwendige, ewige Gegenstände entsprechen.

Aber vielleicht ist es der Menschengeist selbst, der all diese Erkenntnisse aus sich heraus produziert, wie es der moderne Idealismus haben möchte? Eine solche Annahme liegt dem gesunden Sinn

[1]) Vgl. z. B. Laches 191e: Πάλιν οὖν πειρῶ εἰπεῖν, ἀνδρίαν, πρῶτον τί ὂν ἐν πᾶσι τούτοις ταὐτόν ἐστιν.

[2]) Theätet 152e.

des objektfreudigen Griechen so fern, daß er sie überhaupt nicht in Erwägung zieht; so etwas annehmen hieße nicht unser Erkennen als Wissenschaft erklären, sondern vielmehr auf eine Erklärung verzichten. So läßt denn auch Plato ausdrücklich den Sokrates den Standpunkt von Protagoras, wonach der Mensch das Maß aller Dinge sei, mit aller Entschiedenheit ablehnen[3]). Die Quelle der Ideen ist nach dem Gesagten weder im Subjekt noch im gegebenen Objekt, d. h. in den Erfahrungsgegenständen, zu finden. So kommt Plato mit einer gewissen Zwangsläufigkeit zu einer dritten Quelle, die unabhängig ist vom menschlichen Subjekt, die aber ebensowenig mit der labilen Erscheinungswelt identifiziert werden darf, eben zu seinen Ideen.

Aber dieses Ideenreich scheint doch ganz unwirksam für die Erklärung unserer subjektiven Begriffe; in welchem Kausalverhältnis sollen sie denn gedacht werden? Um eine Verbindung herzustellen zwischen den Ideen und unseren Begriffen, muß Plato zu einer weiteren Hypothese seine Zuflucht nehmen: unsere Seele lebte vor der Vereinigung mit dem Körper als reiner Geist gleichsam eingetaucht in die Welt der Ideen, die sie unmittelbar schaute. Unser heutiges Wissen ist darum wesentlich Erinnerungswissen. Plato unterläßt es auch nicht, mit Gründen seine Annahmen zu stützen[4]). Die sokratische Fragemethode mit ihren überraschenden Erfolgen, das Ablesen von allgemeinen Begriffen aus geometrischen Figuren sollen zeigen, daß diese Begriffe schon vorgängig bereit in der Seele ruhen, daß es nur einer Anregung von außen bedarf, um sich ihrer aktuell bewußt zu werden[5]).

Das stärkste Argument glaubt Sokrates im Sinne von Plato mit dem Begriff der absoluten Gleichheit ins Feld zu führen. Wir wissen um Gleiches und nicht bloß um Gleichartiges. Erfahrungsmäßig bilden wir den Begriff der ἰσότης (der Gleichheit) bei der Gelegenheit, wenn wir z. B. gleiche Steine oder Holzstücke sehen; bilden wir den Begriff auch a u s diesen gegenständlichen Gegebenheiten? Plato läßt die Frage kurzweg verneinen. Alle diese Dinge sind trotz weitgehender Gleichheit auch wieder verschieden, neben der ἰσότης ist stets auch eine ἀνισότης mitgegeben. Weil also nirgends die reine Gleichheit vorliegt, muß dieser Begriff nach Plato anderswoher stammen. Man muß demnach auf einen Zustand der Seele zurückgreifen, in dem sie, noch nicht vom Körper gefesselt, einen freien Blick hatte auf die Idee der Gleichheit[6]). Ganz dasselbe gilt dann vom anderen Begriffen der Seele, so vom Begriff des Kleineren, des Größeren, des Guten, des Schönen usw.[7]).

---

[3]) Ebd. 160d.
[4]) Vgl. Phaedon 72e—77a.
[5]) Ebd. 73ab.
[6]) Ebd. 74—75b.
[7]) Ebd. 75c.

Dieser letzte Gedankengang Platos läßt auch klar erkennen: Plato mußte zu seinen Ideen kommen, weil er nichts wußte von der geistigen Abstraktion, die es eben ermöglicht, das Gleiche herauszuheben aus dem bloß Ähnlichen; dies gilt ebenso von den absoluten wie von den relativen Begriffen. Aber auch ein Zweites offenbart uns diese Stelle: Plato erweiterte das Reich der Ideen in seinen späteren Werken; hatte er früher nur Ideen angenommen, die in der Ethik in Betracht kommen, so spricht er an dieser Stelle größtenteils von Ideen, die mehr dem Bereiche der Physik angehören.

Abschließend können wir sagen: Plato kam zu seiner Ideenlehre, 1. weil er im Geiste allgemeine und notwendig geltende Kenntnisse vorfand; 2. weil er mit berechtigtem griechischen Optimismus an die Objektivität dieser Allgemeinerkenntnisse glaubte; 3. weil er das Korrelat dieser notwendigen Erkenntnisse nur in notwendig Seiendem dachte; 4. weil er ohne Wissen um die geistige Abstraktion den Ursprung dieser notwendigen Erkenntnisse aus der veränderlichen Sinnenwelt nicht erklären konnte; 5. endlich, weil Plato trotz seines Genies ein Kind seiner Zeit und seiner Umgebung blieb, die gerade eine allgemein beobachtete Neigung besaß, alles zu hypostasieren, z. B auch die Kräfte der Natur; so erklärt es sich, wie er aus seiner Verlegenheit gerade zu diesem Ausweg gelangte.

2. Eigenschaften der platonischen Ideen

Plato hat sich nirgends ausführlich und zusammenhängend über das Wesen und die eigentümlichen Merkmale seiner Ideen ausgesprochen. Will man trotzdem einen Einblick in den Sinngehalt dieser vermeintlichen Ideen gewinnen, so sind gleichsam die einzelnen Farben aus den gelegentlichen Bemerkungen zu einem einheitlichen Gesamtbild zusammenzutragen. Dabei wird uns gerade die beantwortete Frage, warum Plato zu seinen Ideen kam, die besten Dienste leisten für die andere Frage, wie die Ideen zu verstehen sind. Übrigens liegt es nicht in unserer Absicht, eine vollständige Charakteristik dieser Ideen nach allen Seiten hin zu geben; es genügt auf jene Seiten hinzuweisen, um die es in der Kontroverse zwischen Plato und Ar. im besonderen geht.

1. Es eignet ihnen existentielles Sein. — Zunächst ist klar, diese Ideen fallen nicht mit unseren subjektiven Begriffen zusammen. Plato sucht ja vielmehr diese Denkinhalte durch das Mittel der Ideen zu erklären und zu begründen; unsere Begriffe sollen einen proportionierten Gegenstand erhalten, ein Objekt, das gerade das Zustandekommen unserer Begriffe ermöglichen soll. Als Erklärungsgrund kommt nun offenbar nur etwas Existierendes in Betracht. Plato will die allgemeinen Verstandeserkenntnisse durchaus

analog zu unserer sinnlichen Erkenntnis erklären, bei der sinnlichen Erkenntnis ist er sich aber wohl bewußt, daß sie nur durch wirklich, wenn auch vergänglich existierende Weltdinge zustandekommen kann.

Im Sophistes aber spricht er ausdrücklich von den Ideen als einem παντελῶς ὄν[8]). Bekannt ist auch der Ausdruck ὄντως ὄν, womit Plato die Ideen auszeichnet im Gegensatz zur Sinnenwelt, dem μὴ ὄν. Damit soll offenbar gesagt sein: was die Sinnendinge auf Zeit und bedingt haben, das kommt den Ideen mit Notwendigkeit und in ewiger Dauer zu.

Darum wäre es verfehlt, die platonischen Ideen mit für sich bestehenden, objektiven reinen Möglichkeiten identifizieren zu wollen, wie A. Faust überzeugend dargetan[9]). Ja, Faust geht soweit zu behaupten, Plato habe sich durch die Aufstellung des Ideenreiches geradezu den Zugang zum rein Möglichen versperrt: „die Behauptung eines selbständigen Seins der Ideen (ὄντως ὄν) macht bei Plato die Bildung jedes wirklich grundlegenden Möglichkeitsbegriffes überflüssig" [10]). Will man dieses Ideenreich als ein metaphysisches Reich ansprechen, so ist daran nur soviel richtig, daß es auch nach Plato den Sinnen nicht zugänglich ist, mithin über die Sinne hinausragt, aber ein metaphysisches Reich im Sinne eines nichtexistierenden Seins im Gegensatz zur physischen, d. h. existierenden Welt kennt Plato nicht. Aus dem gleichen Grunde haben die platonischen Ideen wenig oder nichts zu tun mit den von einzelnen Phänomenologen geforderten überzeitlichen, nicht existierenden, aber doch unabhängig von unserem Denken seienden Bedeutungseinheiten[11]). Eine Verwandtschaft mit Plato besteht nur darin, daß auch diese Vertreter ein Ansich der Begriffe und Wahrheiten annehmen, das unserem Denken gegenübersteht, von ihm vorgefunden wird. Noch viel weniger sind die platonischen Ideen mit den Werten als reinen Geltungen (H. Rickert) gleichzusetzen und dies besonders dann nicht, wenn diese Geltungen als seinsfrei erklärt werden.

2. Allgemeinheit der Ideen. — Ein Hauptvorwurf, den Ar., wie wir bald sehen werden, den platonischen Ideen gegenüber erhebt, ist damit gegeben, daß sie ein denkunabhängiges Universale darstellen sollen. Plato hat das zwar, wie es scheint, nirgends klar und unzweideutig ausgesprochen; jedoch entspricht diese Auffassung durchaus dem Zwecke der Aufstellung der Ideen durch Plato, war

[8]) Soph. 248e.

[9]) A. Faust, Der Möglichkeitsgedanke, 1. Teil: Antike Philosophie (Heidelberg 1931) 43—66.

[10]) Ebd. 63.

[11]) Vgl. B. Bolzano, Wissenschaftslehre (Sulzbach 1837) 1, § 19; § 21, 3.

es ihm doch gerade darum zu tun, unsere allgemeinen Begriffsinhalte zu vergegenständlichen; sollten die Ideen diesem Zweck entsprechen, gegenständliche Korrelate unserer Allgemeinbegriffe zu bilden, dann mußten sie auch selbst einen allgemeinen Inhalt darstellen.

Für die richtige Beurteilung des Charakters der platonischen Ideen kommt bei der änigmatischen Schreibart Platos besonders Ar. in Betracht; vielleicht ist es eine kleine Übertreibung, wenn W. Jäger meint, es sei ein bloßer Notbehelf, wenn wir über Platos Ideenlehre aus seinen Dialogen Auskunft schöpfen[12]), aber es soll ja mit diesen Worten nur die Bedeutung des Stagiriten für die nähere Erklärung der Ideen betont werden. Ar. aber spricht sich mit aller Deutlichkeit für den Allgemeincharakter der Ideen aus; um einstweilen nur eine Stelle zu erwähnen: „Es scheint aber einigen das Allgemeine Ursache und Prinzip zu sein“[13]).

Weniger entscheidend für den Allgemeincharakter der Ideen dürfte die Berufung auf die Methexislehre Platos ausfallen. Gewiß hat Plato die Beziehung der Ideen zu den sinnlich konkreten Gegebenheiten als solche der Teilnahme aufgefaßt. Aber nicht jede Teilnahme der vielen Einzelwesen an der einen Idee würde diese Idee als Universale voraussetzen. So würde z. B. eine Teilnahme, die von der Idee als Wirkursache ausginge, noch keineswegs ein Universale *in essendo* begründen. Ebensowenig wäre dies der Fall, wenn die Teilnahme bloß in einer Art von Gegenwart (παρουσία) gedeutet würde. Ein ontologisches Universale müßte nur dann angesetzt werden, wenn die verschiedenen Einzelwesen formalontologisch an der einen Idee wesentlich teilhätten. Nun steht aber keineswegs fest, welche Art von Teilnahme Plato in Wirklichkeit gemeint hat. Im Phaedon z. B., wo er ausdrücklich von unserer Frage handelt, läßt er die Art der Teilnahme noch ganz offen: εἴτε ὅπη δὴ καὶ ὅπως προσγενομένη, οὐ γὰρ ἔτι διισχυρίζομαι, d. h.: wie diese Methexis zu verstehen sei, das will ich noch nicht entscheiden. Auch als vorbildliche Ursache für die Einzelwesen involvierte die Idee noch kein ontologisches Universale.

Es hat übrigens ganz den Anschein, daß Plato ursprünglich aus rein erkenntnistheoretischen Gründen zur Annahme der Ideen kam und daß die Beziehung zwischen den Ideen und den sinnlichen Wahrnehmungsgegenständen erst nachträglich als Ergänzung und Ausschmückung zur Ideenlehre hinzugekommen ist. Damit soll jedoch keineswegs geleugnet werden, daß z. B. der Vorbildcharakter

[12]) W. Jaeger, Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles, Berlin 1912, S. 140.

[13]) Metaph. 6, 13 (1038b 6f.).

der Ideen zu den fruchtbarsten Gedankenschöpfungen gehört, da er mit einigen Abänderungen und mit der Hineinverlegung der Ideen in das göttliche Wesen ein wesentliches Stück der scholastischen Metaphysik aller Zeiten geworden ist.

3. Der Substanzcharakter der Ideen. — Es genügt, auf diese Eigenschaft der Ideen nur in aller Kürze hinzuweisen. Die Tatsache, daß Plato seine Ideen substantiell dachte, steht außer allem Zweifel. Mag sein, daß er selbst über den Unterschied von Substanz und Akzidens nicht jene Klarheit besaß wie sein Schüler Aristoteles, so hat er doch damit, daß er die Ideen als selbständige, für sich seiende Wesen (χωριστόν) annahm, ihnen ein substantielles Sein zugesprochen. So verstand ihn Aristoteles: „Daraus ist klar, was sich für diejenigen ergibt, die die Ideen Substanzen und getrennt sein lassen“ [14]). Im gleichen Sinn wird seine Lehre noch heute verstanden; „Die Idee ist der verdinglichte, zur Substantialität erhobene (hypostasierte) Begriff, aufgefaßt als Wesensquelle der unter ihm subsumierten Einzeldinge, seinerseits aber selbständig und in seiner Existenz von den Einzelwesen in keinerlei Weise beeinflußt“ [15]).

Die Eigentümlichkeiten der platonischen Ideen sind damit allerdings noch keineswegs erschöpft, auch nicht alle Probleme, die die Ideenlehre aufgibt, berührt. So könnte gefragt werden, ob Plato seine Ideen als ontologische Korrelate von Begriffen oder von Inbegriffen, von Ideen oder Idealen verstand, ob es nach ihm ebensoviele objektive Ideen geben soll, als es verschiedene subjektive Allgemeinbegriffe gibt. Welche Stellung nehmen die Ideen untereinander ein und wie verhalten sich die übrigen Ideen zur Idee des Guten, die jedenfalls eine ganz bevorzugte Stellung im Reiche der Ideen überhaupt einnimmt und als seinsspendend gegenüber allen übrigen Dingen gedacht wird? [16]) Da aber Ar. sich um diese Seiten der Ideenlehre in seiner Kritik nicht kümmert, so soll auch hier nicht weiter auf derlei Fragen eingegangen sein.

II. Die aristotelische Kritik an der platonischen Ideenlehre

Im platonischen System muß man sorgfältig unterscheiden zwischen dem Kerngedanken und den Zugaben, wozu namentlich der Exemplarismus, die Mimesislehre zu rechnen ist. Wer auch das Kernstück des Platonismus, die hypostasierten Ideen als solche, ablehnen muß, der wird damit nicht auch alle übrigen Lehren Platos

[14]) Met. ζ 14 (1039a 24f.).

[15]) K. Praechter, Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie des Altertums, Berlin 1920, S. 278.

[16]) Πολιτεία VI 508e—509c.

verwerfen oder auch nur geringschätzen. Nicht ein Gleiches scheint Ar. getan zu haben. Mit viel Scharfsinn hat wenigstens A. Bremond[17]) gezeigt, wie Ar. dadurch, daß er die gesamte Ideenlehre von Plato aus seinem System ausschaltete, in ungelöste und von seinem Standpunkt aus unlösbare Aporien hineingeriet. Wäre Ar. Plato gegenüber mehr eklektisch vorgegangen, so hätte er jedenfalls besser daran getan.

Es konnte natürlich nicht ausbleiben, daß diese Einseitigkeiten im System des Ar. auch in der Scholastik zum Vorschein kamen. Ein harmloses, aber interessantes Beispiel dafür bietet die Aufzählung der Ursachenarten. Plato hatte im besonderen der vorbildlichen Ursache das Wort gesprochen, Ar. dagegen zählt vier Arten auf, Material-, Formal-, Final- und Wirkursache; die Vorbildursache wird dabei nicht mehr erwähnt. Nun ist es allerdings richtig, daß die Scholastik mit mehr gesundem Sinne und vor allem unter dem Einflusse der Offenbarung die Ideen Gottes als vorbildliche Ursache der Geschöpfe ansah, aber trotzdem bleibt man beim Quaternar der Ursachengattungen stehen und sucht diese Unebenheit dadurch auszugleichen, daß man die Vorbildursache um jeden Preis auf eine der aristotelischen Gattungen, entweder auf Wirk- oder Final-, oder endlich auf die Formalursache, allerdings mit sehr zweifelhaftem Erfolg, zurückzuführen sucht.

Für unsere Arbeit aber kommt ausschließlich die Frage in Betracht: hat Ar. wenigstens die Grundposition erschüttert, die hypostasierten Ideen als eine Unmöglichkeit endgültig zurückgewiesen? Und wenn sich zeigen läßt, Ar. habe wirklich mit dem platonischen Ideenhimmel aufgeräumt, dann bleibt immer noch die Frage offen: hat er das objektive, seinsmäßige Universale überhaupt überwunden oder hat er die Universalideen zwar vom Himmel der Ideen herabgeholt, aber sie als solche bestehen lassen, indem er sie nur mit dem losen Mantel der Individualität umkleidete? Zur Aufhellung dieses vielumstrittenen Fragepunktes wird namentlich auf den Wissenschaftsbegriff des Ar. einzugehen sein.

1. Die Widerlegung der platonischen Ideen als hypostasierter Universalien

Auch in dieser Frage werden wir uns eine Beschränkung insofern auferlegen, als wir nur auf eine Hauptstelle der Metaphysik des Ar. eingehen, die allerdings am ausführlichsten den Platonismus bekämpft und die auch Thomas von Aquin als die wichtigste Stelle zur Widerlegung der platonischen Ideen angesehen hat[18]), nämlich Metaph. ζ 13—15 (1038 b 1—1039 b 20).

[17]) A. Bremond, Le Dilemme Aristotélicien (Archives de Philosophie 10, 2), Paris 1933.

[18]) Vgl. Summa th. 1, 84, 4c.

Im dreizehnten Kapitel kommt Ar., wie er eingangs bemerkt, wiederum auf das Substanzproblem zurück. Unter den vier Bedeutungen des Wortes Substanz (οὐσία) findet er auch die „des Allgemeinen"; auf diese Bedeutung von Substanz geht nun Ar. zunächst ein, sie allein kommt für unsere Arbeit in Betracht. Als Grund, warum gerade an dieser Stelle der Metaphysik vom Universale gehandelt werden soll, wird angegeben: „Es scheint nämlich gewissen Leuten das Universale in ganz hervorragender Weise Ursache und Prinzip zu sein"[19]). Von den Ursachen und Prinzipien zu handeln hat sich in der Metaphysik der Stagirite im besonderen vorgenommen. Es bleibt für unsere Frage ganz irrelevant, ob die beiden Ausdrücke Ursache und Prinzip synonym oder in verschiedener Bedeutung genommen werden. Der zitierte Satz hat für uns insofern Interesse, als er klar erkennen läßt, gegen wen die folgenden Ausführungen gerichtet sind; es ist Plato mit seiner Methexislehre, wonach das Allgemeine (die Ideen) der bestimmende Faktor sowohl für das ontologische Sein der Sinnendinge (ontologische Partizipation) als auch für unsere wissenschaftlichen Erkenntnisse (logische Partizipation) ist.

Aus dieser Einleitung wird auch ersichtlich, daß Ar. keineswegs beabsichtigt, gegen die Möglichkeit eines kausalen Einflusses von irgendwelchen und wie immer beschaffenen Ideen anzugehen, sondern einzig und allein gegen die Möglichkeit eines solchen Einflusses von Seiten subsistierender Allgemeinideen, die eben nach der Meinung des Philosophen ein Ding der Unmöglichkeit in sich darstellen. Damit richtet sich die Kritik keineswegs etwa gegen die von Augustin modifizierte und in der Scholastik allgemein angenommene Lehre, daß die Ideen in Gott einen kausalen Einfluß auf die Schöpfung ausüben.

Aristoteles beginnt seine Widerlegung mit der allgemeinen Behauptung: „Es scheint unmöglich zu sein, daß irgendein Universale Substanz sei"[20]). Dieser Satz hat Ar. von Seiten Ed. Zellers[21]) den schwerwiegenden Vorwurf eingetragen, Ar. widerspreche sich mit diesem Satz selbst; die Substanz sei nach ihm der eigentliche Gegenstand der Metaphysik, mit derselben Klarheit aber spreche er sich auch dahin aus, daß nur das Universelle der Gegenstand des Wissens sei. Wenn nun nach dem zitierten Satz das Universale niemals Substanz sein könne, dann sei Metaphysik nicht möglich, was wiederum der ganzen Intention des Philosophen widerspreche.

[19]) 1038b 6–8.
[20]) 1038b 8–9.
[21]) Ed. Zeller, Philosophie der Griechen, Leipzig 1879, II, II³, S. 309f.

Nun ist gewiß klar: hätte an dieser Stelle Ar. von Substanzen schlechthin gesprochen, dann bestände der Vorwurf zurecht. Nun aber hat Ar. erste und zweite Substanzen unterschieden[22]). Erste Substanzen sind alle konkreten, existierenden Individuen, die zweiten Substanzen dagegen sind nach ihm die Arten, denen die Substanzen im ersten Sinn angehören, ferner die Gattungen dieser Arten, z. B. der Mensch als Art und das Sinnenwesen als Gattung. Schon aus dem Zusammenhang ergibt sich, daß an dieser Stelle ausschließlich von der Substanz im ersten Sinne die Rede geht; darum können nach dem Philosophen die zweiten Substanzen sehr wohl Universalien darstellen und als solche Gegenstand der Metaphysik sein. Aber Ar. betont noch ausdrücklich, um jedem Mißverständnis vorzubeugen, gleich im ersten Beweis gegen Plato, daß es sich um erste Substanzen handelt. Damit gehen wir zur Besprechung der Argumente gegen den Platonismus über, indem wir eine möglichst wortgetreue Übersetzung des griechischen Textes bringen und dann eine Erklärung und Beurteilung anschließen.

Erstes Argument gegen die platonischen Ideen. — Die Universalien können nicht Substanz im erklärten Sinne sein; denn „die erste Substanz ist jedem eigentümlich (ἴδιος) und sie kommt niemand anderem zu. Das Allgemeine dagegen ist gemeinsam; denn das wird gerade Universale genannt, was derart ist, daß es mehreren zukommt“[23]). Die erste Substanz ist jedem eigentümlich. Erste Substanzen sind, wie gesagt, existierende, individuelle Einzelwesen, wie Sokrates, Plato. Das Wort ἴδιος bedeutet soviel wie einem eigentümlich, ihm allein zukommend, von allen anderen unterschieden. Damit will Ar. also die Unwiederholbarkeit, die schlechthinnige Einmaligkeit der subsistierenden, existierenden Wesen ausdrücken. Diese Wahrheit wird nicht eigens bewiesen. In der Tat steht und fällt dieser Satz mit der Geltung des Kontradiktionsprinzips, das Ar. bereits in Buch γ ausführlich erörtert und gegen alle möglichen Einwände sichergestellt hat.

Untersatz: Das Universale ist gemeinsam, d. h. vielen zukommend. Begründung: das wird Universale genannt, was mehreren zukommt. Das Wort λέγεται ist wohl nicht ohne Absicht gewählt; es läßt erkennen, was Ar. zur Kenntnis des Allgemeinen geführt hat, nämlich die Sprache. Es ist bekannt, wie gern Ar. überhaupt von der Sprache in seinem Philosophieren ausgeht. Es ist auch heute noch die verbürgteste Ansicht, daß er im Satzgebilde das Prinzip zur Auffindung seiner Kategorien gesehen. Die Sprache ist auch außerordentlich geeignet als Ausgangspunkt des Philoso-

[22]) Vgl. Kat. c. 5, 2a 15.
[23]) 1038b 10—12.

phierens überhaupt. Wir haben ja in der Sprache ein sinnliches Element (das materielle Wort) und ein geistiges (die Bedeutung) in schönster Vereinigung, was unserem sinnlich-geistigen Wesen besonders entspricht. — So führt die Sprache zunächst zum Bewußtsein vom Universale; denn immer wieder gebrauchen wir von den verschiedenen Gegenständen dasselbe Wort ohne jede weitere Bestimmung, was andeutet, daß es im gleichen Sinn von mehreren Gegenständen gebraucht wird; damit wird ersichtlich, daß wir einen allgemeinen Inhalt mit dem Worte verbinden oder daß wir subjektive Allgemeinideen haben. Daß diese Allgemeininhalte auch irgendwie auf Sachen gehen, daß sie objektiv wertvoll sind, das ist für Ar. wie für Plato so sicher und selbstverständlich, daß diese kritische Frage, ob sie wertvoll sind, vor der anderen, unter welchen Bedingungen sie Wert haben können, völlig in den Hintergrund tritt. Ja, dieser Wert ist *natura duce* gegeben, die Natur aber ist als solche niemals falsch.

Aristoteles zieht aus dem Gesagten nicht einen formellen Schluß, aber es ist auch überflüssig. Das Argument ist so einfach und klar, daß jeder mit Leichtigkeit sich den Schluß selbst ergänzen kann. Kommt nämlich der ersten Substanz die absolute Einmaligkeit zu, dem Universale die Vielfältigkeit, die Wiederholbarkeit, die Verwirklichung in mehreren Fällen, und zwar objektiv begründet, dann kann die erste Substanz und das Universale als solches niemals dasselbe sein, kämen doch in diesem Falle ein und derselben Sache sich widersprechende Eigenschaften zu, nämlich das Einemalleinzukommen und das Mehrerenzukommen. So gründet sich dieser erste Beweis gegen Plato auf das nach Ar. einfachste und sicherste Prinzip der Kontradiktion.

Erweiterung und Bekräftigung des ersten Beweisganges. — „Wessen erste Substanz sollte demnach das Allgemeine sein? Doch entweder von allen denen, von denen es ausgesagt werden kann, oder von keinem. Unmöglich von allen. Wenn es aber von einem erste Substanz sein sollte, so würde auch das Übrige dasselbe sein; diejenigen nämlich, die eine Substanz ausmachen, bei denen ist auch das Wesen ein und dasselbe und sie selbst sind dasselbe“[24]). Es handelt sich offenbar um die Fortführung des ersten Beweises; diese Stelle ist nicht mit dem Wörtchen ἔτι eingeleitet, wie es sonst bei neuen Beweisgängen der Fall ist. Vorausgesetzt in der Gedankenentwicklung von Ar. ist wiederum, daß das Universale von mehreren ausgesagt werden kann, was ja die Natur des Allgemeinen ausmacht. Nun sind an sich

[24]) 1038b 12—15.

drei Fälle denkbar, wie das Allgemeine als erste Substanz diesen mehreren zukommen könnte, bzw. nicht zukommt. Entweder kommt es keinem als erste Substanz zu oder allen oder einem allein, aber dadurch allen übrigen. Wenn keinem, dann bewahrheitet sich das, was Ar. eben zeigen will. So sind nur die zwei anderen Möglichkeiten auszuschließen.

Das zweite Glied der Disjunktion wird einfachhin als Unmöglichkeit bezeichnet, ein Grund dafür wird nicht namhaft gemacht. Allein dieser Grund ist wohl beim Hauptbeweis zu finden, in dem Satze nämlich, daß jedem Träger die erste Substanz in eigentümlicher Weise zukomme; würden mehrere auch qualitativ vollständig übereinstimmen, in der Existenz müßten sie sich notwendig unterscheiden, sie käme wenigstens jedem in eigentümlicher Weise zu. Aber auch eine zweite wenigstens scheinbare Möglichkeit ist noch auszuschließen. Könnte das Universale nicht zwar einem allein zukommen, aber dadurch gleichzeitig auch allen übrigen? Aber auch diese Denkbarkeit erweist sich als Unmöglichkeit. Käme das Allgemeine einem zu als erste Substanz, dann könnte es den übrigen nur unter der einen Bedingung zukommen, daß sie mit diesem einen substantiell zusammenfallen; dann haben wir aber kein Universale mehr, das von mehreren getrennt existierenden Dingen ausgesagt werden kann, sondern eine erste Substanz.

Zweites Argument gegen die platonische Ideenlehre. — „Substanz wird das genannt, was nicht von einem Darunterliegenden (einem Subjekt) ausgesagt wird, das Universale dagegen wird immer von einem Subjekt ausgesagt. Aber so ist das Universale vielleicht nicht im Subjekt wie die spezifische Wesenheit, wohl aber ist es in ihm wie etwa das Lebewesen in Mensch und Tier. Danach ist es klar, daß es von diesem vermeintlichen Universale im Wesen einen Begriff gibt. Es verschlägt übrigens auch nichts, wenn es nicht von allem, was in der Substanz sich findet, einen Begriff (eine Definition) gibt. Nichtsdestoweniger wird es (das Universale) Substanz von etwas sein, wie der Mensch vom Menschen, in dem er ist. So kommt es aber wieder auf das Gleiche hinaus; das Universale wird, soweit es Substanz ist, Substanz von jenem sein, wie das Lebewesen, in dem es in eigentümlicher Weise (ἰδίως) sich findet“ [25]).

Das Universale wird immer von einem Subjekt ausgesagt, das Subjekt aber wird überhaupt nicht ausgesagt. Wie kommt Ar. zu diesem wichtigen Gesetz und wie läßt sich dieser Satz in seiner Allgemeinheit rechtfertigen? Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir Ar. auch dabei zunächst von der Sprache ausgehen lassen. Es ist

[25]) 1038b 15—23.

eine eigentümliche Erscheinung, daß in den Sprachen mit Artikeln wohl das Satzsubjekt, aber niemals das Prädikat einen Artikel aufweist. Der Artikel weist stets auf Bestimmtes hin, auf eine erste Substanz. Wird nun im Prädikat niemals der Artikel gebraucht, so deutet das daraufhin, daß durch das Prädikat etwas Allgemeines, noch nicht Letztbestimmtes von dem betreffenden Subjekt ausgesagt wird.

Noch deutlicher wird dieser Satz des Ar. aus der inneren Struktur und aus dem Zweck des Urteils überhaupt. Gegeben soll sein in unserem Falle ein konkretes Subjekt. Gewiß könnte nun dieses Subjekt sich selbst gegenübergestellt werden in seiner Letztbestimmtheit. Eine solche Gegenüberstellung aber hätte nur den einen Erkenntniszweck, die Identität des Subjektes mit sich selbst festzustellen. Nun ist aber die Identität eines Gegenstandes mit sich selbst eine so simple und allen einleuchtende Tatsache, daß eine solche Einsicht höchstens bei der Behandlung des allgemeinen Identitätssatzes einen Wert haben wird; im übrigen wird zwar diese Identität immer vorausgesetzt, aber sie wird nicht das Erkenntnisziel des Urteilenden sein können. Wenn je, dann hätten wir es hier um reine Erläuterungs- und nicht um Erweiterungsurteile zu tun. Unsere Endabsicht geht aber auf Erweiterung unseres Wissens. So wird die Frage sein, ob eine Eigenschaft, ein Merkmal diesem oder jenem Subjekt zukommt; dann ist aber das beantwortende Prädikat seinem Begriffe nach nicht ein Dieses, sondern ein Universale.

Darum fällt es auch niemanden ein, unter die logischen Prädikabilien, die Aussageweisen, das Konkrete zu rechnen, sondern immer nur die Arten, die Gattungen, die Differenzen, die notwendigen und nichtnotwendigen Folgebeschaffenheiten. Aus diesem Satz folgt jedenfalls für unsere Frage, daß das Universale nicht Subjekt, d. h. erste Substanz sein kann, daß aber auch umgekehrt die erste Substanz, insofern sie ein Subjekt ist, nicht ein Allgemeines sein kann.

Aber das Universale muß doch etwas sein, das irgendwie im Subjekt gegeben ist, sonst könnte es unmöglich von ihm ausgesagt werden. Somit entsteht die Frage, ob nicht das Universale, das irgendwie als Teil des ganzen Subjektes im Subjekt sein muß, allenfalls als solcher Teil erste Substanz genannt werden könne. Dieser Untersuchung gelten nun dieses und die nächstfolgenden Argumente. Zunächst frappiert der Sprung des Ar. gleich auf das Genus; warum wird nicht zunächst die spezifische Wesenheit, die doch auch vom einzelnen ausgesagt wird, in Betracht gezogen? Aber Ar. schließt vielmehr diese Wesenheit von der Untersuchung

aus. Um das zu verstehen, muß man sich daran erinnern, daß der Stagirite am Anfang des Kapitels unter den verschiedenen Bedeutungen von Substanz auch die spezifische Wesenheit (τὸ τί ἦν εἶναι) erwähnt, ohne dagegen Protest einzulegen. Man könnte vielleicht in wohlwollender Interpretation annehmen, Ar. verstehe unter τὸ τί ἦν εἶναι wenigstens an dieser Stelle das, was später der hl. Thomas die *essentia absolute spectata* nennt[26]), wobei man einfach nur auf den Inhalt schaut, aber die Rücksicht auf Universalität oder Singularität vollständig außer Acht läßt. In der Tat kann die Wesenheit, so aufgefaßt, nicht als Universale angesprochen werden und damit scheidet diese Wesenheit in der Frage, ob das Universale Substanz sei, von vornherein aus.

Freilich bleibt bei Ar. auch die Möglichkeit offen, daß er einen realen Unterschied sieht zwischen dem Dieses, der Diesheit und der spezifischen Wesenheit und daß er deshalb diese Wesenheit eben auch als Substanz gelten läßt. Wie sich eine solche Annahme für die Universalienfrage selbst auswirken würde, soll im nächsten Teil erörtert werden. Übrigens geht Ar. selbst später, im nächsten Kapitel, auf die Frage ein, was sich daraus ergibt, wenn man wie Plato die Ideen Substanzen sein läßt und sie aus Gattung und Differenzen, die zusammen eben die spezifische Wesenheit ausmachen, bestehen läßt.

Das Universale als Genus in dem Subjekt kann nicht erste Substanz sein. Um diesen Nachweis zu führen, macht Ar. zunächst aufmerksam, es müßte auch vom Universale als Genus im Subjekt einen Begriff, λόγος, eine Definition, einen Inhalt mit Merkmalen geben. Das ist auch ohne weiteres klar; vom Nichts gibt es niemals eine Bedeutungseinheit, was doch zum Universale überhaupt erforderlich ist. Übrigens, so meint Ar., würde es auch nichts verschlagen, wenn es auch nicht von allem, was in der Substanz sich findet, einen Begriff, eine Definition gäbe. Nichtsdestoweniger müßte dieses gesuchte Universale — nach der nicht zutreffenden Voraussetzung — Substanz von etwas sein, wie der Mensch vom Menschen, in dem er sich findet. Schluß: So kommt es aber auf das Gleiche hinaus. Dieses Universale wäre nämlich als Substanz eben Substanz von jenem, also einem ganz Bestimmtem, wie das Lebewesen, das dem, welchem es zukommt, eben in eigentümlicher Weise zukommt.

Es leuchtet jedem ein, daß im letzten Satz die ganze Beweiskraft des Argumentes beschlossen ist; kommt nämlich das dem Genusbegriff Entsprechende jedem Ding in eigentümlicher Weise zu, dann ist es wohl vielleicht Substanz, aber es hört auf, ein Uni-

[26]) De Ente et essentia c. 4.

versale zu sein, als ein Etwas, das mehreren zukommt. Aber wie und warum müßte in diesem Falle der Genusbegriff, z. B. der Begriff vom Lebewesen, in eigentümlicher Weise verwirklicht sein? Zunächst ist jedenfalls auch nach Ar. nicht daran zu denken, daß dem Genus im Subjekt ein Teil entspräche, der von der Individualität und von den Differenzen real, d. h. denkunabhängig verschieden und als solcher auch qualitativ verschieden in den einzelnen Subjekten verwirklicht wäre. Würde so etwas angenommen, dann hörte der Begriff, z. B. Lebewesen, überhaupt auf, ein universaler Begriff zu sein; es ginge in diesem Falle die zum eigentlichen Universale nötige Einheit des Inhaltes verloren, dieser Begriff wäre in die Klasse der analogen Begriffe einzureihen. Eine solche Annahme aber wäre ganz und gar gegen die Auffassung von Ar., der gerade im Genusbegriff das Urbeispiel eines echten Universale, eines metaphysisch univoken Begriffes findet.

Man könnte auch daran denken, Ar. lasse die Verwirklichung des generischen Begriffes, z. B. vom Lebewesen, etwa so erfolgen: der generische Teil ist real verschieden von der Individualität als solcher und auch von den wesentlichen Differenzen; dieser verwirklichte Teil ist in den verschiedenen Subjekten aber qualitativ ganz gleich, er hat in allen Subjekten vollständig das gleiche Sosein, die im Argument betonte Eigentümlichkeit besteht bloß darin, daß die dem generischen Begriff entsprechende Verwirklichung in den einzelnen Subjekten trotz qualitativer Gleichheit sich bloß durch das je verschiedene Dasein unterscheidet. Damit wäre die universale und univoke Prädikation vom generischen Begriff, z. B. vom Lebewesen, durchaus gewahrt, die Verschiedenheit des verwirklichten Genusbegriffes in den einzelnen Substanzen wohl auf ein Mindestmaß herabgesetzt, aber doch wieder soweit beibehalten, daß ein formelles Universale im Ding, als Teil im Subjekt, ausgeschlossen wäre; würden sich ja diese so angesetzten Teile noch immer durch die jeweilige Existenz unterscheiden. Aber auch diese Auffassung scheint nicht im Sinne des Stagiriten zu sein. Wäre nämlich das Lebewesen, bzw. ganz allgemein die Entsprechung des generischen Begriffes im Subjekt real verschieden von der Individualität und von den spezifischen Differenzen, dann könnte nicht mehr gesagt werden; Sokrates ist ein Sinnenwesen. Wir hätten ein ähnliches Verhältnis zwischen dem Subjekt und dem Lebewesen, wie zwischen dem Menschen und der Seele oder dem Leibe. Nun wird niemand, weder vorwissenschaftlich noch wissenschaftlich, sagen wollen: der Mensch ist die Seele oder der Mensch ist der Leib. Der Grund, der eine solche Aussage hindert, liegt darin, daß wir in diesem Falle keine Realidentität zwischen dem Subjekt und der

Entsprechung des Prädikates gegeben haben, die in jedem Urteil gefordert wird[27]). Das Genus wäre somit nicht mehr aussagbar von der ersten Substanz, was offenbar ganz gegen die Lehre des Ar. ist. In dieselbe Richtung weist aber auch der Text des Stagiriten selbst: Der Genusbegriff in seiner Verwirklichung wäre Substanz von jenem, also Substanz von einem ganz Bestimmten. Dadurch will Ar. zu erkennen geben, daß nach seiner Ansicht die Eigentümlichkeit der Entsprechung des Genusbegriffes im Ding von eben diesem Ding selbst herrührt.

So dürfte als die einzig mögliche Erklärung, wie der Gattungsbegriff der ersten Substanz notwendig in eigentümlicher Weise zukommt, in der Annahme zu finden sein, er werde eigentümlich durch die reale Identität mit den Differenzen und, wenigstens konsequent, auch mit der Individualität. Durch dieses Verwachsensein wird z. B. das Lebewesen jedem einzelnen in eigener, besonderer Weise zukommen, anders dem Menschen und anders dem Tier, trotzdem aber ein generischer Begriff bleiben, weil es als Lebewesen, rein begrifflich gesehen, den vielen in gleicher Weise zukommt, wenn es auch in der physischen Verwirklichung eigene Prägungen eingeht.

Dieses Argument ist außerordentlich wichtig. Man darf sich, so will Ar. sagen, das Universale nicht bloß nicht als ein existierendes denkunabhängiges Sein vorstellen, sondern auch nicht als Teil in einem existierenden Wesen. Freilich könnte man da gleich einwenden, damit trete der Widerspruch in der Lehre des Stagiriten offen zutage. Einerseits behaupte er, das Universale sei von mehreren auszusagen, aber im gleichen Atemzuge behaupte er wieder, das Universale sei weder ein Subjekt noch Teil in einem Subjekt und darum eben nicht auszusagen. Dieser scheinbare Widerspruch löst sich nicht allzu schwer. Ar. sagt nämlich nirgends, daß das Universale als solches ausgesagt werde von den einzelnen Subjekten, sondern als reiner Inhalt; der Begriffsinhalt ist aber tatsächlich verwirklicht und darum aussagbar. Damit haben wir in diesem Argument eigentlich schon gegeben, daß Ar. die platonischen Ideen nicht schlechthin in die existierende Umwelt hineinverlegt, sie sind ja in jedem einzelnen Falle in eigentümlicher Weise verwirklicht. Freilich ist damit die Frage noch nicht endgültig entschieden; es könnte wohl sein, daß er aus anderen Motiven, allerdings im Gegensatz zu seiner eigenen Universalienlehre, zu etwas kommt, was wir als ein *universale in re* bezeichnen müssen.

Drittes Argument. — „Weiters ist es auch unmöglich, ja unsinnig, daß das Individuum und die Substanz, wenn sie aus Tei-

[27]) Vgl. meine Schrift: Intuition und Wahrheitserkenntnis, Innsbruck 1934, S. 19f.

len bestehen soll, nicht aus Substanzen und aus dem ‚Dieses', sondern aus Qualitativem besteht; dann müßte ja die Nichtsubstanz und das Qualitative früher sein als die Substanz und das Dieses. Das ist aber unmöglich. Weder dem Begriffe noch der Zeit noch dem Werden nach ist es möglich, daß die Erleidungen, die Behaftungen früher seien als die Substanz. Sonst würden sie ja getrennt sein" [28]).

Das Universale kann keine erste Substanz als solche sein, aber auch kein wesentlicher Teil an der Substanz; das wurde bisher gezeigt. Aber an den wirklichen Substanzen gibt es außer den wesentlichen Bestandteilen auch noch Behaftungen, Akzidentien, Wiebeschaffenheiten. Das Universale kann jedenfalls auch eine solche Beschaffenheit ausdrücken. Könnte nun das Universale als solche Beschaffenheit so etwas sein wie eine erste Substanz oder Teil einer solchen Substanz? Es ist von vornherein klar: das akzidentelle Sein kann eine solche Rolle nicht spielen; aber Ar. will es noch ausdrücklich zeigen. Es ist, so sagt er, unsinnig, daß das Dieses, d. h. das Konkrete und die Substanz, wenn sie zusammengesetzt sind, nicht aus Substantiellem nnd dem Dieses bestehen sollten, sondern aus dem Wiebeschaffenen. Denn in diesem Falle müßte das ποιόν früher sein als die Substanz, weil die Teile in gewisser Hinsicht früher sind als das Ganze, aus denen es gebildet ist. Dieses ‚aus denen' sagt gerade eine Priorität.

Nun ist aber die Substanz früher als die Erleidung und zwar dem Begriffe, der Definition nach, weil der Begriff von der Substanz den des Akzidens nicht voraussetzt; wohl aber der des Akzidens den der Substanz. Weiters muß die Substanz der Zeit nach früher sein, weil nichts inhärieren kann, wenn nicht das, dem es inhäriert, also die Substanz, schon gegeben ist. Schließlich ist die Substanz dem Werden nach früher, aus demselben Grunde. Sonst würde folgen, daß die Erleidungen getrennt von der Substanz sein könnten und müßten, was gegen ihr Wesen ist, da es doch keine Erleidung geben kann, ohne ein etwas, das erleidet. Ar. beweist hier allerdings nur, daß das Universale als Wiebeschaffenheit nicht Substanz sein könne; daß aber das Wiebeschaffene, wie es in den Einzeldingen verwirklicht ist, nicht Universale sein könne, wird hier nicht eigens gezeigt. Allein Ar. will in diesem Kapitel ja nur beweisen, daß das Universale nicht erste Substanz oder substantielles Prinzip sein könne, und dieser Aufgabe ist mit dem vorliegenden Argument Genüge getan.

Viertes Argument. — „Ferner käme dem Sokrates, der Substanz ist, eine neue Substanz zu. So kämen aber dieser Substanz

[28]) 1038b 23—29.

zwei Substanzen zu. Überhaupt trifft es zu, wenn der Mensch und alles, was so genannt wird, Substanz ist, daß nichts von dem, was in der Definition enthalten ist, von irgendwelchem Substanz ist, noch auch außerhalb dieser existieren kann noch auch in einem anderen, ich meine, daß es unmöglich ist, daß irgendein Lebewesen neben den bestimmten Lebewesen da ist, und dasselbe gilt von allen Definitionsteilen. Wer das bedenkt, dem wird offenbar, daß nichts Allgemeines Substanz ist und daß nichts von dem, was gemeinsam ausgesagt wird, ein Dieses ist, sondern ein Wiebeschaffenes. Sonst folgt neben anderen Ungereimtheiten auch der dritte Mensch" [29]).

Dieses Argument wird nur verständlich, wenn es als eine Art Fortsetzung zum zweiten Beweis gedacht wird. Angenommen, das, was dem Genusbegriff in den Einzeldingen entspricht, sei eine eigene erste Substanz, dann würde, so meint Ar., folgen, daß dem Sokrates, der Substanz ist, nämlich nach seiner spezifischen Wesenheit, eine neue Substanz zukomme, eben das Lebewesen, das dem Genusbegriff im Sokrates entspricht. So käme diese letzte Substanz zweien zu, nämlich dem Sokrates als einem Diesen und dem Menschsein des Sokrates. Nun aber wurde oben [30]) bereits dargelegt, daß die Substanz immer nur einem, niemals mehreren zukommt. Somit kann das Lebewesensein nicht eine eigene erste Substanz darstellen. — Hier drängt sich wie von selbst ein Bedenken auf. Sind das Dieses im Sokrates und seine spezifische Wesenheit wirklich zwei? Nach unserer Auffassung und in Wahrheit sind die beiden zusammen eine Realität, die nur die Macht des abstrahierenden Verstandes, allerdings objektiv begründet, in ein Dieses und in die Wesenheit aufspalten kann. Sind die beiden aber nur begrifflich verschieden, dann kann man nicht mehr schlechthin von zweien sprechen. Wir haben bereits bemerkt, daß die Folgen einer solchen Auffassung im letzten Teil der Arbeit zu besprechen sind.

Aristoteles fährt fort: Im allgemeinen kann man sagen: wenn der Mensch und alles derartige Substanz ist, dann kann nichts, was in der Definition (vom Menschen usw.) ist, Substanz sein; das folgt aus dem 2. und dem 4. Argument. Auch kann nichts getrennt von der Substanz existieren, nach dem 1. Beweis, weil es dann Substanz sein müßte. Ebenso kann nichts, was z. B. im Menschen ist als Bestandteil der Definition, auch noch in einem anderen sein, weil es dann wieder nach dem 1. Beweis in eigentümlicher Weise wäre. So kann z. B. das Lebewesen nicht neben den bestimmten Wesen existieren; dasselbe gilt von allen Teilen der Definition.

[29]) 1038b 29—1039a 3.
[30]) 1038b 10.

Ar. zieht schließlich das Fazit aus dem bisher Gesagten: Wer diese Argumente beachtet, dem wird klar, daß nichts Allgemeines Substanz sein kann und daß nichts, was allgemein ausgesagt wird, ein Dieses ist, sondern sobeschaffen. Dieses letzte Wort darf offenbar nicht auf akzidentelle Wiebeschaffenheiten oder Bestimmungen eingeschränkt werden, sonst gäbe es überhaupt keine Universalien mehr, die wesentliche Bestimmungen von Wirklichkeiten beinhalten, keine Art, keine Gattung, keine Differenz, die wesentlich wäre. Der Ausdruck τοιόνδε will wohl nur sagen, daß das Universale immer irgendein Prädikat sein wird, das Antwort gibt auf die Frage: was für ein Subjekt ist dieses oder jenes Ding. Ar. gibt zur Bekräftigung seiner Anschauung noch einen Grund an: neben anderen Ungereimtheiten würde auch in der gegenteiligen Ansicht der dritte Mensch folgen.

Sinn und Bewertung des Beweises vom τρίτος ἄνθρωπος. — Alle Stellen der Metaphysik, an denen Ar. vom dritten Menschen spricht[31]), sind äußerst knapp und kurz gehalten. Der hl. Thomas legt eine doppelte Erklärung vor[32]). Erste Erklärung: Weil es einen Sokrates und einen Plato gibt, die in der Menschennatur übereinkommen, darum müsse es auch diese Menschennatur an sich geben. Nach dieser Auffassung sind die zwei ersten Menschen zwei Individuen, der dritte Mensch aber der Mensch an sich. — Zweite Erklärung: Es gibt einen Einzelmenschen und einen Menschen im allgemeinen; also muß es auch noch einen weiteren Menschen (einen dritten Menschen) geben. Denn der Grund, warum der Mensch im allgemeinen, an sich, angenommen wird, besteht darin, daß mehrere Einzelmenschen im Namen und in der Definition übereinkommen. Aus dem gleichen Grunde aber verlangt der Mensch an sich und irgendein Individuum einen neuen Menschen, da auch der allgemeine Mensch und der Einzelmensch im Namen und in der Definition übereinkommen. Das aber ergibt einen *regressus in infinitum,* der nicht anzunehmen ist. In dieser unannehmbaren Folge liegt die Beweiskraft. Wie aus Περὶ σοριστικῶν ἐλέγχων[33]) zu ersehen ist, hat Ar. die zweite Erklärungsweise vor Augen, wo er ausdrücklich den dritten Menschen neben dem Menschen an sich und dem Einzelmenschen annimmt. Übrigens besteht zwischen der ersten und der zweiten Erklärungsweise kein Gegensatz; die zweite ist nur die Ergänzung und Fortführung der ersten.

Das Argument besitzt Beweiskraft gegen die platonischen Ideen, wenigstens *ad hominem,* wenn Plato wirklich deshalb den Menschen

[31]) A 9 (990b 17); ζ 13 (1039a 2f.); κ 1 (1059b 8); μ 4 (1079a 13).
[32]) In Met. 7, 13, lect. 13 (Cathala S. 461 n. 1586).
[33]) 22 (178b 36).

an sich annahm, weil mehrere Einzelmenschen in der menschlichen Natur übereinkommen, also im Namen und in der *ratio* des Menschen. Nun wird man wohl annehmen können, dieses Motiv sei psychologisch mitbestimmend gewesen, Plato zur Entdeckung von allgemeinen Ideen in unserem Geiste zu bringen. Aber ob dieses Moment unmittelbar und direkt Plato bewogen, eine für sich bestehende, transzendente Ideenwelt anzunehmen, das dürfte nach unseren Ausführungen im ersten Teil mehr als zweifelhaft sein. Die Gründe, die Plato zur Aufstellung des Ideenreiches bewogen, waren vielmehr die an sich edle Absicht, für unsere Allgemeinerkenntnisse ein entsprechendes Objekt zu finden, und ebenso sein überspitztes Wissenschaftsideal, wonach das Wissen immer auf Notwendiges gehen muß, in der Erscheinungswelt aber solche Notwendigkeiten nicht vorgefunden werden. Darum können wir diesem Argument vom dritten Menschen weder in sich noch gegen Plato eine eigentliche Beweiskraft zuschreiben.

Etwas Ähnliches ist vom letzten Argument, das Ar. am Schlusse des 13. Kap.[34]) anführt, zu sagen, weswegen auch nur der Hauptgedanke erwähnt werden soll. Das Universale kann weder Substanz an sich, erste Substanz, sein, noch auch Substanz in der ersten Substanz als Teil. Namentlich gegen den letzten Fall wird als Grund angeführt, es sei unmöglich, daß eine Substanz aus zwei aktuellen Substanzen als Teilen bestehen könne. Dieser Satz ist weder in sich evident noch wird er von allen Philosophen angenommen; mit diesem Satze aber steht und fällt dieser Beweisgang gegen Plato.

Fassen wir die Ergebnisse dieses Kapitels kurz zusammen: Die Universalien können unmöglich nach Art von substantiellen Einzelwesen für sich existieren, das hat Ar. endgültig gezeigt. Das Universale kann aber ebensowenig als universales Genus in den Dingen als Teil existieren. Endlich kann die Substanz als solche nicht aus akzidentellen Teilen bestehen und darum kann das Universale, selbst wenn es eine Art Akzidens wäre, niemals Substanz sein oder Teil einer Substanz. Damit hat Ar. die platonische Ideenlehre insofern tödlich getroffen, als Plato für sich bestehende, allgemeine Ideen aufstellte.

5. Das Argument gegen Plato nach Kap. 14. — Ar. kann sich gleichsam nicht genug tun, die Ideenlehre immer wieder von neuen Seiten her zu entkräften und als eine Unmöglichkeit zu brandmarken. Am Anfang des neuen Kapitels wird bemerkt, das im 13. Kap. Ausgeführte bilde die Grundlage für die Widerlegung der Ideen. Und in der Tat wird im neuen Kapitel das frü-

[34]) 1039a 3—23.

her Gesagte auf diejenigen appliziert, die behaupten, daß die Ideen Substanzen und getrennt seien, und die gleichzeitig annehmen, daß die Art (εἶδος) aus Genus und Differenzen bestehe[35]). Da es sich hier im wesentlichen um eine Anwendung des früher Gesagten handelt, wollen wir der Kürze halber uns auf die Wiedergabe der Hauptgedanken beschränken.

Wären nämlich, so argumentiert Ar., die Arten subsistierend und das Sinnenwesen im Pferde und im Menschen, dann müßte das Sinnenwesen entweder in den verschiedenen Arten der Zahl nach eines und dasselbe sein oder nicht dasselbe; beide dieser Annahmen aber sind widerspruchsvoll. Nimmt man nämlich an, das Sinnenwesen sei in den verschiedenen Arten numerisch dasselbe, dann würde sich ergeben, daß etwas von sich selbst getrennt sein könnte, wie etwa du von dir selbst, was natürlich direkt gegen das Widerspruchsprinzip verstößt. Auch würde folgen, daß dasselbe Wesen konträre Eigenschaften besäße, z. B. zweibeinig und vierbeinig sein. — Ebenso folgt Unmögliches, wenn man annimmt, daß das Sinnenwesen nicht dasselbe sei in den verschiedenen Arten und diese Arten für sich existieren. „Dann wird dasjenige, in dessen Substanzsein das Lebewesen vorkommt, sozusagen unendlich vieles sein“[36]). Der Sinn dieser dunklen Stelle wird wohl sein: in dieser Annahme würde das Lebewesen an sich sooft vorkommen, als es Arten unter dem Genusbegriff Lebewesen geben kann. So legt die Stelle Silvester Maurus aus[37]).

Für den ersten Augenblick scheint es nicht leicht zu sein, in diesem Grunde die Stoßkraft gegen Plato einzusehen. Was liegt scheinbar daran, wenn folgt, daß das Lebewesen sooft vorkommt, als es Arten unter dem Begriff gibt. Nun zunächst widerspricht diese Auffassung der Lehre Platos, wonach es immer nur ein Wesen an sich geben soll, allerdings von jeder Art. Bedeutsamer scheint folgende Erwägung. Da Plato nichts von Abstraktion weiß, so würde sich mit der Annahme, das Lebewesen an sich komme öfters vor, ergeben, daß das Universale Lebewesen eines und vieles gleichzeitig wäre; eines, weil wir mit dem Lebewesen nur einen Inhalt denken, dem also nach dem platonischen Parallelismus zwischen Denk- und Seinsordnung auch gegenständlich nur eines entsprechen könnte; vieles dagegen, weil es sooft vorkommens oll, als es Arten unter dem Begriff gibt.

---

[35]) 1039a 24—26.

[36]) 1039b 7f.

[37]) Aristotelis opera omnia brevi paraphrasi et litterae perpetuo inhaerente expositione illustrata, Paris 1886, IV, S. 442; vgl. auch E. Rolfes, Aristoteles' Metaphysik (Philosophische Bibliothek 2), Leipzig 1904, I, S. 214 Anm. 58.

Weiters würde folgen, daß das eine Lebewesen vieles wäre; denn das Lebewesen wird von jedem einzelnen (von jeder Art) substantiell ausgesagt[38]). Der Sinn des Argumentes scheint darin zu liegen, daß danach das eine Universale, z. B. das Lebewesen, nicht bloß als solches vervielfältigt würde, sondern daß es auch ebensooft verschiedenartig würde, als unter demselben Genusbegriff Arten möglich sind; so ist z. B. der Mensch ein ganz anders geartetes *animal* als das Tier. Auch hier wird wieder vorausgesetzt, daß keine Abstraktion angenommen wird, was ja bei Plato zutrifft. So kommt zur Schwierigkeit des ersten Argumentes noch die weitere hinzu, daß das eine Lebewesen nicht bloß ein mehrfaches, gleichgeartetes, sondern auch gleichzeitig ein verschiedengeartetes sein müßte. Ar. beschließt das Kapitel mit dem Hinweis: wenn man das von den Arten Gesagte nun noch auf die sinnlichen Individuen ausdehne, dann ergäben sich alle Schwierigkeiten, die schon im Verhältnis des Genus zu den Arten aufgezählt wurden, und dazu noch andere Unmöglichkeiten[39]). In der Tat läßt sich der Gegensatz im Universale vom Einen und Vielen oder in den Vielen niemals so lösen, daß man dieses Eine und Viele derselben Ordnung, z. B. der ontologischen Ordnung zuweist; das hieße den Widerspruch in die Welt der Wirklichkeiten hineintragen; die einzig mögliche Lösung ist darin zu finden, daß dieses Eine in der logischen Ordnung, allerdings objektiv begründet, gesucht wird und das Viele in der ontologischen Welt der Wirklichkeiten.

Fassen wir noch einmal die Hauptgedanken dieses Teiles der Kritik des Ar. an Plato zusammen. Wer nur irgendwie das Gesagte auf sich wirken läßt, der wird erstaunt sein über die ungeheure Denkleistung des Stagiriten. Mit Plato teilt Ar. das Wissen um unsere Universalbegriffe. Die reflexe Erkenntnis dieser Allgemeinbegriffe allein schon besagt eine hervorragende Leistung, wenn man bedenkt, daß doch Plato und Ar. noch am Anfange des europäischen Philosophierens standen. Von der größten Tragweite war es, daß die Universalideen von Ar. als echtem Empiriker mit dem Urteil und der Natur des Urteils in Beziehung gebracht wurden. Ein Konkretes wird niemals ausgesagt, sondern immer ein Universale, so hörten wir ihn bemerken. Damit war das Universalienproblem erst in seiner ganzen Dringlichkeit aufgerollt.

Plato hatte nun, um die Objektivität dieser so wichtigen Allgemeinideen zu retten, zu objektiven, hypostasierten Gebilden seine Zuflucht genommen, ja ihnen die Aufgabe zugeteilt, die Sinnendinge irgendwie zu erklären, aber ebenso sie zum Ausgangspunkt und zum reinen Objekt unserer wissenschaftlichen Begriffe gemacht.

[38]) 1039b 9—11. [39]) 1039b 16f.

Hier kann der scharfsinnige Schüler Platos nicht mehr mitgehen. Die dargelegten Argumente haben, wenigstens einige unter ihnen, schlagend gezeigt, daß es solche Ideen nicht geben kann, weder als ganze Substanzen, noch als Teile in oder an den Substanzen. Diese doppelte Erkenntnis, daß wir einerseits Universalideen im Geiste haben und bilden, daß die Universalien andererseits nicht als solche gegenständlich sein können, diese scheinbare Aporie hat Ar. mit einer gewissen Notwendigkeit zur genialen Entdeckung des Abstraktionsvermögens geführt, und mögen sich in der Abstraktionstheorie bei Ar. noch soviele Mängel und Unzulänglichkeiten herausstellen, ist das nicht eine fast allgemeine Erscheinung, daß Entdeckungen in ihrem ersten Stadium an gewissen Hilflosigkeiten leiden? Aber mit dieser Entdeckung war prinzipiell der Weg zum gemäßigten Realismus freigemacht, der Platonismus, rein erkenntnistheoretisch gesehen, als grundlose, ja in sich unmögliche Hypothese enthüllt. Freilich war es ein Verhängnis für Ar., daß er gleichsam das Kind mit dem Bade ausschüttete, indem er mit der radikalen Ablehnung der spezifisch platonischen Ideen den Gedanken an Ideen außerhalb und über den Weltdingen überhaupt aufgab. Darin liegt wohl der tiefste Grund, warum er die Welt so gänzlich losgetrennt von Gott dachte und daß er, wie A. Bremond treffend bemerkt[40]), durch die Ablehnung des platonischen Doppelreiches, des Reiches der Ideen und der sinnlichen Welt, einen viel radikaleren Dualismus eintauschte, einerseits die Welt, andererseits den *actus purus*, Gott, der völlig in seinem Selbstdenken aufgeht, ohne sich um die Welt zu kümmern.

2. Der Wissenschaftsbegriff bei Aristoteles und seine Auswirkungen für die Universalienauffassung.

Plato kam zu seiner Ideenlehre nicht zuletzt durch einen übertriebenen Wissensbegriff; wir haben notwendige Erkenntnisse; notwendige Erkenntnisse müssen, um objektiv zu sein, auf notwendige Gegenstände gehen; die Sinnendinge entbehren dieser Notwendigkeit. Wie stellt sich nun Ar. zu dieser bedeutsamen Frage? Im anschließenden 15. Kap. wird die Polemik gegen Plato weitergeführt. Ar. glaubt hier aus dem Wissenschaftsbegriff, der sich, wie wir bald sehen werden, so ziemlich mit dem des Plato deckt, eine neue Waffe gegen die Anschauung seines Lehrers schmieden zu können; diese scheint sich aber gegen den Stagiriten selbst zu kehren.

Ar. führt aus: „Die Substanz ist eine andere als das Ganze und eine andere als der Begriff (λόγος) (ich sage, daß die Substanz im ersten Sinne der Begriff ist zusammen mit der Materie,

[40]) A. a. O. S. 141.

die Substanz im zweiten Sinne der Begriff einfachhin). Die Substanz, die so genannt wird (also im ersten Sinne), hat ein Vergehen, weil auch ein Werden. Der Substanz im zweiten Sinne als Begriff kommt nicht so etwas zu wie ein Vergehen, denn sie wird auch nicht (denn es wird nicht das Haussein, sondern das ‚Dieseshaussein'), sondern ohne zu werden oder zu vergehen sind sie und sind sie nicht. Denn es wurde gezeigt, daß niemand die sogefaßten Substanzen hervorbringt, noch macht. Darum gibt es von den sinnlich wahrnehmbaren individuellen Substanzen weder eine Definition noch einen Beweis, weil sie nämlich Materie enthalten, in deren Natur es gelegen ist, zu sein und nicht zu sein. Darum ist alles, insofern es einzeln ist, vergänglich. Wenn also der Beweis auf Notwendiges geht und die Definition wissenschaftlich sein soll und es weiterhin nicht möglich ist, daß die Wissenschaft bald Wissenschaft und bald Nichtwissen sei — das ist die Meinung — und dasselbe auch bei der Definition und beim Beweis gilt — das ist ja der Meinung eigentümlich, daß sie sich auf etwas beziehen kann, was sich auch anders verhalten kann —, so ist klar, daß den Ideen weder eine Definition noch ein Beweis zukommt. Denn verborgen (unsicher) sind die vergänglichen Dinge denjenigen, die ein Wissen haben, sobald sie aus dem Gesichtskreis verschwunden. Und während die Begriffe von ihnen in der Seele bleiben, so würde doch keine Definition noch ein Beweis von ihnen gelten. Darum darf man, was die Definition angeht, wenn einer das Einzelne definiert, nicht übersehen, daß es bei ihnen ein Aufhören gibt; denn man kann sie nicht definieren. So kann man also auch keine Idee definieren, denn die Idee ist von einzelnen Dingen, wie sie sagen, und getrennt" [41]).

Ar. will in diesem Kapitel zeigen, daß die platonischen Ideen gerade den Zweck nicht erfüllen, zu dem sie überhaupt ersonnen sind. Die Ideen sind bekanntlich zu dem Zwecke aufgestellt worden, um unsere Erkenntnisse als echte Wissenschaft zu erklären. Damit hat Ar. ohne Zweifel das Hauptmotiv von Plato richtig getroffen. Uns interessiert aber an dieser Stelle weit weniger die Frage, ob Ar. den Platonismus auch von dieser Seite her wirksam bekämpft hat, als vielmehr die andere Frage, welche Auffassung von der Wissenschaft Ar. selbst hatte und ob nicht vielleicht seine eigene Auffassung vom Wissen für den Stagiriten verhängnisvoll werden mußte in der Frage der Universalien. Suchen wir zunächst den vorgelegten Text soweit möglich zu erklären und dann herauszubekommen, welche Folgen der Wissenschaftsbegriff des Ar. für die Auffassung der Korrelate unserer Universalideen in den Dingen selbst hat.

[41]) 1039b 20—1040a 9.

1. Von der Unterscheidung der Substanz in einem doppelten Sinne. — Vor der Seele des Ar. steht an dieser Stelle kein geringeres Problem als das war, mit dem Kant in seiner ganzen Kritik der Reinen Vernunft gerungen: wie kommen wir aus der Welt des Vergänglichen, des Kontingenten zu einer allgemein und immer geltenden Wissenschaft? Um die Lösung vorzubereiten, unterscheidet Ar. zunächst eine doppelte Substanz, fürs erste das σύνολον, das Ganze, das substantielle Einzelwesen, und dann die Substanz, die er λόγος nennt. Die erste und wichtigste Frage wird hier sein: was versteht Ar. unter dem λόγος? Dieser Ausdruck bedeutet ursprünglich das materielle Wort, namentlich die sinngebende Rede oder den Satz. Sodann wird es gebraucht für die Bedeutung der Wörter, die *ratio*, den Gedanken. Aber hier handelt es sich doch um gegenständliche Dinge und in diesen wird zwischen dem Ganzen und dem λόγος unterschieden. Es muß sich hier also um eine Erweiterung der Bedeutung des Ausdrucks λόγος vom materiellen Wort über den Sinn zu den Sachen selbst handeln. Einige Gründe seien für unsere Deutung der schwierigen Stelle angeführt.

a) Ar. hatte bereits im 13. Kap. bemerkt, daß man das Universale nicht als οὐσία im ontologischen Sinne nehmen könne; hier wird gesagt, die οὐσία sei eine doppelte: λόγος mit und ohne Materie. Wenn also λόγος hier Substanz genannt wird, dann haben wir es offenbar nicht mit einem reinen Gedankending, sondern mit einem im Ding selbst verwirklichten Gedankeninhalt und zwar als solchem zu tun. — b) Mit dieser Unterscheidung einer doppelten Substanz will Ar. gerade das eigentliche Objekt der Wissenschaft ausfindig machen und der Gegenstand des Wissens soll gerade, wie wir gleich sehen werden, der λόγος sein. Wäre nun unter dem λόγος der bloße subjektive Begriff gemeint, dann wäre nach Ar. die Wissenschaft und namentlich die Metaphysik ein reines Spiel mit subjektiven Begriffen, was Ar. wohl nicht im Traume eingefallen ist. Darum werden wir Ar. sagen hören, das Wissen ändere sich und höre darum auf, eigentliches Wissen zu sein, wenn die denkunabhängigen Gegenstände sich ändern. — c) In der ganzen Darlegung wird der λόγος und die ὕλη unter der Rücksicht der Objektivität vollständig gleichgesetzt; nun ist offenbar die ὕλη nicht als Gedankending, sondern als Teil am Gegenstand selbst gefaßt, mithin ist vom λόγος dasselbe zu sagen. — d) Ferner werden wir gleich hören, gehört zum λόγος die Unveränderlichkeit, das Sichgleichbleiben, die Notwendigkeit. Nun werden wir von den subjektiven Begriffen als solchen nicht sagen können, daß sie notwendig sind, sie entstehen vielmehr und sie vergehen. Somit bleibt

nichts anderes übrig, als den λόγος, wie Ar. diesen Ausdruck hier gebraucht, gegenständlich zu fassen. Übrigens brauchen wir uns an dem Ausdruck λόγος in dieser Bedeutung keineswegs zu stoßen. Ar. betrachtet hier die Gegenstände (die Substanzen) unter der Rücksicht ihrer Erkennbarkeit, soweit sie unserer *ratio,* unserem Verstande zugänglich, proportioniert sind, und da er gerade diesen Teil am Ding, der mit λόγος bezeichnet wird, als geistverwandt als eigentlichen Gegenstand des Wissens ansieht, so kann er mit gutem Rechte diese Seite am Gegenstand als λόγος, als Vernunftelement, ansprechen.

Nähere Umschreibung der Bedeutung dieses λόγος. — Ar. hatte am Anfang des 13. Kap. von einer vierfachen Bedeutung von Substanz gesprochen: Substanz kann einmal das Darunterliegende, das Subjekt bezeichnen, sodann das τί ἦν εἶναι, die Wesenheit, dann das aus diesen Zusammengesetzte, endlich, allerdings zu unrecht, das Allgemeine. Wenn wir uns fragen: welche von diesen Bedeutungen trifft auf die Substanz zu, insofern sie als λόγος gefaßt wird, so dürfte die Antwort nicht schwer sein. Der λόγος bedeutet hier nicht das Subjekt, noch das aus dem Subjekt und dem Wesen zusammengesetzte, noch viel weniger das Universale, sondern das τί ἦν εἶναι, was wir als das spezifische Wesen bezeichnen.

Fragen wir aber weiter, was beinhaltet dieses Wesen, etwa beim Menschen? Die Frage ist genauer so zu stellen: fällt bei körperlichen Dingen mit Form und Materie das Wesen einfach zusammen mit der physischen Form mit Ausschluß der Materie? Nun, die schlechthinnige Gegenüberstellung von λόγος mit und ohne Materie scheint allerdings eine bejahende Antwort nahezulegen. Allein dagegen steht die klare und berühmte Stelle von Metaph. ζ 10[42]). Hier wird gesagt, die Materie sei ein Teil sowohl des εἶδος (der Art) als auch des Ganzen, das aus dem εἶδος und der Materie besteht. Ar. macht hier einen Unterschied zwischen der Materie im allgemeinen und der Materie im besonderen; erstere gehört als Teil zur Art (εἶδος), letztere ist bloß ein Teil des Individuums, aber nicht der Art als solcher. Da also, wie wir sahen, unter dem λόγος an unserer Stelle nichts anderes als die Art, das Wesen gemeint ist, so ist wohl anzunehmen, zu ihr rechne Ar. auch die Materie im allgemeinen. Davon ist also sorgfältig die Substanz im ersten Sinne zu unterscheiden, die außer dem λόγος im angegebenen Sinne auch noch die besondere Materie in sich begreift.

[42]) 1035b 27–33.

2. Radikaler Seinsunterschied zwischen der Substanz im ersten und der im zweiten Sinne. — Gleich nach der Unterscheidung der Substanz in das Ganze und den λόγος geht Ar. über zur Besprechung eines tiefgreifenden Unterschiedes zwischen diesen beiden Substanzen. Die Substanz im ersten Sinne, also die konkrete Vollsubstanz hat ein Vergehen. Als Grund wird einfach angegeben: weil sie auch ein Werden habe. Die Substanz dagegen im zweiten Sinne, also der λόγος, hat kein Vergehen, weil auch kein Werden. Nicht das Haussein wird, sondern das „Dieseshaussein". Ohne Werden und Vergehen sind diese Substanzen im zweiten Sinne und sind sie nicht. Die Verbindungspartikel καί statt ἤ zeigt mit aller Schärfe, wie nachdrücklich und absolut Ar. diese Unveränderlichkeit und Notwendigkeit verstanden wissen will. Wäre die Partikel ἤ, dann könnte man es noch so verstehen, daß die Substanz als λόγος im einzelnen Augenblick auch mit Notwendigkeit entweder ist oder nicht ist, aber doch so, daß sie nacheinander vom Nichtsein zum Sein und umgekehrt übergehen könnte. Aber auch diese Möglichkeit will Ar. offenbar ausschließen; es ist ein ewig beharrlicher Zustand, in dem diese Substanzen sind und nicht sind; sie können die Zustände des Seins und Nichtseins nicht auswechseln. Ar. fügt zur Bekräftigung hinzu, es sei gezeigt worden, daß niemand diese Substanzen erzeuge und mache.

Hier drängt sich allerdings die Frage auf: wie kann man Ar. eines solchen Unsinns bezichtigen, daß nach ihm z. B. das Haussein, wenn ein konkretes Haus wird, nicht auch werde, sondern daß es entweder schon immer war oder überhaupt niemals werde. Wir legen einen Versuch einer Erklärung vor im Anschluß an Met. ζ 8[43]). Dort wird ausgeführt, weder die Form werde noch die Materie, sondern bloß das Kompositum aus beiden. Diese Anschauung hängt zusammen mit dem allgemeinen Prinzip von Ar., womit er in seiner Weise das Kausalprinzip ausspricht: Ἅπαν γιγνόμενον γίγνεται ἔκ τινός τι καὶ ὑπό τινος[44]); alles, was wird, wird immer aus etwas und durch etwas.

Daraus ergibt sich mit logischer Konsequenz: a) Nur das Zusammengesetzte kann werden, d. h. dasjenige, was aus Materie und Form besteht. Der Ausdruck ἔκ τινος bezeichnet den materiellen Bestandteil, mithin kann nur Materielles werden. — b) Die Materie allein wird nicht, weil sie ja immer schon vorausgesetzt ist zum Werden. Dieses Prinzip von Ar. läßt allein schon erkennen, daß ihm der Begriff der Schöpfung völlig unbekannt war; die Schöpfung ist ja ein Werden aus nichts, allerdings nicht ohne

[43]) 1033a 24—1034a 8. [44]) Met. θ 8,1049b 28.

die göttliche Wirkursache. — c) Damit ist weiterhin gegeben, und das ist für unsere Frage von der größten Bedeutung: auch die Form wird nicht, sie ist ja einfache Form und sonst nichts. Würde sie werden können, dann nur unter der Voraussetzung, daß sie selbst wieder zusammengesetzt wäre aus Materie und Form, und diese letzte Form müßte wiederum aus Form und Materie bestehen, der *regressus in infinitum*, den Ar. ablehnt, wäre die unausbleibliche Folge. Darum gilt namentlich von den Formen: sie sind und sind nicht.

Nur nebenbei bemerkt, nach dieser Ansicht wird es recht begreiflich, daß Ar. m. W. nie die Frage vom Werden und dem Ursprung unserer Seele aufwirft, auch nicht ausdrücklich von der Unsterblichkeit der Seele spricht. Nach dieser Anschauung ist es eben klar, die Seele als Form wird nicht und vergeht nicht; es bleibe dahingestellt, ob Ar. mit Plato die Präexistenz der Seele annimmt oder ob er an eine Art Seelenwanderung denkt. Ebenso erklärt es sich, daß der Einfluß der Gottheit auf die Welt auf ein Minimum reduziert wird, indem er sie als geliebten Gegenstand einen irgendwie finalen, aber keinen wirkursächlichen Einfluß ausüben läßt.

3. Der Wissenschaftsbegriff bei Aristoteles. — Doch wozu führt der Stagirite gerade an unserer Stelle diesen grundlegenden Unterschied zwischen der Substanz im ersten und im zweiten Sinne an? Diese ganze Lehre ist förmlich zugeschnitten für den Begriff und die Auffassung von der Wissenschaft, die Ar. vertritt und die er im Anschluß an die Unterscheidung der zwei Substanzen mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit enthüllt. Seine Endabsicht geht, wie wir hörten, auch in diesem 15. Kap. dahin, zu zeigen, daß die platonischen Ideen den Zweck, zu dem sie erdacht wurden, vollständig verfehlen. Im 13. Kap. wurde gezeigt, daß alles, was wirklich existiert, Einzelwesen sein muß, also Vollsubstanz, Substanz im ersten Sinne. Hier im 15. Kap. soll nun dargetan werden, daß die Vollsubstanzen, also Substanz im ersten Sinne genommen, überhaupt nicht Gegenstand des Wissens im strengen Sinne sein können, während doch Plato die Ideen als für sich bestehend ansah und sie zur Rettung der wahren Wissenschaft angenommen hatte.

Aristoteles betont: von den sinnlich wahrnehmbaren Einzelsubstanzen gibt es weder eine Definition noch einen Beweis. Definition und Beweis sind die beiden Formen, sind das Ziel der Wissenschaft; durch die Definition erfahren wir, was etwas ist, und durch den Beweis, ob etwas wirklich da ist. Gibt es von einem Gegenstand weder eine Definition noch einen Beweis, dann auch kein

eigentliches Wissen. Warum soll es aber von den Einzelsubstanzen nicht so etwas geben können? Ar. antwortet, diese Substanzen haben Materie, wenigstens einen materiellen Teil; in der Natur der Materie aber ist es gelegen, daß sie sein und nicht sein kann. Daraus folgt: alle materiellen Wesen sind vergänglich und veränderlich.

Man merkt bereits, wo Ar. hinaus will. Wahres Wissen kann man nur von jenen Gegenständen haben, die der Vergänglichkeit entrückt, ewig, unwandelbar und notwendig sind. Der näheren Ausführung und Begründung dieses Satzes ist der nächste Teil der oben zitierten Stelle gewidmet. Aristoteles sagt ausdrücklich, der eigentliche Beweis kann sich nur auf Notwendiges erstrecken; dasselbe gilt von der wissenschaftlichen Definition. Eine Wissenschaft kann nämlich nicht bald Wissen und dann wieder Nichtwissen sein; das wäre der Fall, wenn die Gegenstände, von denen man angeblich ein Wissen hat, sich verändern könnten.

Im Falle der Veränderlichkeit des Gegenstandes könnte man ja nicht wissen, ob die Definition, selbst wenn sie in diesem Augenblicke richtig ist, noch im nächsten Moment richtig sei. Darum sagt Ar., sobald nämlich das Vergängliche aus dem Blickfeld ist, blieben zwar die Begriffe in der Seele, aber man wüßte nicht, ob sich unterdessen die Gegenstände gewandelt haben oder gleich geblieben sind. Weil aber alles Einzelne derart ist, so kann es von ihm weder eine Definition noch einen Beweis geben und damit auch keine Wissenschaft. Die Bedingung der Unveränderlichkeit erfüllen einzig und allein die Substanzen im zweiten Sinne, die λόγοι, die sich nicht ändern und nicht ändern können. Die Substanzen dagegen im ersten Sinne bilden im besten Falle den Gegenstand der Meinung, einer gewissen, mehr oder weniger großen Wahrscheinlichkeit. Wir wollen nun noch etwas näher auf diesen Wissensbegriff eingehen und dann vor allem sehen, welche Folgen sich daraus ergeben für die aristotelische Universalienauffassung.

Die Frage: wie komme ich aus der Welt des Kontingenten zu einer sicheren und in einem gewissen Sinne notwendigen Erkenntnis, wird jeden tiefer denkenden Menschen und namentlich den Philosophen bewegen. Die richtige Mitte zwischen einem extremen Subjektivismus einerseits und einem vielleicht ebenso extremen Objektivismus andererseits ist nicht leicht zu finden. Kant z. B. wählte den Weg der Subjektivität. Die Notwendigkeit und Universalität wird der kontingenten Erkenntnismaterie vom Subjekt her, von subjektiven Formen aufgedrückt.

Hat nun Ar. die richtige Mitte gefunden? Zunächst einmal übersah er, wie aus seinen Ausführungen erhellt, eine Notwendigkeit

auch im Kontingenten, die zu einer sicheren Erkenntnis völlig ausreicht. Es ist nicht schlechthin wahr, was Ar. sagt, daß das Vergängliche im Verborgenen bleibe, wenn es nicht mehr gesehen wird und es aus dem Gesichtskreis entschwunden ist. Nach einer Rücksicht ist es ja wahr: ich kann nicht mit Bestimmtheit wissen, ob dieses Vergängliche, wenn ich es nicht mehr sehe, sich bereits geändert hat, ob es bloß für mich verschwunden oder ob es überhaupt nicht mehr da ist. Allein Ar. hätte bei seiner Betonung des Kontradiktionsprinzipes wissen sollen und wissen können, daß es wenigstens in dem Augenblicke da war und daß es ewig und notwendig wahr bleiben wird, daß es da war. Diese allerdings im vorhinein bedingte, aber mit der Erfüllung der Bedingung absolute Notwendigkeit auch des an sich Kontingenten ist ein genügender Ansatz zu einem Wissen im strengen Sinne. Ja, die Geschichtswissenschaft wird dadurch als strenge Wissenschaft allein ermöglicht. Weil aber Ar. diese Notwendigkeit übersehen oder wenigstens nicht genügend gewürdigt hat, darum mußte ihm und mit ihm der Scholastik, soweit sie mit Ar. ging, das Verständnis für die Geschichte als Wissenschaft abgehen. Daher rührt wohl auch die Unsicherheit im Mittelalter in der wissenschaftlichen Behandlung der Offenbarungstatsachen, die unter dieser Rücksicht ebenso beschaffen sind wie die übrigen geschichtlichen Tatsachen. Weil also Ar. diese Notwendigkeit nicht beachtet, darum vernachlässigt er unter der Rücksicht der Wissenschaft, um mit Leibniz zu reden, die *vérités de fait* und geht dafür gleich über zu den *vérités de raison*. Dazu sind die Definitionen, die allgemeinen Gesetze und die allgemeinen Urteile zu rechnen, die wieder unmittelbar einsichtig oder erschlossen sein können. Diese Wahrheiten haben alle strenge Notwendigkeit. Dieses Ideal von Wahrheit und Notwendigkeit scheint Ar. vor Augen gehabt zu haben, wenn er vom strengen Wissen im Gegensatz zur Meinung spricht. Das sind in der Tat Wahrheiten, die unwandelbar feststehen und keine Änderung erleiden können. Darin stimmen wir mit Ar. vollkommen überein; auch darin ist ihm durchaus beizupflichten, daß diese Wahrheiten einen objektiven Wert haben. Aber hier erhebt sich die Frage: wie haben sie Objektivität und in welchem Ausmaße?

Nach unserer Auffassung gewinnen wir die einzelnen Begriffe durch Abstraktion aus der Erfahrungswelt und aus diesen Begriffen gelangen wir durch Analyse oder Synthese zu Urteilen über Wesenszusammenhänge. Weder diese abstrahierten Begriffe noch diese allgemeinen Urteile als Wahrheiten haben eine denkunabhängige Realität, abgesehen von ihrem ontologischen Fundament in

Gott und ihrer kontingenten, konkreten Verwirklichung in den Dingen, die unser Erkenntnisfundament bildet. Nichtsdestoweniger haben diese Wahrheiten Notwendigkeitscharakter, insofern sich die Definitionen und die Wesensverhältnisse niemals ändern können, sodaß z. B. der Kreis einmal nicht rund wäre oder der Mensch aufhörte, ein sinnliches Lebewesen zu sein. Darum stehen auch die wirklichen Dinge unter der Gewalt dieser Notwendigkeiten, insofern die Weltdinge, wenn sie sind, notwendig nach diesen Wesensgesetzen aufgebaut sein müssen.

Allein in den tatsächlichen Weltgegenständen erstreckt sich die Kontingenz, abgesehen vom höchsten Wesen, auf das ganze Sein, auf das Sosein nicht weniger als auf das Dasein. Auch das Haussein wird und vergeht, freilich nicht das universale, abstrakte Haussein, das als solches überhaupt nicht existieren kann. Mit dem Dasein wird ursprünglich auch das Sosein von Gott geschaffen oder von Künstlerhand hergestellt. Ganz anders verhält sich die Sache bei Ar. Zwar ist auch nach ihm das Einzelwesen als solches vergänglich und damit kontingent und darum gibt es von ihm kein Wissen im strengen Sinne; aber in dem Einzelwesen ist der λόγος, wie er im Ding selbst ist, unwandelbar, mit Notwendigkeitscharakter ausgestattet, er wird nicht, er vergeht nicht.

Es ist nun nicht die Aufgabe dieser Arbeit, eine solche Auffassung in sich als Unmöglichkeit darzutun; dafür soll aber gezeigt werden, welche Folgen eine derartige Lehre für die Universalienauffassung haben muß. Es ist allerdings zuzugeben, daß Ar. in diesem 15. Kap. niemals davon spricht, daß der λόγος im angegebenen Sinne ein Universale sei. Das wäre auch zu offen im Widerspruch mit dem, was im 13. Kap. bewiesen wurde, daß nämlich das Universale niemals Substanz sein könne, während er doch den λόγος im 15. Kap. als Substanz bezeichnet. Daher scheint Rolfes[45]) den Ausdruck ὁ λόγος ὅλως mit der Übersetzung „der allgemeine Begriff" nicht richtig wiederzugeben. Die Bekkersche Ausgabe von Ar. hat dafür viel richtiger in der lateinischen Übersetzung *ratio simpliciter*, was wir mit Begriff schlechthin, einfachhin, d. h. ohne Materie übersetzen können.

Was Ar. immer wieder vom λόγος betont, ist der Notwendigkeitscharakter. Nun, ohne weiteres fallen die beiden Begriffe „notwendig" und „allgemein" gewiß nicht zusammen. Gott z. B. ist das notwendigste, aber auch gleichzeitig das individuellste Wesen, dem es widerspricht, überhaupt ein ebenbürtiges anderes Wesen neben sich zu haben. Und Ar. selbst läßt, wie bekannt, die Gestirne zwar notwendig sein, aber deswegen noch nicht allgemein.

[45]) E. Rolfes, Aristoteles' Metaphysik 175.

Freilich wissen wir heute genau, daß die Gestirne ebenso vergänglich und wandelbar sind wie die sublunaren Einzelwesen. Wir wollen hier nicht weiter gleichsam *a priori* dem innersten Verhältnis dieser beiden Begriffe „notwendig" und „allgemein" nachspüren; anders ausgedrückt: wir wollen nicht die Frage erörtern, ob und wieweit, abgesehen vom höchsten Wesen, alles Notwendige auch allgemein und alles Allgemeine notwendig sei. Daß hier Zusammenhänge bestehen, hat schon Kant wenigstens geahnt, wenn er in seiner Kritik der reinen Vernunft diese beiden Begriffe so gern zusammenstellt.

Hier soll nun die Frage untersucht werden, ob diese Substanz des Ar. im zweiten Sinne als λόγος genommen im Einzelwesen nicht doch, also im Gegensatz zur prinzipiellen Universalienauffassung, ein *universale in re* darstellt und zwar zwangsläufig mit seinem merkwürdigen Wissenschaftsbegriff. Sollte dem so sein, dann müßte gesagt werden, Ar. habe den ungesunden Platonismus bei der einen Tür (Kap. 13 und 14) hinausgeworfen, aber bei der anderen Tür (Kap. 15) wieder hereingelassen, allerdings nicht im Sinne eines Universale außerhalb von Einzelwesen der Erscheinungswelt, wohl aber im Sinne eines seinsmäßigen Allgemeinen in den Dingen.

Zunächst müssen wir uns vor Augen halten, daß der eine Teil in den erfahrbaren Dingen, der λόγος, notwendig ist, während der andere Teil, der die Dinge zu Einzelwesen macht, die Materie, nach Ar. nicht notwendig sein soll. Über die Notwendigkeit des λόγος im Ding hat sich Ar., wie gezeigt wurde, mit voller Klarheit ausgesprochen. Allein der Stagirite spricht auch davon, daß der materielle Teil, die Materie, nicht notwendig sei: das Einzelne hat Materie, in deren Natur es gelegen ist, zu sein und nicht zu sein. In diesem Sein- und Nichtseinkönnen liegt aber gerade das entscheidende Merkmal der Nichtnotwendigkeit, der Kontingenz. Hält man das fest, dann folgt daraus mit Notwendigkeit, daß der λόγος im Ding eben ein dingliches Universale darstellt. Denn der notwendige und der nichtnotwendige Teil müssen real, d. h. denkunabhängig verschieden, wenn auch nicht geschieden sein. Sonst hätte die eine und dieselbe Realität kontradiktorische Prädikate, nämlich notwendig und nichtnotwendig und zwar denkunabhängig. Solche Prädikate aber sind das untrüglichste Zeichen von realer Verschiedenheit nach dem Prinzip vom Widerspruch. — Ist aber der individualisierende Teil sachlich, denkunabhängig verschieden vom λόγος, dann bleibt nichts anderes übrig, als daß der Logosteil ein dingliches Universale darstellt. Denn die bloße Einheit zweier Teile ändert nichts an der Natur und Struktur dieser Teile.

Und wenn denkunabhängig der eine Teil nicht der andere ist, ähnlich wie bei Leib und Seele im Menschen, dann bleibt eben der eine Teil ohne Individualisierung, d. h. ein objektives, dingliches Universale.

Ja, aber haben wir nicht selbst der Ansicht von Ar. das Wort gesprochen, wonach der λόγος selbst aus Form und Materie, allerdings Materie im allgemeinen, bestehe, wozu dann die individualisierende Materie hinzukomme? Gewiß. Allein das ändert nichts an dem ausgesprochenen Sachverhalt. Besteht nämlich der λόγος aus Materie im allgemeinen und der Form und ist dieser Teil notwendig, der individualisierende Teil dagegen nicht notwendig, dann folgt nur, daß der λόγος als dinglich Allgemeines aus Materie und Form besteht; denn diese beiden Bestandteile zusammengenommen mit Notwendigkeitscharakter ausgestattet können niemals real identisch sein mit dem individualisierenden, nichtnotwenigen Teil und dann ergeben sich alle Konsequenzen, wie sie eben aufgezeigt wurden.

Man könnte, so scheint es, nur noch einen Ausweg versuchen. Haben wir nämlich nicht gesagt, nach Ar. werde weder die Materie noch die Form, sondern bloß das Kompositum? Dann wäre es nicht mehr wahr, daß der eine Teil notwendig und der andere nicht notwendig, kontingent sei, sondern beide erfreuten sich derselben Seinsnotwendigkeit. Man könnte mithin, so meint der Einwand, sich nicht mehr auf das Kontradiktionsprinzip berufen, um im Kompositum die reale Verschiedenheit der betreffenden Teile zu beweisen. Doch bei näherem Zusehen erweist sich auch dieser Ausweg als nicht gangbar. Diese Teile, Form und Materie oder genauer individualisierende Materie einerseits und Form und allgemeine Materie andererseits, wären trotz der augenblicklichen Vereinigung trennbar; darin liegt ja die Kontingenz des Kompositums als solchen, daß die Trennung von diesen Teilen wesentlich erfolgen kann. Nun wird wiederum mit Recht auch die Trennbarkeit von Teilen eines Ganzen als Zeichen ihrer realen Verschiedenheit auch im Kompositum angesehen. Ja, wir hätten in unserem Falle sogar eine *seperabilitas mutua,* d. h. die Trennung kann so erfolgen, daß die beiden Teile weiter bestehen. Das ist aber ein sicheres Zeichen, daß die Teile auch in der Vereinigung als real verschiedene Teile bestehen, sonst hätten wir das Unmögliche gegeben, daß etwas von sich selbst zu trennen wäre. Dabei verschlägt es auch nichts, wenn man sagt, die Materie könne nicht ohne eine Form bestehen, es genügt, daß sie ohne die jetzige Form weiterbestehen kann. Mag man also die Sache von welcher Seite immer betrachten, damit, daß Ar. das

gegenständliche Korrelat des Wissensbegriffes für notwendig erklärt, verschreibt er sich rettungslos einem Ultra- oder Begriffsrealismus.

Unser Aufweis des *universale in re* nach Ar. ist auch ganz unabhängig von der Frage, worin das spezifische Wesen der Körperdinge bestehe, ob es mit der physischen Form zusammenfällt, wie L. Fuetscher die Lehre des Neuthomismus deuten zu müssen glaubt[46]), oder ob das spezifische Wesen aus Form und allgemeiner Materie zusammengesetzt sei, wie es Ar. anzunehmen scheint. Wir sind bei der ganzen Untersuchung ja nicht vom Unterschied von Materie und Form, sondern einzig vom eigentümlichen, hochgespannten Wissenschaftsbegriff des Ar. ausgegangen. Freilich im Resultat, in der Anklage auf Begriffsrealismus, treffen wir vollständig zusammen und die Ansicht Fuetschers über den Ultrarealismus des Thomismus erhält durch vorliegende Arbeit über Ar., die eigentliche Quelle des Thomismus, von einer neuen Seite her eine Stütze und Bestätigung. Übrigens hat anderswo Ar. selbst bemerkt: Πᾶς γὰρ λόγος καὶ πάσα ἐπιστήμη τοῦ καθόλου καὶ οὐ τῶν ἐσχάτων[47]), jeder Begriff und jede Wissenschaft geht auf Allgemeines und nicht auf das Individuelle. Dieser Satz hat im Lichte unserer Darlegungen nicht mehr bloß den landläufigen Sinn: wir kommen immer nur durch die Universalbegriffe an das Einzelne heran, sondern es wird mit dem Universale gerade die gegenständliche Seite der Wissenschaft ausgedrückt, eben jener notwendige Teil am Einzelnen, der allein Gegenstand des Wissens im strengen Sinne nach Ar. ist.

Konnten wir also im ersten Teil der Kritik an Plato mit Ar. gehen, ja seine Leistung uneingeschränkt bewundern, so gilt nicht ein Gleiches vom zweiten Teile. Mag Ar. auch in Anbetracht der Schwierigkeit des Problems selbst zu entschuldigen sein, er ist doch ein allzugetreuer Schüler seines Lehrers Plato geblieben, in dem er den platonischen Wissensbegriff ohne Kritik übernommen hat; dieser überspannte Wissenschaftsbegriff aber hat ihn um die Ausgeglichenheit seines Systems und um die Früchte gebracht, die er im Kampfe gegen die platonischen Ideen zu ernten im Begriffe stand. Wieweit diese Lehre des Aristoteles auf die mittelalterliche Phi-

[46]) L. Fuetscher, Akt und Potenz (Philosophie und Grenzwissenschaften IV, 4/6), Innsbruck 1933, S. 257—265.

[47]) Met. x 1 (1059b 26).

[48]) Nachdem vorstehende Arbeit bereits in Druck gegeben war, erschien in der Scholastik 10 (1935) 31—54 der Aufsatz von J. Schuster, Eine neue Deutung des Aristotelischen Hylebegriffes, worin S. die Bedeutung des Buches von Fr. Šanc, Sententia Aristotelis de compositione corporum ex materia et forma

losophie und Theologie und namentlich auf Thomas von Aquin eingewirkt und in ihnen fortgewirkt hat, diese Frage soll der Gegenstand einer weiteren Untersuchung sein[48]).

in ordine physico et metaphysico in elementis terrestribus considerata (Zagreb 1928) mit Recht hervorhebt und worin er Met. ζ 15, 1039b 20—25 anders erklärt, als oben geschehen ist. Trotz der sehr beachtenswerten Gründe, die mein Mitbruder vorzubringen vermag, glaubte ich doch meine Auffassung zur Diskussion stellen zu sollen.

Die „Idee" bei Anton Günther

Historische Voraussetzungen der Grundkonzeption von Günthers philosophisch-theologischem Organon

Von **Franz Lakner** S. J. — Innsbruck

(Schluß.

III. Idee und Selbstbewußtsein

Die Ausführungen des ersten und zweiten Kapitels unserer Abhandlung haben den Zweck verfolgt, Günther in seiner Abwendung von der Aufklärungsphilosophie des Rationalismus seiner ersten Jugendzeit und in seinem Anschluß an die Wirklichkeitsphilosophie der Romantik von den inneren Momenten der erkenntniskritischen Problematik des 19. Jahrhunderts her verständlich zu machen. Dieser Anschluß G.s, der die erste Phase seiner positiv gerichteten Geistesentwicklung zum „kritisch-systematischen" Ausbau seiner Gedanken kennzeichnet, versetzte ihn in die Notwendigkeit, sich mit vollem wissenschaftlichen Ernste die Frage nach dem Ob dieser von der Romantik als Fundamentalthese vertretenen Wirklichkeitserkenntnis vorzulegen. Es waren harte Jahre des Ringens und Suchens; hatte er im ersten Sturm der Begeisterung auch die Unmittelbarkeit der Wirklichkeitserkenntnis angenommen oder besser gesagt in Kauf genommen, so konnte er sich doch nicht lange damit abfinden. Es war ihm von allem Anfang an klar, daß nur von der Vernunft aus und durch die Ideen eine Brücke in die Wirklichkeit zu schlagen sei, daß der Verstand mit seinen Begriffen für dieses Geschäft ganz und gar „untüchtig" und unfähig sei, aber er wollte es auf alle Weise unternehmen, auch ohne unmittelbare Anschauung sich den Weg in die Wirklichkeit zu bahnen. Was lag ihm da näher, als sich an den freilich schweren Versuch zu machen, Kants Postulate der praktischen Vernunft in einem erkenntniskritisch gesicherten Boden zu verankern; wir haben darauf hingewiesen, wie sich nach ihm wenigstens im Gewissen des Menschen die Wirklichkeit „vernehmen" lasse; mochte ihm vielleicht

scheinen, daß sich eine Wirklichkeitsbegründung der Erkenntnis direkt von Gott her durchführen lasse? Nicht stückweise, sondern mit einem Male, gleichsam wie durch einen genialen Handstreich? Ob sich da nicht wie von ferne schon ein Lieblingsgedanke Descartes' anmeldet, der auch den Versuch wagte, alle Metaphysik auf Gott selbst zu begründen? Tatsächlich wurde denn auch Cartesius der eigentliche geistige Führer G.s in der zweiten Phase seiner kritisch-systematischen Entwicklung. Diese für G. so bedeutungsvolle Periode etwas eingehender zu würdigen, ist der Zweck des vorliegenden dritten Kapitels.

A. Materialien zur Güntherschen Theorie des Bewußtseins aus der ersten Rezensentenzeit.

Obwohl Baader mit der Wiener Restaurationsbewegung in enger Fühlung stand, so tritt G. doch sehr bald in schroffen Gegensatz zu ihm. Der Grund lag in der verschiedenen Stellung zum Bewußtsein. Baader sprach sich dahin aus, daß er berufen sei, dem Cartesianismus ein Ende zu bereiten. G. hingegen fühlte von Anfang an die Notwendigkeit, im Selbstbewußtsein den physischen Unterbau für seine metaphysischen Spekulationen zu suchen. Im Selbstbewußtsein sah er das ewige „Prinzip aller Wissenschaftlichkeit", den „Lichtpunkt aller sicheren und gewissen Erkenntnis"[1]), wie Pabst sich ausdrückt. Von der gleichen Grundlage wie Cartesius ausgehend will er ein neues, haltbares Gebäude aufrichten und auf diese Weise die von der Indexkongregation für die Freigabe der Werke des Cartesius geforderte Bedingung *„donec corrigatur"* erfüllen. Bereits 1816 forderte G. Verständnis des eigenen Inneren, um zum Verständnis des Äußeren zu gelangen[2]), und bezeichnet es als den Vorzug der neuen Zeit gegenüber der alten, daß sie sich über sich selbst zu orientieren begonnen habe[3]). Er spricht von einem Eintreten „ins Bewußtsein der Erkenntnis" und einem Eintreten „ins Bewußtsein der Tat" (Gewissen), beide aber seien nur ein Bewußtsein[4]); dann spricht er von der Notwendigkeit des Ausgehens von den „Tatsachen" „des Bewußtseins"[4a]). Die folgenden Rezensionen betonen immer stärker die Bedeutung des Bewußtseins. Gerade hier zeigt sich die stetig voranschreitende geistige Entwicklung G.s am klarsten. Wir fassen auch hier die Hauptgedanken G.s in einigen Punkten zusammen, um dann die sich ergebenden Folgerungen zu ziehen.

1. Das Bewußtsein bildet den Ausgangspunkt für die Natur- und Gotteserkenntnis. Aus dem gewissen Erkennen des Ich gelangt man zur Erkenntnis eines Nicht-

[1]) A. Günther-J. H. Pabst, Jannsköpfe, Wien 1834, 8.
[2]) WALJ IV, 777. [3]) A. a. O. 1348. [4]) A. a. O. 775 f. [4a]) A. a. O. 782.

Ich, der vom Ich wesentlich verschiedenen Natur, aus der Gewißheit um sein Ich zur Gewißheit um ein höheres Nicht-Ich, Gott[5]). So ist das Bewußtsein der „Prägestock aller philosophischen Scheidemünze"[6]); die Unterscheidung von Subjekt und Objekt durch den übersinnlichen Sinn, die Vernunft, und die Verbindung beider durch die übersinnliche Kraft, den Willen, erfolgt im Bewußtsein[7]).

2. Das Selbstbewußtsein ist nicht Wesensschau, das Bemühen um eine solche sei Danaidenarbeit, ein tantalisches, unseliges Streben[8]).

3. G. unterscheidet zwischen einer „formalen" „Vermittlung des Bewußtseins" gegenüber einer „realen". Der Schluß von der formalen Seite auf die reale ist unstatthaft[9]); später wird G. in diesem Punkt anders sprechen.

4. Im Selbstbewußtsein, das allmählich als „wesentliche Form des Geistes"[10]) erkannt wird, trägt der Mensch „das Diplom seiner adeligen Abkunft"[11]), d. h. das Selbstbewußtsein gibt ihm Zeugnis von seiner Gottebenbildlichkeit.

5. G. unterscheidet ein empirisches und ein höheres Bewußtsein; das empirische oder niedere bietet die Bewußtseinstatsachen, das höhere hat das empirische zum Objekt[12]), gibt die Deutung, ist die „Erprobung" der Bewußtseinstatsachen als solcher. Diese Erprobung ist eine ideelle „Wiedererzeugung" der Tatsachen — „ideale Rekonstruktion" — und als Wiedererzeugung von einem „Gegebenen" (Sein) auch eine „Überzeugung", darum wahres Wissen[13]). In diesem Wissen ist die Grundlage gegeben für den Vergleich nicht bloß der Erscheinungen untereinander — das würde bloß Begriffe ergeben —, sondern für die Erkenntnis der Beziehung der Erscheinungen zum substantiellen Ich und des Ich in seiner Substantialität zu Natur und Gott[14]).

6. So ist es verständlich, wenn G. die Metaphysik als das „Resultat des höheren Bewußtseins"[15]) definiert; der Verstand kann nur insoferne metaphysisch sich betätigen, als seine „Urbegriffe" ihre Wurzeln in die „Idee" d. h. ins Bewußtsein treiben[16]). Die Metaphysik als höheres Bewußtsein hat kein Recht, die Tatsachen des niederen oder empirischen Bewußtseins zu meistern oder zu verwerfen; denn das höhere kann nur auf dem niederen erwachsen; Metaphysik ist also in ihrer Wurzel eine empirische Wissenschaft (freilich nicht in der Einseitigkeit dieses Begriffes nach der Deutung des Kritizismus)[17]).

---

[5]) JL IX, 172; X, 11; XXII, 157.

[6]) JL X, 37. [7]) JL IX, 172.

[8]) JL X, 58; XX, 87; XXII, 174. Das Ich kann sich nicht selber Objekt, nicht seine eigene Selbstaffirmation werden.

[9]) JL IX, 171; XXII, 169 Anm.

[10]) JL XXII, 167. In einer Rezension von 1820 ist noch die Freiheit und in Gott die Liebe die wesentliche Form; vgl. JL IX, 178; X. 11. — Dieser Unterschied wird auch von Schlüter wieder betont (Brief an Günther, 15. April 1833: Knoodt I, 292). Ähnlich auch Knoodt I, 196 Anm.

[11]) JL XX, 88.

[12]) JL XXV, 30; XXVIII, 105.

[13]) JL XXV, 30; XXVIII, 142.

[14]) JL XXV, 30f. 40f.; XXII, 156. 168f.; XXVIII, 142.

[15]) JL XXVIII, 105; XXX, 291f.

[16]) JL XXVIII, 163. Vgl. ebd. 142.

[17]) JL XXVIII, 106.

7. Das Bewußtsein ist nur möglich durch die Freiheit[18]), wie auch die Vernunft wohl das erste Vermögen (der Zeit nach) ist, aber nicht das erste dem Rang nach (Primat der praktischen Vernunft).

8. Auch in Gott ist Bewußtsein — dadurch hat er aber nicht das Wesen mit den Geschöpfen gemein, wohl aber eine gewisse Form[19]).

Das höhere Bewußtsein ist das der Ideen, das niedere das der Begriffe, deren Substrat die Erfahrung des äußeren und inneren Sinnes sind[20]).

Die Tatsache, daß G. sich bereits 1816 auf die Notwendigkeit einer tieferen Erfassung des Bewußtseins beruft, zeigt, daß er die Kenntnis der Bewußtseinsphilosophie aus seiner direkten Beschäftigung mit den deutschen Philosophen, besonders Fichte und Schelling mitbrachte. Freilich zeigt seine Auffassung des Bewußtseins noch nicht die charakteristische Note von später. Stärker betont G. die Bedeutung des Bewußtseins in den Rezensionen der Jahrbücher, ins Zentrum der Philosophie endlich stellt er die Bewußtseinstheorie in seinem literarischen Hochschaffen. Ist nun der Fortschritt in den Jahrbüchern einfachhin aus einem inneren Fortschreiten in der geistigen Entwicklung G.s zu erklären, oder lassen sich auch hier äußere Einflüsse aufzeigen? Sicher können wir einen solchen äußeren Anstoß in der letzten Arbeit der Jahrbücher und für die Periode des positiven literarischen Arbeitens angeben. Unsere Frage geht jetzt um einen äußeren Einfluß für die erste Zeit der Rezensionen in den Jahrbüchern, also für die Zeit von 1819 bis 1824.

Wenn wir uns nach den in Betracht kommenden äußeren Einflüssen umsehen, so müssen wir vor allem an drei Faktoren denken: Schlegel, mit dem G. in naher persönlicher Verbindung stand; wie sehr Schlegel auf G. eingewirkt hat, haben wir bereits im zweiten Kapitel an einigen Punkten gezeigt. Auch an Hegel ist zu denken, da G. als Zeitpunkt, in dem er sich mit dem System Hegels intensiver beschäftigte, das Jahr 1820 angibt[21]). Und endlich ist die Tatsache zu berücksichtigen, daß G. zur Zeit, wo er mit seinen Rezensionen an den Jahrbüchern beginnt, am Ende seiner theologischen Studien steht. Durch diese trat er zu den Professoren der Wiener theologischen Fakultät in engere Beziehungen; G. berichtet in seiner Selbstbiographie ziemlich ausführlich gerade darüber[22]). Hegel hat nun sicher ganz bedeutend durch seine dialektische Methode auf G. gewirkt; allein dieser Einfluß kommt erst in der Periode der eigentlichen literarischen Tätigkeit G.s ganz zum Ausdruck; in den Jahrbüchern ist er noch sehr wenig fühlbar.

---

[18]) JL XXVIII, 116.
[19]) JL XXX, 317.
[20]) JL XXVIII, 142.
[21]) A. Günther, Janusköpfe 344.
[22]) P. Knoodt I, 117ff.

Worin der gedankliche Einfluß bestand, erwähnt G. wenigstens indirekt, indem er auf Hegels Apotheose des Naturlebens hinweist als auf einen Versuch einer restlosen Durchführung des Primates des Begriffes. Da aber die Verbindung von Bewußtsein und Naturleben bei G. erst später eintritt (klar und deutlich erst in der Vorschule), so werden wir wohl sicherer gehen in der Annahme, daß sich da eher ein Einfluß von Schelling her geltend macht und zwar durch die Vermittlung Pabsts, der ja als Mediziner wie viele seiner Zeit[23]) für Schellings naturphilosophische Ansichten begeistert war[24]). Und gerade von der Wiener medizinischen Schule steht fest, daß sie von Schelling manche Impulse empfangen hatte[25]). Wohl aber dürfte die Erkenntnis der Natur als eines Begriffsprozesses in ihrem endgültigen und exklusiven Ausbau von Hegel übernommen worden sein.

Hat nun Schlegel auf Günthers betonte Auffassung des Bewußtseins eingewirkt?

Schlegels Betonung der Psychologie im allgemeinen und des Bewußtseins im besonderen tritt schon in seinen Kölner Vorlesungen zutage. Die Psychologie ist nicht bloß ein abgesonderter Teil der Philosophie, sondern ist Bestandteil aller Teile der Philosophie. Die Philosophie selbst, obzwar sie keinen eigenen Gegenstand hat, weil sie die allgemeine Grundwissenschaft ist, die die Gegenstände aller anderen Wissenschaften umfaßt, hat doch eine ganz besondere Beziehung auf einen Gegenstand: den inneren Menschen — ja die Philosophie ist nur „Selbsterkenntnis", sie fragt nach den ewigen, unveränderlichen Gesetzen des Ich[26]); Bewußtsein ist erst vorhanden, wenn eine Unterscheidung des Ich und des Dinges gegeben ist. So ist das Bewußtsein ein Sich-selbst-Verdoppeln[27]), es vermittelt zwar keine „deutliche Erkenntnis"[28]), aber ist darum doch „unmittelbar" und „unendlich", „schlechthin gewiß" — es ist nicht weiter ableitbar und beweisbar[29]).

Wenn wir aber darauf sehen, wie Schlegel die Theorie des Bewußtseins ausbaut, so stoßen wir auf ganz tiefgreifende Unterschiede, die eine völlig verschiedene Auffassung offenbaren. Bei Schlegel ist die Bewußtseinsauffassung stark idealistisch, bei Günther dagegen ist die Bewußtseinslehre von allem Anfang primär realistisch. So ist schon die erste Unterscheidung Schlegels zwischen niederem und höherem Bewußtsein derjenigen G.s ganz entgegengesetzt. Das niedere Bewußtsein ist bei Schlegel — er nennt es „Empfindung"[30]) — wohl das Erste, von dem auszugehen ist, aber es gibt auf der einen Seite nur einen Zweifel (nämlich an dem Ding) und auf der anderen eine Wahrscheinlichkeit des

[23]) E. Winter, Die geistige Entwicklung 93 ff.; P. Knoodt I, 85.

[24]) P. Knoodt I, 161. — Über diesen Einfluß weiter unten.

[25]) E. Winter, Die geistige Entwicklung 28. 93.

[26]) Fr. Schlegels Philosophische Vorlesungen, hrsg. von C. J. H. Windischmann, Bonn 1836/37, I, 16 f.

[27]) Ebd. II, 4 f. [28]) Ebd. 11.

[29]) Ebd. 15. [30]) Ebd. 15.

Ich[31]). Für die eigentliche Sicherstellung und Erkenntnisgewinnung ist dieses Bewußtsein durchaus „unbefriedigend“[32]). Das zweite, das höhere Bewußtsein, ist das Bewußtsein des Bewußtseins, das sowohl über die Entstehung als auch über die Erkenntnis des Bewußtseins Aufhellung gibt, aber noch nicht die eigentliche Erkenntnis des menschlichen Innern, des „Ganzen des Bewußtseins“[33]) vermittelt; es ist beschränktes, abgeleitetes Bewußtsein, dessen Form „in das Fragmentarische zu setzen“ ist[34]).

Das dritte und höchste Bewußtsein ist das Gewissen, das „Verhältnisgefühl des Endlichen und Unendlichen“[35]). Bei Schlegel ist also wie bei den deutschen Idealisten, aus deren Reihen er kommt (er will ja die Mängel Fichtes vermeiden und dort fortfahren, wo Fichte stecken geblieben)[36]), die eigentliche Wirklichkeit mehr praktisch, ethisch als aber gedanklich, theoretisch. So ist nach ihm die Theorie des Bewußtseins solange unvollständig und unbefriedigend, als sie nicht das „Ideal des Bewußtseins“ zeigt und dem menschlichen, beschränkten Bewußtsein die Mittel zur Erreichung dieses Ideals an die Hand gibt[37]). In den Fragmenten zu diesen Vorlesungen und in der späteren Zeit tritt bei Schlegel mehr das Objektive, das Absolute, Autorität, Offenbarung, Glaube und Kirche in den Vordergrund, wie überhaupt der ganze Schlegel, dem früher die Antinomien der Empfindung und Anschauung nur durch Aufgabe des Seins und Annahme eines Werdens lösbar schienen[38]), im Denken und Charakter etwas Gefestigtes, Ruhiges, Konsolidiertes erhält. Daher dürfte es denn auch kommen, wenn die Beschäftigung mit dem Bewußtsein zurücktritt. Nur äußerst selten beruft er sich auf die Bewußtseinsphilosophie, einen weiteren Ausbau und Umbau seiner früheren Bewußtseinsansicht scheint er nie unternommen zu haben. In den Fragmenten aus dem Jahre 1818 sind ihm die drei Grundfakta des Bewußtseins: der Glaube an Gott, die Freiheit des menschlichen Geistes und die Möglichkeit (das Sein) des Bösen[39]).

Alles das zeigt, daß Günther in seinem Fortschritt in der Auffassung des Bewußtseins wohl kaum stärkere Impulse von Schlegel her empfangen hat.

Es bleibt also noch der dritte Faktor. Bei seinem starken Interesse für die spekulative Theologie ist es verständlich, daß G. in besonderer Weise zum Professor der Dogmatik an der Wiener theologischen Fakultät, Gregor Ziegler O. S. B., in Beziehung trat[40]). Die von Ziegler bei Eröffnung der theologischen Vorlesungen gehaltene lateinische Rede über die Verwerflichkeit des theologischen

[31]) Ebd. 8. [32]) Ebd. 87 f.
[33]) Ebd. 88. [34]) Ebd. 89. [35]) Ebd. 98.
[36]) Ebd. 25 ff. 407 f. 421 ff. — Nicht mit Unrecht wird Schlegel mit Hegel verglichen und von ihm gesagt, er habe in etwa die Hegelsche Begriffsdialektik vorausgenommen (J. E. Erdmann, Grundriß II, 450 f.).
[37]) Schlegel, Vorlesungen II, 101. Vgl. ebd. 88.
[38]) Ebd. 16 f.; 21.
[39]) Ebd. 508 (Fragmente aus dem Jahre 1818).
[40]) Diese Beziehungen blieben bestehen, selbst dann, als Ziegler Bischof geworden war. Vgl. P. Knoodt I, 170 ff.

Rationalismus, die 1820 deutsch herausgegeben wurde[41]), hat G. in den Jahrbüchern in anerkennender Weise rezensiert[42]).

Ziegler hatte als Textbuch für seine Vorlesungen lange Jahre hindurch gemäß den staatlichen Vorschriften E. Klüpfels Institutiones Theologiae Dogmaticae[43]) benützt und endlich selbst die vierte Auflage[44]) besorgt. Ein Vergleich mit der älteren Auflage zeigt (Ziegler weist im Vorwort eigens darauf hin), daß die Prolegomena[45]) von Ziegler vollständig neu gearbeitet sind[46]); es ist nun recht auffällig, daß bereits im ersten Kapitel, das die Überschrift trägt: *Deus, rerum omnium Autor et Rector*, die Erkenntnis Gottes als des Urhebers und des Zieles der Menschen aus dem Selbstbewußtsein abgeleitet wird[47]). So kann auch nach den Darlegungen dieses ersten Gedankens es nicht befremden, wenn auch nur im Selbstbewußtsein das Kriterium für alle Wirklichkeits- und Wahrheitserkenntnis gefunden werden kann[48]). Die Erkenntnis der Begrenztheit

[41]) Gr. T. Ziegler, Akademische Rede über die Verwerflichkeit des theologischen Rationalismus und von der einzig wahren, göttlich-bestimmten Glaubensregel. In die deutsche Sprache übersetzt und mit Anmerkungen versehen von C. K., Freiburg 1820.

[42]) JL XV, 14–21.

[43]) E. Klüpfel O. S. Aug., Institutiones Theologiae Dogmaticae, 2 Bde, Vindobonae, 1. editio 1789, [2]1802, [3]1807, [4]1821 (vgl. H. Hurter, Nomenclator literarius V, 3. Aufl., Innsbruck 1911, 653).

[44]) G. Th. Ziegler O. S. B., Engelberti Klypfel (Klüpfel: so in der Pars II) Institutiones Theologiae Dogmaticae, 2 Bde, ed. 4., Viennae 1821. (Abgeschlossen vom Verfasser bereits 1820, im Druck erschienen 1821.)

[45]) In diesen Prolegomena ist wesentlich das enthalten, was wir als Fundamentaltheologie oder Apologetik bezeichnen: *De Deo et religione* (1—66). — *Christianae religionis historica documenta* (66—95). — *De credendi norma historica disquisitio (Traditio)* (95—135). — *De una et vera docendi regula* (135—394). — *De divina inspiratione* (395—412). — *Theologiae christianae notio et divisio* (413—434); *de origine et propagatione theologiae* (434—488).

[46]) In der Praefatio des genannten Werkes (I, XIII): *Omnem vero aut fere omnem (partem) in prolegomenis recognitor habet.* Eine sehr lobende Rezension gerade dieser Prolegomena ist in den Jahrbüchern der Literatur (XVII, 107—131) erschienen. „In dieser Hinsicht," heißt es hier (S. 111), hat Z. „wirklich eine ganz neue Bahn gebrochen..."

[47]) I, 1. 3. 4. 5f. — *„Qualiacumque vere et realiter cognoscimus huius universi elementa..., per hoc duntaxat ea omnia cognoscimus... quod eorum omnium conscii simus nostrae mentis absoluta provocati actuositate. Neque enim alia datur ratio sufficiens, vere quidpiam realiterque existens cognoscendi, quam sui ipsius conscientia* (Selbstbewußtsein)" — das die beiden ersten Sätze der Prolegomena Zieglers! (A. a. O. I, 1.)

[48]) Es ist nicht ganz unwahrscheinlich, daß Ziegler, obwohl später d. h. nach dessen Verurteilung ein offener Gegner des Hermes, das eben erschienene Werk des Hermes gekannt hat. Ganz hermesisch klingt z. B. folgender Satz: Nur das sei wahr und unbezweifelbar, von dessen Realität oder absoluter Notwendigkeit uns unser Selbstbewußtsein vergewissert; dagegen sei alles, was unserem Selbst-

des Ich und der Außenwelt führt den Menschengeist über sich selbst hinaus und läßt ihn erst ruhen in einem Sein „*ex se, a se — in se persistente*", im „τὸ *Esse*"[49]. Wie das Selbstbewußtsein der Ausgangspunkt der Erkenntnis alles physischen Seins ist, so das Gewissen („*moralis conscientia*")[50] der Ausgangspunkt aller Erkenntnis des Ethischen. Wir könnten von einem „theoretischen" und einem „praktischen" Selbstbewußtsein sprechen, wie denn auch Günther dieselben Bezeichnungen[51] gebraucht. Idealismus, Pantheismus und Materialismus werden von den Tatsachen des Selbstbewußtseins aus widerlegt[52]. Cartesius selbst aber wird nicht genannt; auch nicht sein Prinzip: *Cogito, ergo sum*[53].

Lassen sich auch weitere eindeutige und zwingende Belege, besonders rein historische, für eine tatsächliche Abhängigkeit G.s von Ziegler nicht beibringen, so zeigen die Ausführungen doch, daß die angeführten Momente mehr als eine bloße Mutmaßung begründen. Denn es ist doch gewiß nicht zufällig, daß G. bereits von den ersten Jahrbüchern an die Bedeutung des Selbstbewußtseins urgiert und immer stärker urgiert. Auffällig ist ferner, daß G. in diesem Zeitraum bei aller Betonung des Selbstbewußtseins sich nirgends auf den ersten Gewährsmann des Bewußtseins, Cartesius, beruft, während er später immer wieder gerade auf diesen „Entdecker" des Bewußtseins hinweisen wird. Damit soll aber keineswegs in Abrede gestellt werden, daß G. nicht bereits aus seiner früheren Beschäftigung mit Schelling eine starke Prädisposition für die Betonung des Selbstbewußtseins mitgebracht hat; mehr läßt sich wohl unmittelbar nicht erweisen. In den Arbeiten der Jahrbücher nämlich sehen wir, wie mit dem zunehmenden Abrücken von der unmittelbaren Anschauung die Erkenntnis der Bedeutung des Selbstbewußtseins sich erst allmählich immer mehr steigert und ins Zentrum der G.schen Erkenntnistheorie tritt; eben dieses allmähliche Abrücken auf der einen Seite und Betonen auf der anderen Seite scheint sich am besten durch eine unmittelbare Berührung mit Ziegler zu erklären. Ziegler selbst hat wohl den Gedanken, das Selbstbewußtsein zur Fundamentierung der Theologie zu benützen, aus Hermes geschöpft, nichtsdestoweniger dürfen wir aber anneh-

---

bewußtsein widerspricht, als ganz falsch abzuweisen und endlich, was durch unser Selbstbewußtsein nicht feststeht, habe als Fiktion, Imagination und Illusion zu gelten (a. a. O. I, 1f.). — Charakteristisch ist Zieglers Begründung der objektiven Realität der Gottesidee: aus der Notwendigkeit ihres Gegebenseins *(quae igitur nec ab extra, nec a reflexione, sed ab absoluta humanae mentis actuositate ... procedit, idea profecto necessaria)*, folgert er ihre objektive Realität *(adeoque realis et vera)*. (A. a. O. 12.)

[49]) A. a. O. 3. [50]) A. a. O. 14. 16. [51]) JL XXX, 294f.

[52]) G. Th. Ziegler, E. Klypfel, Institutiones Theologiae dogm. 8ff.

[53]) Nur ein einziges Mal nennt er Cartesius und zwar unter den Verfechtern des ontologischen Gottesbeweises, den auch Ziegler approbiert (a. a. O. 6).

men, daß Ziegler, der als Rektor der Wiener Universität zu den geistigen Größen des damaligen gebildeten Wien gehörte, gewiß selbst aus dem Umgang mit Vertretern der Wiener medizinischen Schule manche Schelling'sche Gedanken und so besonders den Gedanken vom Selbstbewußtsein aufgenommen hat. Weil nun G. den Ausbau seiner philosophischen Weltanschauung von der Theologie her vollzogen hat, so sehr, daß er später die Theologie in Philosophie auflöst, so mochte ihn wohl gerade die Bekanntschaft mit dem Dogmatiker Ziegler zu der Zeit, da dieser eben die Bedeutung des Selbstbewußtseins für die theologische Grundlegung erkannt hatte, die Bedeutung des Selbstbewußtseins wieder neu finden lassen. Die letzte Quelle wäre somit auf alle Fälle Schelling, aber der Wege, um zur Quelle zu gelangen, können viele sein.

B. Günther und J. H. Papst.

Unmittelbare Bekanntschaft mit Cartesius machte G. durch den Dr. med. J. H. Pabst, den er 1824 kennen lernte[54]). G. berichtet darüber in seiner Selbstbiographie[55]), Pabst sei Anhänger des Schellingschen Systems gewesen, zugleich aber ein glühender Verehrer des Cartesius, dessen *Opera omnia* er zufällig anläßlich der Versteigerung einer Klosterbibliothek erworben hatte. Pabst verdankte es dem Einflusse G.s, daß er vom idealistischen Pantheismus theoretisch und praktisch zurückfand zur katholischen Wahrheit[56]), und stellte von da ab alle seine geistigen Kräfte in den Dienst der Güntherschen Philosophie. G. seinerseits aber kann es gar nicht genug betonen, daß ihm Pabst gerade durch seine ausgezeichneten Cartesiuskenntnisse sehr viel genützt habe. Tatsächlich ist dieser Einfluß von Pabst her gleich in der ersten Arbeit, die nach der Bekanntschaft mit Pabst erschien, deutlich sichtbar. Es ist die Rezension über Bouterwecks Religionsphilosophie[57]), in der gleich am Anfang als Standpunkt, um eine philosophische Übersicht über die verschiedenen Religionen zu gewinnen, die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Unbedingtem und Bedingtem, „folglich zwischen den drei Grundfaktoren des höheren empirischen[58]) Bewußtseins:

[54]) P. Knoodt, A. Günther I, 160 Anm.

[55]) A. a. A. 159ff.

[56]) Brief Pabsts an G. vom 13. Juni (ohne Jahresangabe, wahrscheinlich aber aus der ersten Zeit der Freundschaft): a. a. O. 177.

[57]) JL XXX, 277—336.

[58]) Später unterscheidet G. zwischen empirischem („Ich bin tätig") und reinem Bewußtsein („Ich bin"). — Das empirische ist entweder ein niederes (Bewußtsein) oder ein höheres (Selbstbewußtsein). Hier ist wohl gemeint das empirische, insofern es in seiner Tatsächlichkeit einfach als Objekt hingenommen wird, noch nicht aber in seiner „Deutungsfunktion".

Gott, Geist, Natur" angegeben wird[59]). Diese Bestimmung, die die Aufgabe der Philosophie ausmacht, kann und muß der Geist nur vornehmen aus dem „Grund- und Wurzelverhältnis"[60]), das er in sich vorfindet. Die Idee des Absoluten, die im niederen Bewußtsein nicht vorzukommen braucht, fällt im höheren Bewußtsein entweder mit dem „Objekt als Wurzel des Subjektes, oder umgekehrt mit dem Subjekte als Wurzel alles Objektiven" zusammen[61]). Damit weist G. auf die Kontingenzerkenntnis hin, die nicht Sache des Verstandes ist, sondern der Vernunft, die ihm nichts anderes ist als die Selbstverständigung und das „Selbstverständnis" des Geistes[62]).

Im Folgenden sollen die Hauptgedanken der letzten Rezension G.s in den Jahrbüchern vorgelegt werden, weil sie einerseits ein klares Bild vom inneren Fortschreiten G.s in der Erfassung der Bedeutung des Bewußtseins entwerfen, andererseits aber zugleich auch eine Zusammenfassung der besonders im zweiten Kapitel vorgelegten Gedanken über die Wirklichkeitserkenntnis mit den nötigen Ergänzungen und Korrekturen darstellen und endlich auch die Beziehung von Bewußtsein und Vernunft hervortreten lassen. Dadurch erfährt auch die Beziehung zwischen Bewußtsein und Erkenntnis des Grundes eine neue Beleuchtung. Genaueres aber bringen wir aus systematischen Gründen erst im vierten Kapitel. Das Bedeutungsvollste in dieser Rezension ist wohl die klare Entwicklung von Ich-, Natur- und Gotteserkenntnis[63]). Der irgendwie „unmittelbare Sinn für Gott", als den G. bis jetzt die Vernunft mit einer gewissen Unermüdlichkeit bezeichnet hat, tritt ganz auffallend zurück — d. h. der Ausdruck wird überhaupt nicht mehr gebraucht. Nur an einer Stelle spricht G. von einer „unmittelbaren" „Beziehung"[64]) auf das Absolute, die wir im folgenden Kapitel genauer zu untersuchen haben. Stark rückt dafür ins Zentrum der Untersuchung das Selbstbewußtsein, indem G. sowohl von der erkenntnispsychologischen als auch von der erkenntnistheoretischen Seite her die metaphysische Tragfähigkeit des Selbstbewußtseins prüft. Das zweite, was wir gleich hier hervorheben wollen, ist G.s erster systematischer Versuch, aus dem Selbstbewußtsein als Abbild des göttlichen Selbstbewußtseins auf den trinitarischen Selbstbewußtseinsprozeß zu schließen[65]) (eine Auswirkung der Zusammenarbeit mit Pabst, der ja von Schelling und Cartesius kommt).

[59]) JL XXX, 281f. 314.
[60]) A. a. O. 282. [61]) A. a. O. 283.
[62]) A. a. O. 305. 292. Ja Günther bezeichnet das Selbstbewußtsein einfachhin als die „Selbsterkenntnis der Vernunft" (a. a. O. 314).
[63]) JL XXX, 290—295. [64]) JL XXX, 294.
[65]) JL XXX, 320. 328.

G. wendet sich in der vorliegenden Rezension gegen Bouterwecks (von Jacobi übernommene) unmittelbare Gotteserkenntnis (Gottschau) und zwar zunächst gegen dessen Behauptung, die Erkenntnis des Unwirklichen sei eine unmittelbare. Demgegenüber stellt G. die These auf: Weder das Ich noch das Nicht-Ich (Natur und Gott) werden unmittelbar erkannt.

Erstens: die Icherkenntnis. Zuerst muß der Geist in sich selbst ein Unmittelbares gefunden haben und dieses Erste und Unmittelbare ist die Erscheinung in der Wahrnehmung. Durch die Erscheinung gelangt der Geist zum Grunde der Erscheinung, zum Ich, das somit in bezug auf die Erkenntnis das Vermittelte ist, während es in der Seinsordnung das Unmittelbare, das heißt dasjenige ist, was sich durch die Erscheinung erst kundgibt[66]).

Zweitens: die Nicht-Icherkenntnis. Die Erkenntnis der Natur. Von der Erscheinung wird auch hier auf das Sein geschlossen, von der Offenbarung auf das Sich-Offenbarende. Unmittelbar ist auch hier nur die Anschauung (Wahrnehmung der Erscheinung)[67]), mittelbar die Erkenntnis des Seins als des Grundes der Erscheinung. Wir haben also keine Anschauung des Grundes, wohl aber ein Wissen (mittelbares Erkennen) des Grundes durch das von ihm Bedingte. Dieses mittelbare Erkennen wird aber deshalb nicht gewonnen mittels „Verstandesoperation" durch Verbindung des Gemeinschaftlichen der Erscheinungen, sondern der Grund wird „ideell gesetzt d. h. postuliert[68]) — ist also Vernunftfunktion" — ein Akt des Bewußtseins, das über die „Vernunft des Subjektes"[69]) hinausgeht, in entgegengesetzter Richtung, und trotzdem apodiktisch gewiß; weil gegeben in und mit dem Akt der Selbsterkenntnis oder, wie G. sich ausdrückt: weil sonst der Bewußtseinsakt, in dem die Vernunft sich selbst erkennt und anerkennt, nicht apodiktisch gewiß wäre, was gegen die Natur des Bewußtseins verstößt. So hängt denn aller Gewißheitsgrad in der Erkenntnis dessen, was nicht die Vernunft selbst ist, und nicht zu ihr gehört, des Nicht-Ich, ab von der Gewißheit, mit der die Vernunft sich selbst und das Ihrige erkennt. Indem nun die Vernunft die mittelbaren Erscheinungen wahrnimmt, die sie nicht als Offenbarungen ihres Wesens ansehen kann, ohne sich selbst aufzugeben[70]), ist sie genötigt, jene Erscheinungen als Offenbarungen eines anderen Wesens anzunehmen und aus der Qualität dieser Erscheinungen die Qualität des Wesens selbst, das sich in jener Form offenbart, zu erkennen[71]).

---

[66]) In diesem Sinne sind G.s Worte zu verstehen, wenn er a. a. O. 290 sagt: ‚Der Geist also erkennt sich als ein Unmittelbares erst durch die unmittelbare Anschauung seiner als eines Vermittelten, durch jenes Unmittelbare."

[67]) Und wie G. hinzufügt: „der Erscheinung des Vermittelten durch den Grund, und den Grund zur Erscheinung des Vermittelnden" — das Sein als Grund ist das Unmittelbare der Erscheinung (a. a. O.).

[68]) JL XXX, 290. Diese Ausdrucksweise ist ein Beweis, daß G. sein „metalogisches Schlußverfahren" noch nicht gefunden hat. Vgl. IV. Kap.

[69]) D. h. über den Vernunftakt, durch den das Ich als Grund seiner Erscheinungen erfaßt wird (a. a. O. 292).

[70]) Das Ich kann nie ein Nicht-Ich werden (a. a. O. 330).

[71]) Wegen der Transzendenz sagt G. von diesem Vernunftakt in der Erfassung eines Nicht-Ich, er sei ein „übervernünftiger" und doch zugleich ein „vernünftiger", weil die Bedingung dieser Erkenntnis die Erkenntnis des Ich ist (Imma-

Die Gotteserkenntnis. Auch das Urwirkliche tritt im Bewußtsein auf als ein Nicht-Ich. Es gilt also das Gesagte. Nur wenn der Geist sich selbst als Noumenon, als relativen Urgrund in bezug auf seine Wirksamkeit, als bedingt jedoch in bezug auf seine Existenz aufgefaßt hat, tritt neben und durch diesen Gedanken die Vorstellung des Unbedingten, des absoluten Urgrundes in ihm auf[73]). Auch hier ist die Vorstellung kein Unmittelbares, sondern vermittelt durch die Selbsterfahrung. Freilich ist gerade hier besonders zu betonen, daß das Unbedingte ontisch kein Vermitteltes, sondern eben das Allererste, das Unmittelbarste ist.

So stellt also G. die Fundamentalthese fest: daß der Geist auf keinem anderen Wege von fremdem Sein eine Gewißheit in sich erzeugt, als auf welchem er sein „Selbst nach Wesen und Form" erkennt. Das empirische Bewußtsein ist die unmittelbare Anschauung seiner Erscheinungen, mit denen das Ich als Erscheinendes unzertrennlich verbunden ist. Vom empirischen Bewußtsein aus gelangt der Geist ins „reine Bewußtsein" und nur durch dieses erhält er die mittelbare Vorstellung von sich als einem, das nur in den Erscheinungen sich offenbart; so ist das Bewußtsein (als empirisches) Anschauung der Erscheinungen, als reines ein Wissen um das Sein (eigenes und fremdes). Neben der Annahme des empirischen und höheren Bewußtseins, die die theoretische Vernunft ausmachen, finden wir bei G. noch die eines „praktischen Bewußtseins"[73]) — das zur „ethischen Seite" im Menschen[74]) gehört; dieses aber kann, da es nur die „lebendige Stimme Gottes im dynamischen Verkehre mit der Geisterwelt"[75]) ist, aus einer „unmittelbaren Einwirkung des Urwirklichen" begriffen werden. Eine ähnliche „unmittelbare Einwirkung" scheint G. auch im Gnadeneinfluß, wenigstens in der Rezension Bouterwecks, zu sehen, worüber er sich aber nicht klarer ausspricht[76]).

---

nenz). So wird die transzendentale Synthesis des Bewußtseins von selbst transzendent (a. a. O. 292).

[73]) A. a. O. 290f. Ganz ähnlich a. a. O. 330. 335f. — Knoodt (A. Günther I, 202 Anm.) bemerkt gelegentlich des Referates über eine frühere Rezension G.s (Supernaturalismus und Rationalismus: JL IX, 163—197; X, 1—73), in der G. die unmittelbare Einwirkung Gottes mit der Einwirkung der Natur auf das Ich vergleicht: „In seinen späteren Schriften weist Günther nach, daß der Geist ‚das Zeugnis von Gott ursprünglich in sich trägt', in seinem Wissen nämlich um seine Geschöpflichkeit, das vom Wissen um sich (vom Ichgedanken) unzertrennlich ist." — Daß G. sich auch in dieser uns vorliegenden Rezension noch nicht ganz klar über die genauere Bildung der Idee des absoluten Nicht-Ich ausspricht, zeigt seine eigenartige Stellungnahme zum „ontologischen" Gottesbeweis, auf die wir im IV. Kapitel zu sprechen kommen.

[73]) JL XXX, 294f. „Der neue kategorische Imperativ", „das alte Gewissen im Menschen".

[74]) A. a. O. 293. [75]) A. a. O. 295. [76]) A. a. O. 294.

Das Zweite, das den Fortschritt G.s in der Charakterisierung des Bewußtseins kennzeichnet, ist die Beziehung vom Selbstbewußtsein des Geistes zum göttlichen, trinitarischen Bewußtsein[77]).

Obwohl G. immer wieder die Übertragung der „moralischen" Prädikate wie Vernunft, Geist, Freiheit, Notwendigkeit u. a. auf Gott ablehnt, — sie können höchstens in rein negativem Sinne verwendet werden[78]) — hat er doch das Bewußtsein von Gott nie ausgeschlossen, freilich es auch nicht eigens hervorgehoben; erst die letzte Rezension handelt ausdrücklich vom Selbstbewußtsein Gottes[79]); der Schöpfungsakt ist nichts anderes als eine Manifestation der Selbstaffirmation Gottes[80]), im Gewissen vernimmt der Geist die Forderung des selbstbewußten Unbedingten d. h. die Manifestation seines Willens[81]). Wäre die Formgemeinschaft von Gott und Geist mehr beachtet worden, so hätte man die Idee des dreieinigen Gottes nicht der positiven Theologie überlassen, sondern auch die Philosophie hätte es sich zur Aufgabe setzen müssen: den „positiv gegebenen Begriff in der Idee zu rekonstruiren"[82]).

Das selbstbewußte Absolute muß dreifach in der Form, einfach im Wesen sein. Die transzendentale Synthese des kreatürlichen Bewußtseins fordert nämlich in Gott als dem Urbilde auch eine solche, aber nicht bloß eine formale, sondern eine reale, weil das Absolute als ein durch sich Seiendes im Akt des Selbstbewußtseins sich selbst nicht formal objektivieren kann ohne sein Sein selbst real zu setzen (sein Wesen zu objektivieren), d. h. sich selbst als Objekt dem Subjekt gegenüberzustellen. Das bedingte Wesen macht im Selbstbewußtsein nur die Form seines Wesens zum Objekt der inneren Anschauung; denn was nicht durch sich gesetzt ist, kann so wenig durch sich ein Wissen haben von diesem Gesetztsein, als es in diesem Wissen sich selbst dem Wesen nach sich selber entgegensetzen kann[83]). Was aber von dem einen Moment des göttlichen Selbstbewußtseins gilt, das gilt auch vom zweiten. In jedem einzelnen derselben kommt dasselbe Wesen objektiviert vor, darum nur ein Wesen oder eine Substanz, aber in drei Momenten des einen göttlichen Selbstbewußtseins; in jedem dieser drei Momente aber muß das Göttliche nach Wesen und Form total existieren. Dieser ewigen Dreieinheit der Form steht im Universum gegenüber[84])

---

[77]) JL XXX, 320. 328.

[78]) Z. B. JL XXX, 317. 321 ff.; XVIII, 166 ff.; XXII, 163 f.; XXVIII, 108 ff.

[79]) JL XXX, 317 ff. 320. [80]) JL XXVIII, 107 f. [81]) JL XXX, 318.

[82]) JL XXX, 320. Ja, G. behauptet geradezu, es müsse „die Philosophie entweder von einem selbstbewußten Absoluten schweigen", oder aber „sich auch zugleich auf die Bestimmung der Urform desselben, als einer dreieinigen, einlassen" (a. a. O.).

[83]) Dieser Gedanke, der das Prinzip vom hinreichenden Grunde in seiner ganzen Weite auf den Selbstbewußtwerdungsprozeß anwendet — freilich damit eine Metabasis von der Seinsordnung in die Erkenntnisordnung begehend —, und den G. immer zum Ausgangspunkt seiner spekulativen Deduktionen macht, zeigt so recht deutlich, wie sehr G. bereits um diese Zeit von den drei Momenten, die gerade die Idee konstituieren: Wirklichkeit, Selbstbewußtsein, Grund, beherrscht ist.

[84]) Der Kontrapositionsgedanke in seinen Anfängen! Der letzte Gedanke ohne innere und systematische Verbindung mit dem Selbstbewußtsein findet sich be-

die Triplizität der Substanz: Geist, Natur und Mensch als Synthese von beiden. Der Einheit des ewigen Wesens entspricht in aller und jeder Kreatur das Leben: das dynamische[85]) Leben, das gleich ist der Liebe.

C. Zusammenfassung.

Die Untersuchungen des zweiten Kapitels haben die Grundthese der nachkritischen romantischen Philosophie aufgezeigt: der menschliche Geist kann eine Wirklichkeit ergreifen — Vernunft und Idee sind ihm dafür gegeben. Freilich mußte sich sofort die Frage nach dem Wie erheben; vertrat man die unmittelbare Anschauung wie Jacobi und auch Fichte und Schelling, so war ein weiteres Forschen und Suchen nicht vonnöten, die Aufbauarbeit konnte sofort einsetzen. Wollte und konnte man aber nicht der Unmittelbarkeit des Erkennens das Wort reden, wie Hermes und Günther, dann war die Wirklichkeitsergreifung durch Vernunft und Idee in der Wiefrage in ein neues, viel schwierigeres Stadium eingetreten. Fichte und Schelling stützen ihre unmittelbare Anschauung, indem sie vom Selbstbewußtsein und seinen Bedingungen ausgingen. Erst recht konnte die Wirklichkeitsfunktion[86]) von Vernunft—Idee nur im Zusammenhang mit dem Selbstbewußtsein erklärt werden, wenn man die unmittelbare Anschauung ablehnte. Denn hier lag die Wirklichkeit in der Tat in „greifbarster" Nähe. Darum das große Interesse der Zeit an der psychologischen Analyse des Selbstbewußtseins und das Bestreben einer genaueren Erforschung des Zusammenhanges von Erkenntnis und Bewußtseinsvorgängen. Günther kommt wiederholt auf die Ergebnisse der modernen Psychologie zu sprechen. Steht in den ersten Arbeiten mehr die Frage der Analyse im Vordergrund, so tritt gegen Ende seiner Rezensionstätigkeit das Interesse um das Verhältnis von Bewußtsein und Erkenntnis sehr stark hervor.

Am auffälligsten ist da gewiß die Gleichsetzung von Vernunft und Bewußtsein, die soweit geht, daß er auch das Gewissen als praktisches Bewußtsein (d. i. praktische Vernunft) bezeichnet. In der ersten Periode, wo die Gleichsetzung noch nicht hervortritt, unterscheidet G. sehr stark zwischen der formalen Seite

reits in früheren Rezensionen: z. B. JL IX, 177; XX, 82; XXII, 165; am ausführlichsten JL XXVIII, 103f. 107ff. Nur an einer Stelle (JL XVIII, 169) erwähnt G. die im Bewußtsein grundgelegte Gottebenbildlichkeit gegenüber der Augustinischen Charakterisierung, freilich nur nach Zimmer (Schellingianer) referierend.

[85]) Dynamisch: weil sich in Gegensätzen vollziehend (Anziehung—Abstoßung, Liebe—Haß).

[86]) Wenn von Wirklichkeit die Rede ist, so ist mit Beziehung auf Günther wenigstens das vor Augen zu halten, was in der Zusammenfassung des zweiten Kapitels (oben S. 51—54) darüber ausgeführt worden ist.

des Bewußtseins und der realen und erklärt den Übergang aus dem ersten in das andere für durchaus unstatthaft. Später ist ihm die Vernunft in ihrer Grunderfassung die Brücke vom formalen Bewußtsein ins reale Sein und schließlich erscheint überhaupt eine Gleichsetzung von Vernunft und Selbstbewußtsein. Mit dieser Gleichsetzung erst ist die Schwierigkeit gelöst, die sich ihm in der ersten Zeit aufdrängte[87]), daß auch das Bewußtsein ebenso wie der Verstand nur Erscheinungen erfaßt, freilich nicht äußere, sondern innere, also eigentlich nichts vor dem Verstand voraus hat. Im Bewußtwerden der inneren Erscheinungen tritt eben die Vernunftfunktion in Tätigkeit und so kann aus und in den inneren Erscheinungen erstlich der Grund dieser Erscheinungen ergriffen werden. Wir sehen gleich hier, wie G. die erkenntnispsychologische Frage mit der rein erkenntnistheoretischen eng verbindet und die eigentliche, letzte Lösung nur in dieser Verknüpfung findet. So ist auch die Frage unberechtigt, ob sich denn die Auffassung der inneren Erscheinungen durch das Bewußtsein, wenn wir von der Grundfunktion, die sich in und mit dieser vollzieht, absehen, von der Verstandeserkenntnis unterscheidet. Man könnte höchstens sagen, daß die inneren Erscheinungen, insoferne sie innere sind und als solche eben bewußt sein müssen, wegen ihrer Unmittelbarkeit und Bewußtheit die Vernunft dazu nötigen, den Grund zu „setzen", während die äußeren Erscheinungen als solche den Verstand lediglich zu der ihm eigenen Vereinfachungs- und Verallgemeinerungsfunktion veranlassen. Diese nötigende Unmittelbarkeit und Bewußtheit der inneren Erscheinungen wird später für G., wenn er sich mehr von Hermes — auf diesen geht der letzte Gedanke zurück — losgemacht haben wird, zu einem Sich-aufschließen des Grundes in den inneren Erscheinungen und so zu einer „ideellen" d. i. „ontologischen" (einer im Seinsgebiete sich bewegenden) Einsicht[88]).

Die Unterscheidung von empirischem und höherem Bewußtsein ist schon frühzeitig vorhanden, aber nicht sogleich ist auch die endgültige Ausmittlung des Verhältnisses beider zu Verstand und Vernunft (besonders wenn sie in ihrer Unterschiedlichkeit betrachtet werden) gegeben. In dem Maße, als die Vernunft an Selbsttätigkeit gewinnt und auch spontane Kraft wird, kann sie als das eigentliche höhere Bewußtsein, die Quelle alles eigentlichen Erkennens, herausgestellt und von ihr das empirische oder niedere un-

[87]) Das ist der eigentliche Grund, warum G. nicht vom Anfang an die Bedeutung des Selbstbewußtseins erfaßt hat, sondern erst allmählich zu immer größerer Klarheit gelangt ist.

[88]) P. Knoodt, Anton Günther Anti-Savarese, Wien 1883, 118 Anm.

terschieden werden. So ist es begreiflich, daß das niedere Bewußtsein schließlich als ein Bewußtsein der Begriffe erklärt wird, das höhere aber als das der Ideen. Das niedere Bewußtsein wird bald mehr und mehr eingeschränkt auf das Erkennen der inneren Erscheinungen, insofern sie Tatsächlichkeiten sind („Erfahrungen des inneren Sinnes"). Es ist im strengen Sinn nur ein Wissen der inneren Vorgänge, während dem höheren Bewußtsein eigentümlich ist, um diese zu wissen, insoferne sie Erscheinungen des Ich (meine Erscheinungen) sind. Auf diese Weise sind Verstand und niederes Bewußtsein auf die gleiche Stufe gestellt und so ist begreiflich, wie G. später in der extremen Ausbildung des Dualismus (Natur und Geist) unter dem Einflusse der Hegelschen Begriffsphilosophie der Natur das bloße Bewußtsein vindizieren und zugleich in ihren Zeugungen Begriffsbildungen sehen konnte. Wir sehen hier im Zusammenhang mit der Ausbildung der Theorie des Bewußtseins das letzte Stadium der Ausbildung des Verhältnisses von Begriff—Idee, die aber außerhalb der Rezensionen liegt und erst in der Charakterisierung des eigentlichen und letzten Systemausbaues nähere Berücksichtigung finden kann.

Die enge Verknüpfung von erkenntnispsychologischer und erkenntnistheoretischer Frage macht es auch verständlich, daß G. in den Abschnitten, wo er vom Selbstbewußtsein handelt, immer auch und meistens sogar in erster Linie die Gotteserkenntnis bespricht. In der Zusammenfassung des zweiten Kapitels wurde bereits auf die eigentümliche Auffassung G.s von der „Notwendigkeit" hingewiesen, sie wird im folgenden Kapitel ausführlicher behandelt werden. Die Wirklichkeit, auch die, die das Bewußtsein bietet, wäre nicht hinreichend gesichert, würde sie nicht in und aus dem Zusammenhang mit der Wirklichkeit, der Urwirklichkeit erkannt und begriffen. Bei den rationalistisch orientierten Autoren vor Kant (Descartes, Geulincx, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Lambert, Mendelssohn u. a.) ist die Annahme eines *suppositum intellegens*, in dem „Gedenkbarkeit" auch Wirklichkeit besagt[89]), notwendig, um die in sich beschlossene und abgeschlossene Welt des Rationalen, die als solche ein Abbild des göttlichen Denkens darstellt, metaphysisch

[89]) Darum bildet z. B. nach Mendelssohn das Problem der Existenz die strenge Scheidewand zwischen Mathematik und Metaphysik. Mathematik sei die Wissenschaft des Möglichen, Metaphysik dagegen die Wissenschaft der Wirklichkeit; ähnlich Lambert. (Vgl. E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem II, 545f.) Darin liegt auch der eigentliche Grund der starken Betonung und der Bedeutung des ontologischen Gottesbeweises bei allen im Wesen rationalistisch gerichteten Autoren, wie sich deutlich zeigt in der ganzen Entwicklung der Philosophie von Descartes bis unmittelbar vor Kant (vgl. dazu a. a. O. 689). Vgl. oben S. 51ff.

zu fundieren; G. braucht, soll die im Selbstbewußtsein gegebene „Grund"erkenntnis nicht zur reinen Tatsachenerkenntnis, freilich im höheren Sinne als die des Sinnes und Verstandes, werden, ein *suppositum conscium*, das einerseits der Urgrund alles geschaffenen Grundes ist, andererseits aber zugleich Ungrund ist, in dem die „Grund"erfassung unmittelbar und ohne Vermittlung der Erscheinungen, also in absoluter Selbstidentität, in absoluter Identität auch von Sein und Erkenntnis sich vollziehen muß. So erst ist die allerletzte Begründung gegeben und damit die Grundfeste der Metaphysik — Metaphysik als Philosophie aus den letzten Gründen — gelegt. Aus dieser Erwägung heraus ist leicht zu verstehen, wie G. allmählich dazu kommt, daß er die wissenschaftliche Erkennbarkeit, Begreiflichkeit und Beweisbarkeit der Schöpfung nur im göttlichen Selbstbewußtsein und den geschöpflichen Dualismus nur im trinitarischen Bewußtseinsprozeß finden zu können glaubt.

IV. Idee und Grund

Das zweite Kapitel hat eine bereits von anderen konstatierte und klar hervorgehobene Tatsache eingehender und tiefer begründet und bis zu den letzten Wurzeln zurückverfolgt. Im dritten würde zunächst eine Ergänzung geboten, indem auf eine offenbare Abhängigkeit von Ziegler in der Lehre vom Bewußtsein hingewiesen werden konnte; Günthers Beziehungen zu Cartesius waren vielleicht dasjenige, was schon zu seiner Zeit als das Spezifikum der Stellung G.s innerhalb der kirchlichen Wissenschaft galt. Darum war hier nichts wesentlich Neues zu suchen. Das vierte Kapitel endlich soll eine ganz neue Seite aufdecken, Günthers Abhängigkeit von Hermes. Jedem, der sich auch nur erstmals mit Hermes und Günther beschäftigt und einen Vergleich zwischen beiden anstellt, der gerade durch die Lektüre von Kleutgen nahegelegt wird, muß sich die Tatsache aufdrängen, daß die eigentümliche Zusammengehörigkeit von Vernunft-Idee-Grund bei beiden zu finden ist. Durch diese Tatsache allein wird die Vermutung nahegelegt, daß es sich um eine Abhängigkeit handeln dürfte. Von zwei Seiten her läßt sich die Frage in Angriff nehmen. Zunächst von der historischen. Es wurde freilich auf die mit 1830 beginnenden Beziehungen zwischen Hermesianismus und Günther aufmerksam gemacht[1]), die nach der ersten persönlichen Fühlungnahme recht enge wurden, mochten auch die Systeme dieser beiden Denker grundverschieden sowohl in ihrer endgültigen Grundlegung als auch in ihrem vollendeten Ausbau sein und bleiben. Diese historisch nachweisbaren

[1]) E. Winter, Die geistige Entwicklung 107ff. 144ff.

Beziehungen sind freilich reichlich spät und dabei bleibt immerhin bestehen, daß diese Beziehungen in den Hauptschriften G.s selbst keinen eigentlichen Niederschlag zurückgelassen haben. In kaum einer der Schriften G.s wird Hermes zitiert. Das einzige literarische Dokument besteht in einer Rezension, die G. unter dem Pseudonym „Peregrinus N." in der Hermesischen Zeitschrift 1833 schrieb[2]). Um so auffälliger ist es, daß G. sich gerade in den ersten größeren literarischen Arbeiten seiner Rezensententätigkeit in den Jahrbüchern der Literatur und zwar in zwei Rezensionen des Jahres 1822 und 1823 in anerkennender Weise auf Hermes beruft[3]). Als der wertvoll-

[2]) Zeitschr. f. Phil. u. kath. Theologie, 1833, 5. H., 97—121; 6. H., 111—130; 7. H., 123—146; 8. H., 87—148. Die Rezension beschäftigt sich mit dem Werk von E. Reinhold, Theorie des menschlichen Erkenntnisvermögens und Metaphysik I: Theorie des menschlichen Erkenntnisvermögens, Gotha 1832.

[3]) JL XVIII, 162 Anm. und XXII, 156. Die Texte seien, weil sie für uns von großer Bedeutung und nicht so leicht jedermann zur Hand sind, mitgeteilt: G. stellt die Frage: „Was treibt die Vernunft zur Annahme eines Absoluten als realen Urgrundes alles Seins?" Die Antwort lautet: „Die Notwendigkeit, die Möglichkeit des Seins überhaupt zu begreifen, die aber nicht wieder durch eine andere Möglichkeit, sondern durch ein Reales (Wirkliches) vor aller Reflexion begriffen werden kann". (JL XVIII, 162). Dazu bemerkt nun G. eigens: „Diese Antwort aber nimmt Rec. nicht aus dem angeführten Lehrbuche (gemeint ist Bouterwecks Lehrbuch der philosophischen Wissenschaften), sondern aus der Einleitung in die christkatholische Theologie von D. und Pr. Hermes (von G. selbst gesperrt), der, glücklicher wie alle vor ihm, in dem Charakter der Vernunft den festen Punkt aufgefunden hat: aus dem formalen Bewußtsein heraus, eine Brücke zu schlagen, auf den Boden des realen Urseins" (ebd. Anm. 1). — Der zweite Text: „So hat z. B. Georg Hermes (von G. gesperrt) in seiner Einleitung in die katholische Theologie 1819, in dem Beweise der Innen- und Außenwelt, die Substantialität des Ichs nur dadurch bewiesen, daß er den zureichenden Grund der Veränderungen des Ichs (des Beharrlichen im Wechsel der innern Erscheinungen) weder in ein Objekt über, noch in ein Objekt unter dem Ich verlegen kann, ohne in Widerspruch mit sich selbst zu geraten. Denn im ersten Falle wird die freie Persönlichkeit zum Opfer gebracht; im zweiten aber die unbestreitbare Tatsache des Bewußtseins: die Mitwirkung nämlich des Subjektes bei aller Einwirkung der Objekte, auf daß jener Wechsel ein solcher, und kein anderer sei" (JL XXII, 156).

Vielleicht ist es eine Bekräftigung unserer These, wenn wir auch noch die ersten Worte des folgenden Absatzes hier anfügen, weil sie den Gegensatz gegenüber aller Konstruktionsphilosophie zum Ausdruck bringen. G. sagt: „Allein da nur jener Philosophie einfallen kann, solche Opfer zu bringen, die sich berufen fühlt, statt Tatsachen des Bewußtseins zu deuten, dieselben zu konstruiren, und der Menschheit für die alten gesunden aber ausgestochenen Augen neue einzusetzen; so hält die entgegengesetzte Ansicht die objektive Realität des Begriffes der Substantialität eben so fest, wie sie es mit dem Begriff der Accidentalität tut..." (ebd.).

ste historische Beleg der Abhängigkeit G.s von Hermes muß der Brief, den G. 1832 an Baltzer schrieb, gelten[4]). Wenn freilich Pabst eine Abhängigkeit des Güntherschen Systems von Hermes rundweg abzulehnen scheint, auch in bezug auf den Ursprung, so ist zu bemerken, daß damit Papst der persönlichen Aussage G.s widerspricht, daß er mehr seine eigene Geistesgenese vor Augen hat, was klar daraus hervorgeht, daß er eine Gemeinsamkeit gerade in der psychologischen Grundlegung zurückweist[5]).

[4]) Brief Günthers an Baltzer aus dem Jahre 1832 (P. Knoodt, Anton Günther I, 294). Die betreffende Stelle sei hier mitgeteilt: „Sie sprechen in Ihrem Briefe von der Hoffnung, daß wir mit dem hermesischen Systeme einmal einverstanden sein würden. Einverstanden bin ich schon vor 10 Jahren gewesen (1821 studierte ich die ‚Einleitung'), und der katholische Denker hat mir damals eine Verehrung eingeflößt, wie sie mir keiner auf katholischem Boden zuvor, weder Sailer noch Zimmer, abgewonnen hat. Wer könnte aber auch damit nicht einverstanden sein, wenn jemand den neueuropäischen Weg seit Cartesius im Gegensatze zu dem der alten Scholastik abermal und mit mehr Glück betritt, als dem zweiten Cartesius, Kant, gelungen ist? Bei allem Einverständnisse aber kann mir doch nie in den Sinn kommen, den Hermes keinen Kantianer zu nennen. Wer ein und dasselbe Fundament mit Kant teilt, ist ein Kantianer, wenn er auch auf dasselbe ein Stockwerk mehr aufsetzt als der Meister. Hinaufgebaut ist bald etwas, aber ob das Fundament es für immer zu tragen imstande ist, das ist eine andere Frage. Wer mit Kategorien in einer Kritik der reinen Vernunft anfängt, der kommt über die Kategorie nicht hinaus, wenn er auch übrigens das Verhältnis zwischen Verstand und Vernunft richtiger angesetzt haben sollte als sein Meister. Um aber über Kategorien und Formen hinauszukommen auf ein lebendiges Sein, wird man sich wohl füglich um die Genesis aller sogenannten Formen bekümmern müssen, und zwar in der Theorie des Selbstbewußtseins, die aller sog. Kritik der reinen Vernunft oder des unreinen Verstandes vorausgehen muß, um überhaupt sowohl der Vernunft als dem Verstande im Geistesleben den gehörigen Platz anzuweisen."

[5]) Brief Pabsts an Baltzer vom 2. September 1833 und 8. August 1831 (P. Knoodt I, 293f.). Die Stelle lautet: „Wo haben Sie jemals unser Wissen als intellectuelle Anschauung charakterisiert, wo haben Sie es nicht als das gerade Gegenteil gezeichnet gefunden?" und im Brief von 1831: „Als eine recht sonderbare Paradoxie müssen wir es ansehen, wenn Sie das hermesische System als die Wurzel, mithin als die eigentliche sichere und sichernde Grundlage unserer Speculation betrachten... Wozu sich um eine Basis für das Denken des Geistes umschauen, so lange ...alles Denken mit dem Selbstbewußtsein des Geistes beginnt und dieses selbst ist? Das hermesische System geht nicht vom Selbstbewußtsein aus und hat keine gründliche und durchgreifende Erkenntnis von der Subjectivität, also auch nicht vom Wissen..." — Am 16. Mai 1832 schreibt Pabst: „Das Selbstbewußtsein ist und hat in ihm selbst die volle Bürgschaft für die Wirklichkeit des Seins, weil es ja nichts anders ist, als die Selbstoffenbarung des Seins selbst als eines Wirklichen, die Signatur der Wirklichkeit in der Selbstheit wie der Selbstheit in der Wirklichkeit, das Zeugniss (weil das Erzeugte) des Seins von sich selbst, durch sich selbst, in sich selbst und vor sich selbst als Sein..."

Wir wollen nun versuchen, aus einer mehr inhaltlichen Erwägung heraus d. h. aus dem inneren Fortschreiten der Gedanken G.s diese Abhängigkeit sicherzustellen. Es wurde im zweiten Kapitel auf eine große Unklarheit, ein deutliches Schwanken in der genaueren Bestimmung des Wie der Wirklichkeitsbeziehung der Idee, aufmerksam gemacht[6]). Das dritte Kapitel zeigte nicht minder deutlich ein starkes Zunehmen in der Sicherheit der philosophischen Behandlung des Bewußtseins. Als ziemlich markante Grenzlinie wird man gerade die Jahre 1822/23 angeben können. Decken sich nun G.s Gedanken mit jenen des Hermes wenigstens in dem Punkte, um den es sich handelt? Wir müssen hier etwas weiter ausholen, um im großen Gedankenzusammenhang der Zeit eine Norm für unsere partikuläre Untersuchung zu haben.

A. Idee und Prinzip vom Grund bei Hermes.

Wie sich aus den Werken des Hermes ergibt, geht sein Bestreben darauf hinaus, Kant und Fichte, von denen ihm der erste als Begründer, der zweite als Vollender des idealistischen Denkens gilt (darum sieht er auch bewußt von den Weiterbildungen durch Schelling und Hegel ab), zu überwinden und die durch diese erschütterten Fundamente der christlichen Weltanschauung wieder zu befestigen.

1. Widerspruchsprinzip und Prinzip vom Grund vor Hermes. — Kant, der selbst aus der Schule des Rationalismus kam (bewegt er sich doch in seiner vorkritischen Periode im Wesentlichen in Wolffschen Gedanken) und durch den englischen Empirismus aus dem dogmatischen Schlummer geweckt worden war, suchte nach einer Synthese, die einerseits die wissenschaftsbegründenden Momente der Notwendigkeit und Allgemeinheit[7]), andererseits aber zugleich die Bedeutung der Erfahrung[8]) harmonisch in-

[6]) Oben S. 40—51. — Wir weisen besonders zurück auf den großen Unterschied, wie er z. B. besteht zwischen den Rezensionen in der Literaturzeitung vom Jahre 1816 und den letzten Rezensionen der Jahrbücher. In ersteren erscheinen Verstand und Vernunft wohl einander gegenübergestellt, dem Verstand wird nur die Erscheinungswelt zugeteilt und eigens hervorgehoben, er könne nicht bis zum Substrat der Erscheinungen vordringen. Die Vernunft jedoch, die kein „Erkennen", aber doch eine „Erkenntniskraft" sei, wird in einem ganz verschiedenen Sinn erklärt, ohne jeden Zusammenhang mit einer Berufung auf den Satz vom Grund. Das Gleiche gilt von den Arbeiten in der „Theater- und Modenzeitung" (Ed. Winter, Die geistige Entwicklung 48ff.).

[7]) Die durchgängige rationelle Struktur alles Wissens ist begründet in den apriorischen Erkenntnisformen (KrV 32 [Vorrede zur zweiten Auflage] und 175f. [Transcendentale Deduktion der reinen Verstandesbegriffe]).

[8]) Über „Erfahrung" hinaus ist Wissen überhaupt nicht möglich (KrV 33f. 174f.).

einanderfügte. Das Ergebnis dieses Bemühens wurde die Transzendentalphilosophie, durch die die Philosophie einen völlig neuen Standpunkt einnehmen sollte. Dieser neue Standpunkt wurde und wird von verschiedenen Seiten her und unter verschiedenen Rücksichten charakterisiert. Man wird wohl nicht irre gehen, wenn man das eigentlich Zentrale darin findet, daß mit der eigenartigen „Transzendental"erklärung der analytischen und synthetischen Urteile aller Objektivitätscharakter in Urteilsfunktionen transponiert ist[9]); so muß denn Kant folgerichtig im Abschnitt über „Phänomena und Noumena" sagen, der „stolze Name einer Ontologie" müsse dem bescheidenen einer „bloßen Analytik des reinen Verstandes" Platz machen[10]). O. Liebmann, der gerade die Eigenart des Transzendentalen am tiefsten erfaßt hat, sieht seine Bedeutung darin, daß dadurch die logische Grundlegung der Wissenschaft vollzogen worden sei, in der Subjekt und Objekt lediglich als Korrelationsmomente der Erkenntnisfunktion bestimmt sind[11]). Die ganze Kritik der reinen Vernunft ist eigentlich mit der Auffassung der *judicia synthetica a priori* bereits in ihren wesentlichen Linien festgelegt, alles weitere ist nur Entwicklung und Anwendung des neuen Standpunktes. Die Problemstellung[12]) als solche ist nichts Urneues, sie war auch nicht erst Kants Entdeckung, wie man oft liest. Jede Philosophie hat, wenn sie ihre Prinzipienfestigkeit prüft, in erster Linie Stellung zu nehmen zur Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik als Wissenschaft und damit gerade zur Frage nach dem Rechtsausweis einer bestimmten Klasse von Erkenntnissen, die Kant *judicia synthetica a priori* nannte, als deren wichtigste Kant das Kausalitätsprinzip oder allgemein den Satz vom Grund bezeichnet und als Beispiel anzieht[13]).

---

[9]) KrV 197f. [10]) KrV 278f.

[11]) O. Liebmann, Kant und die Epigonen (hrsg. von B. Bauch [Neudrucke seltener philosophischer Werke 2] Berlin 1912, 22. 24). — Wissenschaft ist nach Liebmanns Charakteristik des Transzendentalen die objektive Logik, der Verstand ist der „Inbegriff logischer Gesetzmäßigkeit", Natur ist „objektive Weltlogik" (B. Bauch, a. a. O. Anhang 228ff. 236).

[12]) L. Fuetscher, Die Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik bei Kant und in der Scholastik: ZkTh 54 (1930) 493—517. Vgl. besonders 494f. 497. 504. 508. 517.

[13]) Das Kausalitätsprinzip als Beispiel für ein synthetisches Urteil a priori: KrV 58. 319. 617; Prolegom. 147 u. ö. — Das Widerspruchsprinzip gilt Kant als der Urtyp alles analytischen Urteilens (KrV 192ff.). — Das Ungenügen des Widerspruchsprinzips allein wurde auch vor Kant schon betont. So beruft sich Kant selbst auf Ch. A. Crusius, nach dem das Denken, solange es lediglich unter der Herrschaft und Leitung des Satzes des Widerspruches steht, unfruchtbar bleibt (vgl. E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem II, 529. 549ff. 554f. 556 Anm. 2). —

Es ist ferner zu unterstreichen, daß auch in den scholastischen Erörterungen der Prinzipienfragen die Fragestellung bereits wenigstens einschlußweise vorgelegen hat. Wer nur einigermaßen mit der Scholastik Bekanntschaft gemacht hat, weiß, daß die beiden Grundprinzipien: das Widerspruchsprinzip und das des zureichenden Grundes, nicht nur gehandhabt wurden, sondern daß sie mit den der Zeit zu Gebot stehenden logischen und erkenntnistheoretischen Mitteln geprüft und ins gegenseitige Verhältnis gestellt wurden. Es kann gewiß zugegeben werden, daß bei vielen Autoren dem Kontradiktionsprinzip die Primatstellung gegenüber dem Prinzip vom zureichenden Grund eingeräumt wurde; daß jedoch diese Auffassung die durchgängige, die einzig gegebene und angenommene war, ist durchaus nicht erwiesen, ja das Gegenteil davon dürfte nach den von J. Vries vorgelegten Materialien leichter darzutun sein[14]). Freilich waren Kant gerade diese Erörterungen völlig unbekannt und hätte er auch die Vertreter der Scholastik seiner Zeit gekannt, so hätte er durch sie für seine Problemstellung wenig Hilfe erhalten. Fußten sie doch fast durchwegs gerade in der Prinzipienfrage auf den Resultaten der Leibniz-Wolffschen[15]) Philosophie, die ihrerseits wieder nur der Endpunkt einer auf Car-

---

Bezüglich der Stellungnahme Kants in seiner vorkritischen Zeit vgl. a. a. O. 529. 595ff. 599.

[14]) J. Vries, Geschichtliches zum Streit um die metaphysischen Prinzipien: Scholastik 6 (1931) 196—221. Vgl. bes. 208ff.

[15]) Für die Leibnizsche Auffassung ist kennzeichnend der Satz: *Semper enim notio praedicati inest subjecto in propositione vera* (G. W. Leibniz, Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie II [hrsg. von A. Buchenau-E. Cassirer, Philos. Bibl. 108, Leipzig 1906], 196) und das gilt sowohl von den „Vernunft-Wahrheiten" (den „notwendigen" Wahrheiten d. h. den mathematischen und metaphysischen Wahrheiten) als auch von den „Tatsachen-Wahrheiten" (den „zufälligen" Wahrheiten), wobei bei den letzteren das Enthaltensein des Prädikates im Subjekt zwar besteht und notwendig besteht, aber vom menschlichen Geiste nur nicht erwiesen werden kann, sondern lediglich als eine ins Unendliche wachsende Aufgabe erkannt wird (die Identität als „Annäherungsgröße" = Infinitesimal) (G. W. Leibniz, Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie I [hrsg. von A. Buchenau-E. Cassirer, Philos. Bibl. 107, Leipzig 1904], 45f.; II, 443f. 500ff.). Ch. Wolff faßt in seinen Anmerkungen zu den „Vernünftigen Gedanken von Gott" die Beweise für das Prinzip vom Grund mit den Worten zusammen: Niemand wird „diesen Satz zugleich gelten, und nicht gelten lassen, weil er sonst den Satz des Widerspruches wider sich hat, vermöge dessen etwas nicht zugleich sein, und auch nicht sein kann" (Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen II, 4. Aufl., Frankfurt 1740, § 15 [S. 34]; vgl. dazu I, neue Aufl., Halle 1751, § 30—32 [S. 16ff.]; Philosophia prima sive Ontologia, Frankfurt 1730, § 66—73 [S. 45—53]).

tesius[16]) zurückreichenden und über Cartesius noch weiter zurückgreifenden Geistesentwicklung ist[17]).

2. Die Bedeutung des Satzes vom Grund bei Hermes. — Der Satz vom Grund steht auch bei Hermes im Mittelpunkt seiner Erörterungen. Der wichtigste Begriff seiner ganzen „Einleitung"[18]) ist das „Fürwahrhalten aus unmittelbarer Notwendigkeit"[19]). Gleich am Beginn der ersten Untersuchung, in der er die Begriffe bestimmt und abgrenzt, führt er (historisch referierend) als das Beispiel des Fürwahrhaltens aus unmittelbarer Notwendigkeit den Satz vom zureichenden Grunde an und stellt diesem Fürwahrhalten dasjenige aus „mittelbarer Notwendigkeit" d. h. „aus Erkenntnis" gegenüber[20]). Und an der Stelle, wo er *ex professo* die Frage, „ob es ein Fürwahrhalten aus unmittelbarer Notwendigkeit" auch „in der Reflexion"[21]) gibt, zu behandeln unternimmt, gibt er wieder einen historischen Rückblick über die verschiedene Stellungnahme zum Satz vom Grunde. In der früheren Zeit habe man sowohl den Satz vom Grunde wie auch alle Denkgesetze (Identitäts-, Widerspruchsprinzip und Prinzip vom ausgeschlossenen Dritten) sowohl in ihrer Allgemeinheit wie in ihren Anwendungen auf gleiche Stufe gestellt[22]). Darum habe man alle mit dem Namen „Wahrheitsprinzipien" bezeichnet[23]). Nun aber „nach der in den letzten Zeiten stattgehabten Umwälzung der Philosophie" habe man eine Trennung

[16]) So spricht Cartesius zwar von einer Mehrzahl von evidenten Prinzipien, betrachtet aber doch alle Notwendigkeit und die daraus folgende Allgemeinheit als rein analytischer Natur (Regeln zur Leitung des Geistes [hrsg. von A. Buchenau, Philos. Bibl. 26b, Leipzig 1920], 13. 35. 48f. u. ö., wo er von einer Mehrzahl von Prinzipien spricht; den analytischen Charakter betont er a. a. O. 7ff. 12f. 19ff. 26f. 64ff. 71; ähnlich, aber vielleicht noch deutlicher: Meditationen [hrsg. von A. Buchenau, Philos. Bibl. 27, Leipzig 1915], 147f. 151). Alle synthetische Verknüpftheit trägt den Charakter bloßer Zufälligkeit. So ist es durchaus richtig, daß gerade Cartesius das eigentliche Erkenntnisproblem in seiner ganzen Weite aufgerollt hat und daß gerade mit ihm die erkenntnistheoretischen Erörterungen — die Voraussetzungen für die kritischen Untersuchungen Kants — über das Substanz—Accidens-, Ursache—Wirkung-Problem (Burthogge, Malebranche, englische Empiristen) einsetzen.

[17]) Vgl. E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem II, 669.

[18]) G. Hermes, Einleitung in die christkatholische Theologie I, Münster 1819.

[19]) Einl. 86ff. [20]) Ebd. 88. [21]) Ebd. 149.

[22]) H. spricht hier, obwohl nur referierend, bereits von einem Fürwahrhalten aus unmittelbarer Notwendigkeit, was in Wirklichkeit nicht zutrifft. Er referiert eben hier bereits von seinem Standpunkt aus, da er in den vorausgehenden Kapiteln schon die „mittelbare Notwendigkeit" (Notwendigkeit aus Einsicht) als unzuverlässig dargetan hat (Einl. 101—139).

[23]) Ebd. 150.

zwischen dem Satz vom Grunde und den übrigen Sätzen vollzogen; letztere seien „nur Gesetze des notwendigen Denkens". Betreffs des Satzes vom Grunde sei man nicht einig. Kant und Fichte hätten im „Widerspruche mit den Realisten" auch diesen als ein „bloßes Denkgesetz"[24]) bezeichnet. Die Realisten jedoch[25]) betrachteten ihn als ein „Gesetz des notwendigen Fürwahrhaltens" „auch nach eingetretener Reflexion"[26]) und zu diesen bekennt sich H. Wenn also H. mit Kant übereinstimmt, indem auch er apriorische Formen annimmt (Formen der Anschauung: Zeit und Raum[27]), Begriffe [Kategorien][28]) und Ideen)[29]), weil er nur durch solche Erkenntnisformen Allgemeinheit und Notwendigkeit des Wissens erlangen kann, so nimmt er doch das Kausalitätsprinzip in der allgemeinen Form des „Prinzips vom zureichenden Grunde" aus den „Kategorien" heraus und weist ihm eine ganz besondere Stellung zu, die jetzt näher zu betrachten ist, um die Eigenart des Hermesischen Gedankenganges klar zu erfassen. Im Folgenden soll das Allernotwendigste, das für das Resultat unserer Arbeit von Bedeutung ist, vorgelegt werden. Aber soviel können wir hier bereits sagen, daß sich gerade um den Satz vom Grunde die große erkenntnistheoretische Grundfrage des 19. Jahrhunderts bewegt. Da gerade im Prinzip vom Grunde die Identität von Subjekt und Prädikat nicht durch rein inhaltliche d. h. analytische Betrachtung und eine rein inhaltliche Bestimmung gefunden werden kann, so drängt sich die Frage auf: wie komme ich unabhängig von einer solchen reinen Inhaltsbeziehung zu einem „Identitätshalten"? Kant sucht nach einer logischen *a priori* wirkenden Bestimmung, die zur Verbindung führt, will also innerhalb der Erkenntnisordnung bleiben; das logische Apriori. H. meint, die Unmöglichkeit einer inhaltlichen Vergleichung und einer daraus folgenden inhaltlichen Identitäts-Bestimmung (auch H. denkt hier bloß an die Analyse) zeige, daß wir den Grund wo anders zu suchen haben, und will ihn in einem psycho-

[24]) Ebd. 151.

[25]) „Jetzt gewöhnlich..." sagt H. (Einl. 150); freilich will er gegenüber den anderen Realisten einen neuen Weg der Begründung finden.

[26]) Einl. 150f.

[27]) Geht auch aus der „Einleitung" eine Verschiedenheit gegenüber Kant in bezug auf Raum und Zeit nicht hervor, so ist diese von H. später klar herausgearbeitet worden in der Abhandlung „Über die Realität der Zeit und des Raumes", die erst nach seinem Tode in der Zeitschr. f. Phil. u. kath. Theologie 1834, 10. H., 1—29 veröffentlicht wurde. In dieser Arbeit tritt H. sowohl für die Apriorität als auch für die objektiv-reale Bedeutung von Raum- und Zeitanschauung (bes. klar S. 10. 13) ein (der Gedanke der „prästabilierten Harmonie" bei Hermes!).

[28]) Einl. 156f. 168. 440f.

[29]) Ebd. 156ff. 163.

logischen Apriori finden. Darum muß er sagen: „Es mag an sich falsch sein, was ich für wahr halte, wenn ich finde, daß ich es für wahr halten muß, und daß ich nicht anders kann, so ist und bleibt es mir wahr; was ich nicht bezweifeln kann, das kann ich nicht bezweifeln: alle Bürgschaft für seine Wahrheit ist für mich überflüssig, und aller Beweis wider seine Wahrheit ist für mich ohne Wirkung" [30]). Aus diesem psychologischen Apriori, das den Grundcharakter der Vernunft und damit des Begründens ausmacht, erhält der Satz vom Grunde die eigentliche Primatstellung über das Identitätsprinzip, indem er auch diesem seine außerlogische d. h. seine Wirklichkeitsgeltung verschafft [31]).

Hermes stellt die Frage: ob es ein sicheres Fürwahrhalten aus unmittelbarer Notwendigkeit gibt, und macht von der Lösung dieser Frage die Möglichkeit der Metaphysik und damit der Begründung der christlichen Weltanschauung abhängig. Zunächst wollen wir die hiefür nötigen Begriffe herausheben und dann den Zusammenhang der Frage mit dem Satz vom Grunde klarstellen. So erst gewinnen wir die Möglichkeit, das Verhältnis von Hermes-Günther ins rechte Licht zu stellen.

1. Die Begriffe [32]). — Es gibt nach H. zwei Wege, um zur Entschiedenheit über eine Wahrheit zu gelangen: Das Fürwahrhalten, in dem uns das Entschiedensein „angetan" [33]) wird, oder das Fürwahrannehmen, in dem wir die Wahrheit frei annehmen. Das Fürwahrhalten ist ein uns aufgenötigtes Halten [34]) (nicht Denken) [35]) unseres Urteiles als eines übereinstimmenden mit der Wirklichkeit und folglich der zwischen Subjekt und Prädikat gedachten Beziehung als auch in der Wirklichkeit unter ihnen daseiend. Das Fürwahrhalten kann ein solches aus unmittelbarer Notwendigkeit sein, wozu „wir bloß durch die Vorstellung des Subjektes und Prädikates und der im Urteile gedachten Beziehung beider auf einander ohne alle Erkenntnis der Wirklichkeit dieser Beziehung, bestimmt" werden [36]); daneben gibt es ein Fürwahrhalten aus mittelbarer Notwendigkeit d. h. aus Erkenntnis, die wieder zweifach ist: aus Einbildung oder aus Einsicht (unmittelbare: Anschauung, mittelbare: Beweis). Während das erstere, das Fürwahrhalten aus unmittelbarer Notwendigkeit, seine Anwendung auf das Prinzip vom Grunde findet, gilt das zweite für alles Fürwahrhalten der Wissenschaften und des täglichen Lebens. Das Fürwahrannehmen liegt im freien Entschluß des Willens, „ein Urteil als wahr, oder ausführlich: eine zwischen Subjekt und Prädikat gedachte Beziehung als auch in der Wirklichkeit Statt habend gelten zu lassen —

[30]) Ebd. 147. 190f.
[31]) Ebd. 195ff.
[32]) Ebd. 86–91.
[33]) Ebd. 86.
[34]) Das Halten ist also nicht unmittelbar frei, kann aber doch mittelbar frei sein (Einl. 87).
[35]) Gleich hier stellt H. in der Erklärung das Halten dem „Denken" gegenüber. Das Denken allein entscheidet noch nicht über Wirklichkeit, das Halten jedoch bezieht sich „allzeit" auf Wirklichkeit (Einl. 86).
[36]) Einl. 149. — H. betont, daß er diese Beschreibung aus den Psychologen seiner Zeit nehme (Einl. 88. 149), wiewohl er dann später, wie auch wir zeigen werden, davon etwas abweicht (Einl. 154).

und folglich so zu behandeln d. i. so zu wollen und zu tun, als wenn man für wahr hielte“ [37]), und dieses ist ein solches entweder aus Neigung oder aus Pflicht.

Das Fürwahrhalten nicht nur aus Einbildung, sondern auch aus Einsicht wird als unzuverlässige Gewißheitsquelle erwiesen. Die Gründe, womit H. besonders die Einsicht als Quelle für das sichere Fürwahrhalten abweist, sind dieselben wie sie von den Idealisten vorgebracht werden: unsere Erkenntnis ist weder unbedingt objektiv noch auch bedingt objektiv, ja nicht einmal vom unmittelbaren Bewußtsein kann eine bedingt subjektive Notwendigkeit erwiesen werden, „weil uns kein Bewußtsein in ihm selbst sondern nur in einem folgenden erscheinen kann“ [38]), was einen Regressus ins Unendliche besagt. Ja, H. gibt ohneweiteres zu, daß wir auch des Daseins, unseres eigenen, nicht unmittelbar gewiß seien — wenigstens auf diesem Wege nicht. So hängt nun alles davon ab, ob das Fürwahrhalten aus unmittelbarer Notwendigkeit sich als zuverlässig erweisen läßt. Erst wenn das gelingt, kann von hier aus das Fürwahrhalten aus Einsicht gefestigt und gestützt und so wissenschaftlich in seiner Bedeutung, die es tatsächlich in Wissenschaft und Leben ausgeübt hat und ausübt, belassen werden. Die ganze Frage nach dem Fürwahrhalten aus unmittelbarer Notwendigkeit ist nun für H. identisch mit der Frage nach dem Satz vom Grunde [39]). Und damit sind wir beim Zweiten, bei der Beziehung des Fürwahrhaltens zum Satz vom Grund.

2. Das Verhältnis des Fürwahrhaltens aus unmittelbarer Notwendigkeit zum Prinzip vom zureichenden Grund. — Bei der Behandlung dieser Frage kommt nun H. auf die Verschiedenheit von Verstand und Vernunft, Begriff und Idee zu sprechen. Aus der Charakterisierung dieser Termini wird sich die Stellung des H. zur Erkenntnisfrage von selber ergeben. H. unterscheidet sehr klar zwischen dem „Denken“ des Satzes vom Grunde [40]) und dem „Halten“ dieses Satzes. Zum mindesten müssen wir den Satz vom Grund aus unmittelbarer Notwendigkeit denken [41]); ob wir ihn auch fürwahrhalten müssen, das sollen die weiteren Untersuchungen ihm erst zeigen [42]). Das Subjekt des Satzes [43]) ist entweder: „Alles Seiende“ (alles, was ist) oder: „Ein besonderes Seiende“ [44]) (dieses bestimmte Sein), also der Verstandesbegriff der Reali-

[37]) Ebd. 90.

[38]) Einl. 127 und ausführlich noch 129 ff.

[39]) Ebd. 88. 150 ff.

[40]) Den Satz vom Grunde faßt Hermes gewöhnlich in die Form: „Alles, was ist, muß einen Grund haben, woher es sei“ (Einl. 152), oder nach den entsprechenden Darlegungen: „Alles, was ist, muß einen zureichenden Grund haben, woher es sei“ (Einl. 175). Das Kausalitätsprinzip ist nur ein besonderer Fall des Satzes vom Grunde; seine Fassung: „Alles, was geschieht oder wird, muß seine hinlängliche Ursache haben“ (ebd.); so ist klar, daß H., wie die ganze Fragestellung zeigt, vom dynamischen Dasein und Sosein spricht. (Über „statische“ und „dynamische“ Betrachtungsweise vgl. L. Fuetscher, Die ersten Seins- und Denkprinzipien [Philosophie und Grenzwissenschaften III, 2/4], Innsbruck 1930, 17 ff. 31 ff. 117 ff.) – So gewinnt H. die Grundlage nicht nur für den Beweis der Existenz, sondern auch der genaueren Bestimmung des Wesens Gottes, der Innen- und Außenwelt (Einl. 172 ff.).

[41]) Ebd. 152 ff.

[42]) Ebd. 179 f. 182 ff.

[43]) Die folgende Darstellung ist zu finden: Einl. 153—179.

[44]) Ebd. 153.

tät. Von diesem Sein wird gedacht, daß es einen Grund haben müsse (Prädikat und die Verknüpfung). Der Verstandesbegriff ist nicht ohneweiteres schon das Subjekt des genannten Prädikates; sondern das vom Verstand gedachte Sein muß Subjekt eines „neuen Denkens"[45]) werden, das H. das der „Vernunft"[46]) nennt.

Hier stoßen wir also zuerst auf die Unterscheidung von Verstand und Vernunft. Wie bestimmt nun H. die beiden näher? Der Verstand ist das Vermögen des Verstehens, die Vernunft das „Vermögen zu begründen"[47]). Wir denken, wenn wir den Satz vom Grunde denken, „nicht über dieses Sein, was es selber wieder sei, d. i. wir denken darüber nicht, um es selber wieder zu verstehen; wir müßten dann das Sein selbst durch den Begriff Grund denken, was wir aber nicht tun"[48]). Es wird dadurch kein Verstehen vermittelt, sondern dieses wird vorausgesetzt; es dreht sich also nicht um die logische Denkbarkeit, die Widerspruchslosigkeit[49]), das alles ist Sache des Verstandes[50]). Es ist also offenbar nichts anderes als das statische, das formale Denken; das „neue Denken" „kommt" zum Verstehen als ein davon ganz verschiedenes Erkennen „hinzu"[51]), um das im ersten Denken erkannte Sein zu „begründen", d. h. damit es „bestehend gemacht und gegen das Nichtsein gesichert"[52]) werde; und warum begründet dieses neue Denken, oder sagen wir gleich mit H.: warum muß es begründen? Weil es ein Sein, das der Verstand als wirklich daseiend denkt, nur dann begreift[53]), wenn es denkt, daß es einen Grund hat, woher es sei; dächte der Verstand ein Sein als wirklich daseiend, bestünde aber dabei der Gedanke, dieses wirklich Daseiende hat sein Dasein weder durch sich noch durch ein anderes, dann wäre das unbegreiflich; es wäre zwar denkbar, wie H. eigens betont, aber nicht einsichtig, nicht begreiflich[54]). Dieses neue Denken ist wesentlich verschieden vom Denken des Verstandes und heißt bei H. Vernunft[55]). Der Begriff der Vernunft aber ist die Idee.

Den Satz vom Grunde denkt die Vernunft mit unmittelbarer Notwendigkeit. Hier korrigiert H. zunächst den obengegebenen Begriff der unmittelbaren Notwendigkeit aus der Eigenart der Funktionsweise der Vernunft. Denn sobald der Verstand den Begriff der Realität gebildet hat, ist bereits die Notwendigkeit

---

[45]) Ebd. 154. [46]) Ebd.

[47]) Ebd. [48]) Ebd. 153. Ähnlich 155.

[49]) Ebd. 161 f. — Also genau dasjenige, was wir mit „statisch" bezeichnen.

[50]) Einl. 154. 156. [51]) Ebd. 153. [52]) Ebd. 154.

[53]) Ebd. 162. — Natürlich muß im Sein (in der Realität) etwas liegen, was eine Begründung verlangt. Und das ist nach H. das Unselbständig-, Abhängigsein (bei Eigenschaften) oder das Gewordensein (bei Zuständen und Substanzen). Mit einem gemeinsamen Namen wird er beides als das „von außenher begründete oder... bedingte Sein", als ein „zufälliges Sein" bezeichnen — die Substanz, die selbst „nicht geworden" ist, ist das „Unbedingte", das „Absolute", das „notwendige Sein" (Einl. 168ff., bes. 174). So ist das Kontingenzmerkmal im allerengsten Zusammenhang mit dem Prinzip vom Grunde — ähnlich wie wir es bei Günther finden werden.

[54]) Das „Vernunft"denken ist „kein logisches Denken", sondern es bedeutet „Einsehen oder Begreifen" (Einl. 161 f.).

[55]) Einl. 154.

des Begründens da[56]); die Vernunft bildet den Begriff „Grund" und fügt ihn dem Subjekt als Prädikat hinzu und zwar kommt dieses „Bilden" und „Hinzufügen" aus dem innersten Bedürfnis ihrer Natur. Denn das Bedürfnis zu begreifen ist das totale Bedürfnis der gesamten theoretischen Natur[57]), ist also völlig *a priori*. Der Verstand — sein Vorstellen des Subjektes ist äußere Bedingung für das Intätigkeit-Treten der Vernunft — bildet zwar auch seine Begriffe *a priori*, aber er bildet sie und kann sie nur bilden um der „gegenwärtigen Wahrnehmung willen d. i. um den Inhalt denken zu können"[58]); sonst blieben die Verstandesbegriffe „leere Formen"; die Vernunft dagegen denkt in ihrem Begründungsbedürfnis den Grund rein *a priori* „unbekümmert, ob so etwas wahrgenommen werde oder auch nur wahrgenommen werden könne, überhaupt ohne alle Rücksicht auf Wahrnehmung"[59]) — der Begriff der Vernunft hat also weder unmittelbar noch mittelbar „in irgendeinem Sinne sein Objekt in derselben (d. h. in der Wahrnehmung), wenigstens kann es nicht durch die Erfahrung ausgemacht werden, daß er sein Objekt, in welchem Sinne auch immer, in der Wahrnehmung habe — d. h. er ist seiner Natur nach Idee"[60]).

Freilich verliert die Vernunft deshalb doch nicht den Zusammenhang mit der Erfahrung. Sie begründet ja ein Subjekt, das aus der Erfahrung stammt, kann aber überdies infolge ihrer inneren Unabhängigkeit von der Erfahrung über diese hinausgehen, wo und so oft das Bedürfnis oder der Trieb es eben erfordert[61]). Deshalb ist nach H. die Vernunft und nur sie das „Wahrheits- und Wirklichkeitsvermögen"[62]). Wir haben schon gleich eingangs betont, daß H. wohl unterscheidet zwischen dem Denken des Grundes und dem Fürwahrhalten des Grundes. Für ihn gibt das Denken des Grundes noch keine Sicherheit über die Wahrheit und Wirklichkeit, sondern das vermag nur das Fürwahrhalten. Er muß also, will er irgendeine „Entschiedenheit" über Wahrheit und Wirklichkeit zustande bringen, nachweisen, daß das Denken des Grundes immer ein Fürwahr- und Fürwirklichhalten des Grundes mit sich führt. Wir können hier den langwierigen Beweis übergehen[63]), weil er für unser Ziel nicht von Bedeutung ist. Nur ein Punkt sei insbesondere hervorgehoben, nämlich inwiefern denn die Vernunft auch das Wirklichkeitsvermögen genannt werden kann. H. stellt die Frage, ob das notwendige Denken des Grundes bloß ein Denken des Grundes sei oder doch auch ein Fürwahrhalten. Er entscheidet sich für letzteres, weil das die Natur der Vernunft als eines Bedürfnisses des Begreifens fordere; denn wenn die Vernunft das vom Verstand als wirklich seiend und als so seiend bloß denke und nicht auch ungezweifelt halte, sei auch kein Bedürfnis vorhanden, wie

[56]) Die unmittelbare Notwendigkeit entsteht also nicht durch die Vorstellung von Subjekt und Prädikat und die Verbindung beider — sondern „ehe noch die Vorstellung des Prädikates, eines Grundes, möglich ist, ist diese Notwendigkeit schon da, und der Begriff Grund entsteht... erst durch sie" (Einl. 154).

[57]) Ebd. 163. [58]) Ebd. 156. [59]) A. a. O.

[60]) A. a. O. — Hermes gebraucht jedoch weiterhin immer noch das Wort „Begriff", auch wenn er vom „Vernunftbegriff", von der Idee spricht, z. B. Einl. 157. 170. — Eigens sei auf einen Ausdruck hier hingewiesen, der bei Günther stark betont wird: Die Vernunft „setzt" das Objekt (Einl. 157).

[61]) Ebd. 156. 166. [62]) Einl. 182.

[63]) Er ist zu finden: Einl. 178—182 (negativer Teil), 184—199 (positiver Teil).

das gedachte Sein möglich sei, also auch kein Bedürfnis, einen Grund zu denken. Wo also die Vernunft genötigt ist, einen Grund zu denken, da hat sie selbst zuvor ein wirkliches Sein angenommen[64]). Dadurch gerade unterscheiden sich Verstandes- und Vernunftgesetze; die Verstandesgesetze (Denkgesetze) bieten nur notwendiges Denken und nicht auch ein notwendiges Fürwahr- und Fürwirklichhalten[65]) und das darum, „weil die Vernunft allein... Vermögen zu begreifen ist, und weil das Fürwahr- und Fürwirklichhalten einzig durch das Bedürfnis zu begreifen in uns bestimmt wird"[66]); das Fürwahr- und Fürwirklichhalten ist also eine ureigene Funktion der Vernunft, ist die voraussetzende Funktion (die die Wirklichkeit auffindende und ergreifende Funktion)[67]) für die eigentlich setzende Funktion (die Wirklichkeit begründende und begreifende Funktion)[68]). Diese Doppelfunktion betätigt nun die Vernunft in drei Richtungen und deshalb gibt es nach H. drei Ideen: Ich, Welt und Gott (Kants psychologische, kosmologische und theologische Idee)[69]).

In dem Charakter der Vernunft und der Ideen hat H. somit den festen Punkt aufgefunden, von dem aus er aus dem Formalen ins Reale kommt, das Reale freilich nicht in wahrem Sinne erkenntnistheoretisch und metaphysisch, als vielmehr psychologistisch und anthropologistisch gefaßt. Hat doch die Skepsis Hermes dahin geführt, alle Gewißheit und Sicherheit auf eine physische Notwendigkeit des Haltens zu gründen, das zwar mit dem Denken oder der Einsicht stets verbunden ist (als naturhafte Einrichtung!)[70]),

[64]) Einl. 178ff. 182.

[65]) Fürwahrgehalten wird der Gedanke, fürwirklichgehalten aber das Gedachte (Einl. 181).

[66]) Ebd. 179f.

[67]) Da das Fürwahrhalten und das Fürwirklichhalten von Hermes der Vernunft zugeschrieben wird, so bleibt die Vernunft das eigentliche Wirklichkeitsvermögen, auch wenn die erste Wirklichkeit ihr gegeben wird „ohne sie" (Einl. 196). Das fordert ja der Begriff des Fürwirklichhaltens; es geht eben nur um die reflexe Erhebung des in der Erscheinung schon gegebenen, aber wissenschaftlich nicht gerechtfertigten Wirklichen.

[68]) Von der ersten Wirklichkeit kann nun die Vernunft und nur die Vernunft durch die ihr eigentümliche begründende Funktion zu neuen Wirklichkeiten fortschreiten, womit die Grundlage und der Ausbau der Metaphysik, also Metaphysik als Wissenschaft, garantiert ist (Einl. 196ff.).

[69]) Einl. 269—469. (Erster Abschnitt: Muß die reflektierende Vernunft die uns erscheinende Welt [Innen- und Außenwelt] für wirklich halten? [279—319; 320—340]; zweiter Abschnitt: Muß die reflektierende Vernunft halten, daß ein Gott sei? [340—469].)

[70]) Hier ist die Grundlage für die Annahme einer möglichen *harmonia praestabilita*, die H. in seinen Ausführungen über Zeit und Raum vorschwebt und auf die er nicht undeutlich hinweist (Über die Realität der Zeit und des Raumes: Zeitschr. f. Phil. u. kath. Theologie 1834, 10. Heft, S. 1—29; besonders 3f. 6ff. 10. 12f. 24. 26). Vgl. Cl. Kopp, Die Philosophie des Hermes besonders in ihren Beziehungen zu Kant und Fichte, Köln 1912, 71ff.

aber von dieser keinerlei erkenntnistheoretische oder realmetaphysische Aufwertung erhalten kann. Was besonders wertvoll für unsere Untersuchung ist, liegt in der Tatsache, daß H. dem Satz vom Grunde eine eigene Stellung zuweist und mittels dieses Satzes zu einer Wirklichkeit und zu einer Realmetaphysik im Gegensatz zu einer bloßen Formal- oder Begriffsmetaphysik (Philosophie des Scheins) gelangen will. Damit hat er denn in der Tat die einzig mögliche Richtung zu einer Lösung gewiesen. Seine falschen Voraussetzungen, oder besser die nicht völlige Überwindung des Kantischen Standpunktes verhinderte es, daß er sein Ziel erreichte. Woher nimmt nun H. diese Gedanken? Daß die typisch Kantische Fragestellung die eigentliche Veranlassung zur Hermesischen Philosophie wurde, zeigt die ganze Anlage des Hauptwerkes von H., das selbst die Terminologie Vernunft—Idee mit einer gewissen inhaltlichen Übereinstimmung von Kant übernommen hat. Neu sind bei H. zwei Punkte, die auch er mit stets wiederkehrender Betonung hervorhebt: Erstens der Wirklichkeitscharakter von Vernunft und Idee und zweitens die besondere Herausstellung des Satzes vom Grunde.

Auf dem Wege über die Idee eine Beziehung zur Wirklichkeit zu suchen, mußte die Kritik Kants, mit der er den Verstand aus jeder „metaphysischen Bindung" heraushob, und die neue Auffassung von Vernunft und Idee geradezu herausfordern. Wir finden darum gleich bei den ersten Epigonen Kants solche Versuche. Günther lernte, wie unsere Ausführungen im zweiten Kapitel zeigten, diese Auffassung von Adam Müller, durch Müller wurden wir auf Schelling zurückgewiesen. Schelling aber gesteht selbst, daß er nichts anderes unternommen habe, als den Ausbau der Philosophie Fichtes. Und Hermes beruft sich verhältnismäßig oft gerade auf Fichte. Zwei Punkte, in denen ihm Fichte Wegweiser geworden, hebt H. selbst hervor; zunächst die fundamentale Bedeutung des Selbstbewußtseins in der Begründung der Philosophie[71]). Gerade das tadelt H. an Kant, daß er die Grundlage seiner Kritik, das Selbstbewußtsein, gar nicht untersucht und wissenschaftlich fundiert hätte[72]); selbst an Cartesius hat er das auszusetzen[73]). Fichte kommt denn in der Tat von der transzendentalen Einheit der Apperzeption Kants zum Ichbewußtsein[74]); er fragt nach den Bedingungen der Möglichkeit des Selbstbewußtseins. Und gerade darin hat ihm, wie H. ausdrücklich bemerkt, Fichte das Tor in die Real-

[71]) Einl. 143 f. 193 ff. [72]) Ebd. [73]) Ebd. 281.

[74]) T. K. Oesterreich, Die deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart, 12. Aufl. (F. Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie 4). Berlin 1923, 22.

metaphysik geöffnet, indem er ihn auf eine Kritik des Selbstbewußtseins hingewiesen[75]). Das andere, was H. Fichte verdankt, ist die Charakterisierung der Verstandeserkenntnis als etwas rein Formalen, wodurch H. zu seiner erkenntnistheoretisch so eigentümlichen Ablehnung aller Einsicht als Gewißheitskriterium gelangt[76]) und gezwungen ist, sich nach einer anderen Quelle umzusehen. Und deshalb ist es begreiflich, daß gerade mit dem Selbstbewußtsein, wie es Fichte auffaßt, auch die Vernunft und mit ihr die Idee in den Mittelpunkt von Fichtes Philosophie tritt. Darin liegt auch eine Erklärung, wie gerade Fichte auf eine unmittelbare Anschauung kommen mußte. Wahrscheinlich ist er darin wohl Jacobi, den er in den ersten Werken immer rühmend erwähnt, gefolgt. Jacobi war der erste, der auf den Voraussetzungen der Transzendentalphilosophie stehend sich mit den Gedanken Kants auseinandersetzte und durch die unmittelbare Anschauung (wohl im Anschluß an Spinoza, mit dessen System er sich viel beschäftigte) den Weg zum Transzendenten zu finden versuchte, um auf diese Weise an Stelle der blinden Postulate der Kantischen praktischen Vernunft eine objektive Wirklichkeit zu gewinnen[77]). In der ersten Auflage seines Werkes über David Hume nennt er dieses unmittelbare Ergreifen des Übersinnlichen noch Glaube[78]), in der zweiten Auflage bereits Vernunft[79]). Es ist nun durchaus wahrscheinlich, daß Jacobi durch seine unmittelbare Ansehauung auf Fichte eingewirkt hat. Denn Fichte tritt mit seiner unmittelbaren Anschauung, der Anschauung der Vernunft, in bewußten und klaren Gegensatz zur intellektuellen Anschauung Kants. Sie ist als „Anschauung der vollkommenen Spontaneität des Ich" [80]) die Vernunfterkenntnis κατ' ἐξοχήν zum Unterschiede vom begrifflichen Denken. Die reine Vernunft ist Ge-

[75]) Einl. 143.

[76]) Einl. 143ff. 196f. u. ö. — In Einl. 197 beruft sich H. bezeichnenderweise gerade auf eine Stelle bei Fichte, an der es heißt, man müsse, wolle man zur Wirklichkeit kommen, von ihr selbst ausgehen, sonst komme man nie zu ihr; das Wissen sei dazu untauglich. Freilich ist die Wirklichkeit Fichtes eine andere als bei H Die Stelle, auf die H. verweist, ist zu finden in: Die Bestimmung des Menschen, 2. Aufl., Berlin 1801 (Joh. Gottl. Fichte Werke III, hrsg. von F. Medicus [Philos. Bibl. 129], Leipzig 1910, 342f. [Schluß des zweiten Buches: Wissen]).

[77]) M. Frischeisen-Köhler — W. Moog, Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII. Jahrhunderts, 12. Aufl. (F. Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie 3), Berlin 1924, 617f.

[78]) E. Cassirer III. 30.

[79]) David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus (Fr. H. Jacobis Werke II. Leipzig 1815). Vorrede 4. 7ff. 59ff. 81. 221 Anm.

[80]) T. K. Oesterreich, Die deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts 26.

genstand der Anschauung und zugleich Anschauendes und Anschauung selbst, das reine Selbstbewußtsein, reine Tätigkeit, das absolute Ich, das Absolute schlechthin. Wird also das Absolute in seiner Gesetzmäßigkeit geschaut, so ist damit auch die Grundstruktur des vernünftigen Denkens überhaupt festgestellt, wobei jedoch eigens betont sei, daß es Fichte nicht um logisch-formale Gesetzmäßigkeiten geht, nicht um ein System von Begriffen und Prinzipien — das gäbe wieder einen „bloßen Begriff", „mißverstandene Regeln", „philosophische Spezimina" —, sondern um die unmittelbare geistige Auffassung des absoluten Ich, des Ich an sich[81]), um die Idee[82]), deren letzte Begründung nur durch die praktische Wissenschaftslehre (Primat der praktischen Vernunft) gegeben werden kann. Fichte hat also die unmittelbare Anschauung mit Vernunft—Idee in Verbindung gebracht[83]) und in dieser Fassung wieder auf Jacobi zurückgewirkt. Wir würden hier somit auf Spinoza[84]) als auf die Urquelle zurückverwiesen, womit das im ersten Kapitel Gesagte vollständig in Einklang steht[84a]). Damit ist aber von mehreren gangbaren Lösungen nur eine angedeutet und zwar jene, die nach den vorliegenden historischen Zusammenhängen die größte Wahrscheinlichkeit in Anspruch nehmen darf. Es soll aber damit nicht in Abrede gestellt sein, daß jenes eigentümliche Ins-Verhältnis-setzen von Vernunft—Idee und Wirklichkeit nicht von mehreren völlig unabhängig statuiert worden ist, wofür sich auch mancherlei Belege anführen ließen.

Das Zweite, die enge Verknüpfung von Vernunft—Idee und Prinzip vom Grund, die Auffassung der Vernunft als des begründeten Vermögens, findet sich nun in der Art, wie sie Hermes hat, bei keinem Autor seiner Zeit. Es ist gewiß richtig, daß er die Anregung von Fichte und zwar besonders durch die Lektüre der „Bestimmung des Menschen"[85]) empfangen hat, daß sich auch in der Durchführung noch manche Momente aus Fichte vorfinden, z. B.

[81]) Vgl. A. Messer, Geschichte der Philosophie von Kant bis Hegel, 7. Aufl. (Wissenschaft und Bildung 109), Leipzig 1923, 72f. Vgl. Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, Leipzig 1797 (Fichte Werke III, 45. 78).

[82]) Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, Berlin 1806 (Fichte Werke IV [Philos. Bibl. 130], 419. 460ff. 465ff.).

[83]) In seiner Erstlingsarbeit: Versuch einer Kritik aller Offenbarung (Königsberg 1792, Werke I [Philos. Bibl. 127], 1—128) steht Fichte noch ganz auf Kants Standpunkt, wo er von der „Realität aller Ideen vom Übersinnlichen" (a. a. O. 123) ganz so spricht wie Kant in den Prolegomena.

[84]) Der große Einfluß Spinozas auf Fichte ist allgemein zugegeben: vgl. J. E. Erdmann, Grundriß der Geschichte der Philosophie II³, Berlin 1878, 415. 448.

[84a]) Vgl. oben S. 10ff.

[85]) Die Bestimmung des Menschen (Fichte Werke III, 309—318).

das „Hinzudenken", das „Setzen" des Grundes[86]). Daß er aber dieses Prinzip zur Begründung einer realistischen (freilich psychologistischen) Philosophie gegenüber dem Idealismus des Fichte[87]) verwandte, ist zweifellos ein Restbestand aus der Scholastik, der ihm wohl unmittelbar aus seiner, wenn auch dürftigen scholastischen Vorschulung verblieben war. Nach der scholastischen Terminologie aber bedeutet *ratio* sowohl Vernunft als auch Grund. Der Satz vom zureichenden Grund, das *principium rationis sufficientis* aber ist nach scholastischer Auffassung primär ein Seinsprinzip; somit wäre auch hier ein Zusammenhang von Vernunft und Wirklichkeit gegeben[88]).

B. Günthers Auffassung der Begründungsfunktion von Vernunft und Idee.

Bevor wir auf die rein inhaltliche Vergleichung eingehen, möchten wir jetzt, da wir die Gedanken des Hermes vorgelegt haben, noch einmal auf den Brief Günthers an Baltzer[89]) zurückkommen, um seine Bedeutung auch nach der inhaltlichen Seite etwas eingehender zu würdigen. Der Brief ist uns nicht nur ein wertvolles Dokument, insofern er eine tatsächliche Beziehung oder auch irgendeine Abhängigkeit dartut, sondern vor allem deshalb, weil er in etwa zeigt, in welchem Umfang wir von einer Abhängigkeit sprechen dürfen. Zunächst sind wir gewiß dazu berechtigt, anzunehmen, daß es sich mehr als um einen bloßen „Anstoß" gehandelt habe; freilich müssen wir dabei im Auge behalten, daß es sich auch nicht um ein rein rezeptives Herübernehmen der ganzen Hermesischen Doktrin handeln könne; G. war eben viel zu selbständig, als daß er etwas aufgenommen hätte, ohne es seiner geistigen Eigenart assimiliert zu haben.

Aus dem Brief erfahren wir erstens die Zeit, in der G. die Einleitung des Hermes studiert; er gibt das Jahr 1821 an, worauf bereits G.s Berufung auf Hermes in den Jahrbüchern wies. Zwei-

[86]) A. a. O. 317 f.

[87]) Bei Fichte wird der Grund, weil er nach den Bedingungen des Bewußtseins sucht, doch wieder nur zu einer Bedingung des Bewußtseins des Gegenstandes. So ist auch nach Kant die Vernunft als das Vermögen des Grundes nichts anderes als das Vermögen der Vervollständigung der Reihe der Bedingungen durch ein „Unbedingtes". Hermes dagegen läßt die Vernunft durch die Setzung des Grundes den objektiv realen Gegenstand treffen.

[88]) Damit ist aber nicht gesagt, daß aus dieser Zuordnung des *principium rationis sufficientis* und der Vernunft auch die Deduzierbarkeit dieses Prinzips aus einem höheren behauptet worden sei.

[89]) P. Knoodt I, 294. Vgl. oben S. 215 Anm. 4.

tens approbiert G. noch nach zehn Jahren das System des Hermes und zwar insoferne, als Hermes den „neueuropäischen Weg", den Cartesius im Gegensatz zur alten Scholastik angegeben, gegangen sei. Wenn man nun fragt, was unter diesem neueuropäischen Weg gegenüber dem Weg oder den Wegen der Scholastik zu verstehen sei, so kann es sich nur um das handeln, was sowohl Hermes wie Günther der Scholastik als das Fundamentalübel zum Vorwurf machen: sie sei eine „Begriffsspekulation" gewesen. Darum betont G. bereits 1822 die Entdeckung des Hermes, die ihm im Charakter der Vernunft geglückt sei, und tadelt hier im angegebenen Brief eigentlich nur, daß Hermes von allem Anfang an das Verhältnis des Verstandes zur Vernunft nicht völlig richtig bestimmt habe und das ist es auch, was Cl. Kopp in seiner Hermesmonographie[90]) aufzeigt, daß nämlich Hermes durch die Übernahme der Kantischen Kategorienlehre sich den Weg zur Überwindung des Kritizismus verlegt habe. Das Gesagte ist um so bedeutungsvoller, als G. zur Zeit, da er den Brief schrieb, sein eigenes System bereits ausgebaut hatte, und darum mehr das Trennende als das Einende sehen mußte, wie dies die ein Jahr nachher in der Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie[91]) veröffentlichte Rezension G.s beweist. Wenn sich nun G. gerade auf die Eigenart der Vernunft beruft und anerkennt, daß eben Hermes die Brücke vom formalen Bewußtsein zum realen Ursein aufgefunden habe, so ist es klar, daß unter jener Eigenart der Vernunft die Begründungsfunktion des menschlichen Geistes gemeint ist[92]). Das ist denn auch nach den oben gegebenen Darlegungen die Zentralfrage und Hermes selbst behauptet von Anfang an, daß er gerade darin eine Kant entgegengesetzte Stellung einnehme. Diesen Gedanken des Charakters der Begründungsfunktion (G. spricht später von Ergründen und Begründen) übernimmt nun G.; freilich weiß er ihn in der zunehmenden Verselbständigung seines Systems verschieden zu unterbauen und noch verschiedener auszubauen, so daß es dem, der nur in seine späteren Werke Einsicht genommen hat, kaum möglich wird, die Abhängigkeit von Hermes nachzuweisen. Was die Kategorienlehre betrifft, so wurde bereits im

[90]) Cl. Kopp. Die Philosophie des Hermes 28f. 34ff. 59f. 67. 73ff.

[91]) Zeitschr. f. Philos. u. kath. Theol. 1833. Genauere Angaben vgl. oben S. 214 Anm. 2.

[92]) Wir machen auch hier wieder auf die zweite, den Jahrbüchern entnommene Stelle (JL XXII, 156f.; vgl. oben S. 214 Anm. 3) aufmerksam, in der G. ausdrücklich den „zureichenden Grund" erwähnt. Manche Wendungen in den weiteren Ausführungen sind geradezu Hermes entnommen; besonders beachtenswert ist z. B. die Definition der Substanz als „Kraft" (a. a. O. 164), also ganz wie Hermes (Einl. 172 Anm.; 337).

zweiten Kapitel darauf hingewiesen[93]), daß G. von allem Anfang an bestrebt ist, nicht nur einer Kategorie, der Kausalität, sondern allen eine Wirklichkeitsbeziehung zu vindizieren. So ist auch nach G. die Vernunft das eigentliche Wirklichkeits- und Wahrheitsvermögen. Wie bei Hermes die eigentliche Wirklichkeitsauffassung von der Begründungsfunktion unterschieden und von dieser vorausgesetzt, aber doch in eine innere Abhängigkeit von der Vernunft gestellt wird, so auch bei G. Die Wirklichkeit als solche erfaßt die Vernunft, insoferne sie reines „Vernehmen" ist, und an diesem Wirklichen vollzieht sie ihr Begründungsbedürfnis, durch das sie zum „Grund" gewiesen wird und so zur vollen und bewußten Wirklichkeit gelangt[94]). Auch der „sinnliche Sinn" erfaßt eine Wirklichkeit, weil auch er „unmittelbares Vernehmen" ist, aber wenn sich an dieser Wirklichkeit nicht durch den Beitritt der Vernunft die Begründungsfunktion geltend macht, bleibt diese Wirklichkeit nur eine „erscheinende" Wirklichkeit, und mag auch der Verstand seine abstrahierende Tätigkeit so weit er will durchführen, er kommt über eine Erscheinungswelt nicht hinaus. G. betont zwar ganz nachdrücklich, daß die Erscheinungswelt keine bloße Scheinwelt sei, aber sie ist deshalb noch keine „Wirklichkeit" im Vollsinn des Wortes. Tritt aber der Verstand, der für G. in der erste Periode seiner Entwicklung nur die Resultierende eines bestimmten Zusammenwirkens von Rezeptivität und Spontaneität (mit überwiegender Spontaneität) ist, mit der Vernunft in Verbindung d. h. geht er von dem in der Vernunft gegebenen Wirklichen aus, so kann auch von ihm mit Wahrung bestimmter Kautelen gesagt werden, daß seine Begriffe und Gesetze Realitätsbeziehung besitzen[95]).

Wollen wir nun noch den Umfang, in dem G. sich den Gedankengang des Hermes angeeignet hat, im einzelnen feststellen, so stoßen wir auf keinerlei größere Schwierigkeiten, die unsere These etwa in Frage stellen könnten, sondern wir werden aus den folgenden Erwägungen dieselbe noch unter mancher Rücksicht befestigen können. Da aus der Hauptstelle, die wir hier als eine der ersten Beweisquellen anziehen, gegen die dargelegten Gedanken Schwierigkeiten erhoben werden können, die nicht so sehr in der Dunkelheit des Textes, als vielmehr im Zusammenhang, der gerade hier recht unklar ist, liegen, sei eine kurze Exegese von JL XVIII (1822) 161 ff. geboten[96]).

[93]) Vgl. oben S. 45 f.

[94]) JL XXII. 159 ff. [95]) Ebd. 167 f.

[96]) Der Text lautet: „Recensent glaubt, daß, wenn sich das Objekt des religiösen Glaubens schlechterdings nicht für die metaphysische Erkenntnis vindi-

G. kommt hier ganz zufällig, wenigstens scheinbar, auf eine Ansicht zu sprechen, die nicht der Verfasser des zu rezensierenden Buches[97]) verficht, sondern die auch er mit G. bekämpft. Während Salat einen strikten Gottesbeweis zuläßt, unterscheiden andere Autoren zwischen „religiöser Wissens- und religiöser Glaubenslehre“[98]). Auf dem Wege metaphysischer Erkenntnis gelangt der menschliche Geist nach dieser Ansicht zur notwendigen Annahme eines Absoluten als „des Urgrundes“, auf dem Wege des Mystischen (des Glaubens) aber gelangt er zur Annahme des Absoluten als „ein Göttliches“, des Absoluten als „Urvernunft“[99]). Als Grund dieser Verschiedenheit wird unter anderen die Antinomie angegeben, in die sich der Verstand verwickelt, wenn er den notwendigen Urgrund zugleich als urfreies Göttliches denken sollte. Diese Unterscheidung läßt nun G. nicht gelten. Seine Lösung liegt darin, daß das Absolute nach ihm weder „notwendig“ noch „frei“ sein kann. Es ist eben ein „Indifferentes“ von Freiheit und Notwendigkeit, und darum wesentlich verschieden von allem Notwendigen und Freien; weil Freiheit und Notwendigkeit Wesensformen von Geist und Körper sind, und diese voneinander wesentlich verschieden sind, deshalb müssen sich Freiheit und Notwendigkeit in einem Wesen gegenseitig ausschließen[100]).

---

ziren lasse, mit gleicher Notwendigkeit, wie diese sich bereits eines Absoluten versichert hat, — man in diesem Falle entweder die reale Unmöglichkeit dartun oder eingestehen müsse: daß es nur relative (aus subjektiver Unbehülflichkeit erwachsene) Unmöglichkeit sei. Die Gründe aber, womit die Unmöglichkeit bisher dargetan, scheinen dem Recensenten gar nicht hinlänglich. Wir fassen daher das ganze Räsonnement unter folgenden klaren Gesichtspunkt zusammen in folgenden Fragen: a) Was treibt die Vernunft zur Annahme eines Absoluten als realen Urgrundes alles Seins? Antwort: Die Notwendigkeit, die Möglichkeit des Seins überhaupt zu begreifen (von G. gesperrt), die aber nicht wieder durch eine andere Möglichkeit, sondern durch ein Reales (Wirkliches) vor aller Reflexion begriffen werden kann. (Hier verweist G. in der Anmerkung auf Hermes. Diese ist dem Wortlaut nach zitiert oben S. 214 Anm. 3). b) Was verhindert: Jenes Absolute als Urvernunft (in unbeschränkter Erkenntnis und Willenskraft), kurz als Göttliches anzuerkennen? Antwort: — Weil es als ein notwendiges nicht zugleich auch ein freies sein kann — und deshalb gilt der Schluß aus der Erkenntnis der Kausalität in der menschlichen Natur, nicht auch schon rückwärts: daß das Urwesen als erste Kausalität auf ähnliche Weise Vernunft sein müsse. — Darauf muß man nun aber antworten: daß im ersten Falle auffallend die formale Notwendigkeit mit einer realen verwechselt ist. Weil das Absolute ein Notwendiges ist für meine Erkenntnis, insoferne diese überhaupt die Möglichkeit eines Daseins begreifen will; deshalb ist es noch kein Notwendiges an und für sich...“

[97]) J. Salat, Die Religionsphilosophie, der letzte und höchste Hauptzweig der Philosophie als Wissenschaft, München 1821.

[98]) JL XVIII, 160. Ausführung derselben Ansicht, die die Bouterwecks ist, vgl. JL XXX, 311 ff.

[99]) JL XVIII, 160.

[100]) A. a. O. 163. Insofern nun auch Salat Gott als „frei“ bezeichnet, ist diese Ausführung G.s auch gegen ihn gerichtet.

Eigenartig ist nur, daß G. bei dem aus Hermes entlehnten Beweisgedanken eine Distinktion anbringt, die seine Bedeutung fast aufzuheben scheint. Es sei, so sagt G., „im ersten Falle auffallend die formale Notwendigkeit mit einer realen verwechselt"[101]). Die Erklärung gibt jedoch G. selbst, indem er sagt: So wenig das Absolute ein Mögliches sei, so wenig sei auch das Absolute als solches ein Notwendiges, weil es in dem Vernunftbegriff als Notwendiges auftritt. Und warum kann das Absolute nicht als Notwendiges aufgefaßt werden? Weil es dann nicht das Unbedingte ist, sondern ein Bedingtes, und zwar wie das relative Sein der Natur, das notwendig ist, im Gegensatz zum Geist, der frei ist[102]). G. will also nur sagen, daß aus der Notwendigkeit, etwas zu denken, noch nicht folge, daß jenes auch in sich („an und für sich")[103]) notwendig sei.

Hermes geht es bei der Ableitung des Satzes vom Grunde um die Begreifbarkeit des Seins d. h. um die Notwendigkeit der Annahme eines Grundes zur Erklärung, wie ein vom Verstand vorgestelltes Sein überhaupt möglich sei[104]); Hermes fragt nicht, wie er ausdrücklich betont[105]), nach der formalen, inneren Möglichkeit (Widerspruchslosigkeit, Denkbarkeit), sondern um die dynamische (Daseins- und Soseins-) Möglichkeit (Unbegreifbarkeit eines Seins ohne jeden Grund seines Daseins oder Soseins)[106]). Und darum kann sich die Vernunft auch nicht mit einem gedachten Grund begnügen, sondern sie fordert einen „in der Wirklichkeit vorhandenen Grund"[107]), weil durch einen nur gedachten Grund die Möglichkeit des Seins als solche noch nicht völlig begriffen ist. In dieser eigenartigen Fassung tritt am klarsten hervor, daß bei Hermes die Vernunft das Wirklichkeitsvermögen selber ist. Gerade auf diesen Kerngedanken stützt sich nun G., indem er die zwei wesentlichen Punkte hervorhebt: die Begreifbarkeit gegenüber der bloßen Denkbarkeit und die Realität (Wirklichkeit) des Grundes, und das nicht nur an der eben behandelten Stelle, sondern auch öfter, ohne namentliche Bezugnahme auf Hermes, aber doch offenkundig im Gedanken an ihn[108]). Wenn Hermes von der Notwendigkeit der Begreifbarkeit des Seins überhaupt spricht, so wendet er doch

---

[101]) A. a. O. 161.
[102]) A. a. O. 162 Anm. 2.
[103]) A. a. O. 162.
[104]) Einl. 161 ff.
[105]) A. a. O.
[106]) Über dynamisch-ontologische Unmöglichkeit und Unbegreifbarkeit in dynamischer Hinsicht vgl. L. Fuetscher, Die ersten Seins- und Denkprinzipien (Philosophie und Grenzwissenschaften III, 2/4), Innsbruck 1930, 210.
[107]) Einl. 179.
[108]) Z. B. JL XX, 77 spricht G. von der „Brücke... aus dem formellen Bewußtsein hinüber auf einen realen Boden"; JL XX, 79 behauptet er, daß die Möglichkeit eines (relativen) Daseins überhaupt nur dadurch begriffen werden kann, wenn sein Urgrund nicht abermals als „ein bloß Gedachtes = Formales = Mögliches", sondern als ein Reales festgehalten wird.

das Grundprinzip in erster Linie auf das „unselbständige" Sein[109]), das „entstehende", „gewordene" Sein an, kurz, auf das „bedingte", das „zufällige Sein"[110]), und unterscheidet diese Anwendung wenigstens andeutungsweise von seiner Anwendbarkeit auf das „Unbedingte" und „Notwendige"[111]), das den Grund seines Seins in sich selbst hat, „also durch nichts außer sich bedingt" ist, im Gegensatz zu allem „von außenher" begründeten Sein[112]). Das Fundament der Begreifbarkeit und der Notwendigkeit aller Begreifbarkeit ist also die Kontingenz des Seins und nur, wo ein kontingentes Sein vom Verstand vorgestellt wird, wird die Notwendigkeit der Vernunft, einen Grund hinzuzudenken, aktuiert; wird das Absolute selbst gedacht, so ist dieses Bedürfnis der Vernunft nicht vorhanden, sie braucht nicht mehr weiter zu fragen, ja sie kann das ihr eigene Begründungsbedürfnis gar nicht mehr in dem ihm eigentümlichen Sinn anwenden, weil sie gar nichts hinzuzudenken hat und hinzu denken darf.

Noch viel klarer spricht Günther. Es gibt fast keine Rezension, in der er nicht auf die wesentliche (qualitative) Verschiedenheit von Gott und Geschöpf zu sprechen käme. Immer wieder wird das geschöpfliche, das „kreatürliche" Sein[113]) als das „relative"[114]), das im Verhältnis der „Abhängigkeit" stehende[115]), das „bedingte"[116]), das „endliche"[117]) Sein, als Sein in „Beschränkung"[118]), als „Position"[119]), „freie Setzung"[120]) Gottes, des einzig wahren Absoluten bezeichnet. Gerade das Bewußtsein der Beschränktheit und Bedingtheit versetzt den Geist in die Notwendigkeit, nach einem außerhalb der Erscheinungen bzw. auch des Ich gelegenen Grunde zu suchen[121]). Er unterscheidet bis in die späteste Zeit zwischen Grund und

[109]) Einl. 169.
[110]) Ebd. 170ff.
[111]) Ebd. 174. 177.
[112]) Ebd. 174.
[113]) Z. B. JL IX, 174; X, 9. 21. 47; XVIII, 156; XX, 82; XXII, 176f.; XXV, 41; XXVIII, 107 u. ö.
[114]) Z. B. JL XVIII, 143. 162 Anm. 2; XX, 79; XXII, 165ff.; XXV, 41 u. ö.
[115]) Z. B. JL VI, 14; IX, 173; X, 38. 55 u. ö.
[116]) Z. B. JL VI, 14; XVIII, 156. 163; XX, 82 u. ö.
[117]) Z. B. JL XVIII, 168 u. ö.
[118]) Z. B. a. a. O.: XXVIII, 107. — Den Ausdruck „beschränkt" gebraucht G., wenigstens in der ersten Zeit nicht gerne, weil er der von den Pantheisten gewöhnlich herangezogene Ausdruck war, die das Absolute als das Unbeschränkte d. i. Unbestimmte, das Relative als das Beschränkte d. h. Bestimmte u. zw. durch sich selbst beschränkte bezeichneten (vgl. JL VI, 13).
[119]) Z. B. JL XX, 37 u. ö.
[120]) Z. B. JL XX, 82; XXII, 165; XXV, 42f.; XXX, 315.
[121]) Z. B. JL XXX, 290. 320ff.

„Urgrund"[122]), bezeichnet letzteren als „Ungrund"[123]) und hat so in diesem Ausdruck die Nichtanwendbarkeit bzw. die bloß analoge Anwendbarkeit des Prinzips vom Grunde ausgesprochen.

Die erste Stelle[124]), an der G. ausführlicher auf die Erkenntnis der „Qualität" Gottes zu sprechen kommt, ist eine treffliche Beleuchtung des bisher Gesagten. Der Verstand, der sich in der Erkenntnis von Bedingungen erschöpft, leistet nur einen „negativen" Beitrag in der Erkenntnis Gottes, die „positive" Erkenntnis sei nur zu erheben aus dem wesentlichen Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf. Worin besteht nun dieser wesentliche Unterschied, dessen Annahme allein den Pantheismus unmöglich mache? Darin, daß Gott das „Sein aus und durch sich" ist, die Kreatur dagegen zwar ein Sein „an und für sich", aber nicht „aus und durch sich", sondern vielmehr ein Sein, daß Gott „außer sich" setzt[125]). Die Kreatur fordert ihrem Wesen nach die „Schöpfung aus Nichts"[126]), worin G. die letzte ontologische Wurzel der Kontingenz erblickt[127]).

[122]) Wenn G. bereits in der Literaturzeitung und auch in den ersten Rezensionen der Jahrbücher Gott als Grund, Urgrund, das relative Sein als Kreatur oder ähnlich bezeichnet, so zeigt die Darstellung, daß er wohl die Thesis, aber noch nicht die innerste Begründung gefunden hatte (vgl. WAL IV, [1816] 778. 782; JL IX, 174 und dazu etwa JL XVIII, 160; XX, 82; XXVIII, 106f.).

[123]) JL XX, 82; XVIII, 160 negiert G. ausdrücklich allen Grund des Urgrundes. Freilich will er damit, wie er ebenfalls bemerkt (JL XXII, 159), nicht den Erkenntnisgrund, der auch für Gottes Dasein und Sosein (Realität und Qualität Gottes) anzuerkennen sei, in Abrede stellen. — Wenn er aber doch leugnet, daß der „Urgrund" notwendig sei, so will er damit nur eine Unvollkommenheit, wie er meint, nämlich die dem Naturhaften, dem Materiellen eigene, von Gott ausschließen, ebenso wie er die Freiheit von Gott deshalb ausschließt, weil der Begriff der Freiheit seiner Auffassung nach eine Begrenztheit besage (JL XVIII, 163f.; XXV, 41; XXVIII, 112f.; XXX, 316). Damit hängt auch zusammen, daß G. nie vom relativen Sein als einem nicht notwendigen Sein sprechen kann. — Wertvoll in dieser Beziehung ist eine Bemerkung Knoodts, der darauf hinweist, daß G. später auch den Ausdruck „Sein durch sich" von Gott nicht mehr gebrauchte, sondern dafür Sein schlechthin sagte, weil der Ausdruck „Sein durch sich" dieses Sein selber undenkbar mache (P. Knoodt, A. Günther I, 244f. Anm.).

[124]) JL XXII, 164ff.

[125]) A. a. O. 165. Denselben Gedanken spricht G. ebenso klar aus JL XXVIII, 107f.

[126]) Ebd. — Die Schöpfung faßt G. als etwas Gott Ureigenes, Unveräußerliches. Würde eine Emanation Gott offenbaren als Urgrund, so kann ihn nur die Kreation offenbaren als Ungrund, als Grund seiner selbst (JL XXV, 41f.). Richtig ist an dem Gedanken, daß wir vom Geschöpfsein (von der metaphysischen Kontingenz) notwendig zu einem Sein aus sich und durch sich gelangen; freilich nicht so evident ist es, daß Gott die Schöpferkraft nicht auch einem geschöpflichen Wesen mitteilen könnte.

[127]) Den Ausdruck „Kontingenz" gebraucht G. noch nicht in den Arbeiten der Jahrbücher. In ihnen sagt er: abhängig, gesetzt, endlich, kreatürlich, ev. beschränkt

Darum kann auch die Kreatur mit Gott dem Wesen nach nicht gleich sein; die Feststellung eines wesentlichen, qualitativen Gegensatzes sei das Primum et Ultimum aller philosophischen und theologischen Weltanschauung. Ein Ins-Verhältnissetzen von Schöpfer und Geschöpf ist nur möglich auf Grund einer gemeinsamen Form, insofern das Geschöpf als Setzung Gottes eine Manifestation, eine Offenbarung Gottes, des Absoluten ist. So ist Gott der hinreichende Grund des Daseins und des Soseins[128]) alles Geschöpflichen[129]), aber auch die geschöpflichen Substanzen selbst sind der hinreichende Grund[130]) ihrer Erscheinungen, freilich nur der kontingente hinreichende Grund, inwiefern nämlich die Selbstobjektivierung und Selbstaffirmation nur mittels Erscheinungen geschehen kann und sie selbst in dieser von einer Erweckung bzw. Anregung (Exzitation) von außenher bedingt sind. Auf diese Weise kommt im erkennenden Geschöpf sowohl die Erkenntnis des Ich (Dasein, Substanzialität, Einfachheit), als auch die Erkenntnis des Seins außer dem Ich (der Natur) zustande[131]).

Den Wesensunterschied aber zu erheben, ist Sache der Vernunft mit Hilfe der Idee[132]), die allein sowohl den über allem Relativen als auch den hinter den Erscheinungen liegenden Grund zu ergreifen und zu begreifen imstande ist. Aus dieser engen Verknüpfung zwischen der Wesensunterschiedlichkeit des Seins, bzw. ihrer Erkenntnis einerseits und der Vernunft mit ihrer Idee bzw. dem Grund andererseits ergibt sich auch, wiewohl G. darüber nirgends ausdrücklich spricht, daß er nur drei Ideen (im objektiven Sinne) kennt: Gott, Geist, Natur.

So ist die Erkenntnis der Kontingenz alles relativen Seins für G. das Fundament der Metaphysik[133]) (für die Philosophie und

---

Der deutsche Ausdruck „bedingt" dagegen findet sich in Verbindung mit „beschränkt" ziemlich früh.

[128]) JL XXX, 315f.

[129]) Und weil Gott der zureichende Grund des Entstehens alles Relativen ist, darum ist er auch der zureichende Grund des Verstehens (der „Begreiflichkeit") und so kommt der Geist zu einer formalen, idealen Einheit des Universums (JL XXV, 41).

[130]) JL XXII, 166 (hier tritt zum ersten Mal auch dieser wichtige Gedanke ein; ganz bezeichnend für unsere These); XXVIII, 107. 161. 164. Nach der Verschiedenheit des Grundes reguliert sich das Begründete (JL XXVIII, 155).

[131]) JL XXX, 290. 307. Vgl. JL XXII, 166. XXVIII, 107. 161. 164.

[132]) JL XVIII, 162 Anm. 1 und 2; XXII 158f. 161. 164; XXVIII, 105f. 161. XXX, 290f. 297. — Dazu wären noch all die vielen Stellen anzuführen, in denen G. auch nach 1822 die Vernunft einen Sinn für Gott nennt.

[133]) JL XXVIII, 106. 168; XXX, 281ff. 300. 302. — Die Notwendigkeit der Erklärung und Begreiflichkeit des relativen Seins aus dem Absoluten ist der ka-

Theologie des Seins), zugleich auch das Fundament für den Ausbau einer Ethik[134]) (für die Philosophie und Theologie des Sollens), ebenso aber auch das Fundament für seine Noetik[135]) (für die philosophische und theologische Erkenntnislehre) und selbst für die formale Logik[136]) (für die Lehre vom Denken).

Über den genaueren Vorgang des Begründens (des Ergreifens des Grundes und Begreifens aus dem Grunde) erklärt sich G. in der ersten Zeit gar nicht, in der Folge, soweit wenigstens die Jahrbücher in Betracht kommen, nur dunkel. Doch können wir auch hier auf Ähnlichkeiten oder besser Parallelen zwischen Hermes und Günther hinweisen. Insbesondere seien zwei hervorgehoben. Schon in der Zusammenfassung des dritten Kapitels[137]) wurde auf den einen Punkt, der das Wie des Begründens betrifft und in dem ein offenbarer Zusammenhang mit Hermes vorliegt, hingewiesen. Wie Hermes von einem „Setzen" des Grundes durch die Vernunft spricht, so erklärt auch G. ausdrücklich in der letzten Rezension[138]), daß der Grund von der Vernunft „ideell gesetzt d. h. postuliert" wird, was einen auf den ersten Blick etwas merkwürdig

---

tegorische Imperativ der theoretischen Vernunft (JL XXX, 304). Die Forderung der Bestimmung des Verhältnisses zwischen relativem und absolutem Sein ist eigentlich „das Tagewerk der einen Philosophie als Metaphysik" (JL XXX, 314). Die Verkehrung dieses Verhältnisses ist das „Majestätsverbrechen jeder Metaphysik" (JL XXX, 323). Darin haben wir zugleich einen Beweis, daß gerade auf der Frage nach der Gültigkeit des Prinzips vom Grunde das eigentliche metaphysische Kernproblem, wenigstens nach der Auffassung Hermes' und G.s ruht.

[134]) JL XXVIII, 143. 148. 168; XXX, 316.

[135]) Die ganze Lehre G.s von Verstand—Vernunft, Begriff—Idee.

[136]) Die „Grundgesetze des formalen Verstandes" müssen aus dem „realen Grundverhältnisse der Vernunft zum Absoluten" deduziert werden (XXVIII, 106).

[137]) Oben S. 211. Besonders der Gedanke der Nötigung, der in den Bewußtseinstatsachen gegenüber der Vernunft liegt, ist vor Augen zu haben.

[138]) JL XXX, 290. Vgl. Hermes Einl. 157. — In der ersten Zeit (z. B. JL X, 11) spricht G. nicht vom „Setzen", sondern lieber von einem Erteilen der Realität durch den Willen, von einem „Erlauben", „Gestatten", „Glauben". Der Grund ist wohl ein zweifacher: erstens ist die Vernunft noch immer reine Passivität und zweitens ist sie noch nicht in ihrer Begründungsfunktion erkannt. In jenem „Erteilen" zeigt sich noch G.s Bestreben, aus den Postulaten der praktischen Vernunft zur wirklichen Welt- und Gotteserkenntnis zu gelangen. In der Übergangszeit (z. B. JL XVIII, 148; XX, 41) gebraucht G. beides. Erst in der letzten Rezension „setzt" die theoretische Vernunft einfachhin den Grund (der Ausdruck „Setzen" in JL XVIII, 148; XX, 41 hat noch mehr ethische Bedeutung: der Wille setzt sich sein Verhältnis zu Gott); wir hätten also hier den Übergang zur Auffassung der Vernunft auch als eines spontanen Vermögens und anderseits bereits die teilweise Lossagung vom Primat der praktischen Vernunft, der in den obigen Stellen noch deutlich zum Ausdruck kommt.

berührt. Wie sich G. für die Gegebenheit eines „Nicht-ich" in und mit der Erkenntnis des Ich auf eine „ursprüngliche Einrichtung" des Geistes beruft[139]), so steckt auch in jenem „Setzen" des Grundes von seiten der Vernunft etwas vom Hermesischen psychologistischen Mechanismus, wenn auch G. nicht mit Hermes geht in der erkenntnistheoretischen Beurteilung der Einsicht. Letzteres ist erklärlich aus der verschiedenen Stellung, die G. von Anfang an zum Bewußtsein einnimmt; die Weiterbildung der Theorie des Bewußtseins weist ihm dann schließlich den Weg, der ihn in seinen späteren Werken in eine ganz andere Richtung (auch erkenntnistheoretisch betrachtet) führen wird. Das zweite Moment der Ähnlichkeit: Hermes sagt, die Notwendigkeit des Hinzudenkens des Grundes sei schon da, bevor noch die Vernunft den Begriff Grund gebildet habe[140]), eine Behauptung, deren Konsequenz Kleutgen dahin präzisiert, daß wir nach Hermes „den Satz vom Grunde erkennen, ehe wir den Begriff gewonnen haben"[141]). Diese Anschauung des Hermes ist natürlich nur verständlich aus seiner erkenntnispsychologistischen Einstellung. Bei G. fällt es nun auf, daß er fast nie vom Satz vom Grunde spricht, dagegen häufig einfachhin vom zureichenden Grund, von der Erkenntnis dieses Grundes, von seiner Erhebung bzw. notwendigen Setzung mittels der Vernunft. Auch er unterscheidet von Anfang an in seiner Weise zwischen der Idee des Grundes und den Begriff des Grundes; letzterer ist Prädikat im logischen Satz (d. h. Gesetz) vom Grunde. G. kennt nun eine zweifache und nur eine zweifache Notwendigkeit, eine formale (logische): die Notwendigkeit des Denkens[142]), und eine reale. Die reale aber ist die Notwendigkeit der sichtbaren, materiellen[143]) Natur, Natur schlechthin, gegenüber der Freiheit des Geistes. Der Verstand gewinnt aus der Erfahrung durch Abstraktion das Allgemeine, das Gesetzmäßige, das Gesetz, und weil diese aus der notwendigen Natur entnommen sind, kommt ihnen Notwendigkeit zu d. h. die formale Notwendigkeit (das Gegenteil ist die formale Unmöglichkeit d. h. Nicht-denkbarkeit)[144]). Etwas Ähnliches gilt auch für das vom Verstand aus der Vernunft entnommene Wirkliche, das der Verstand analog als Notwendiges und Allgemeines (Gesetz) denkt. Durch diesen Zusammenhang mit

---

[139]) JL XXX, 294. [140]) Einl. 154f.

[141]) J. Kleutgen, Die Philosophie der Vorzeit I, 2. Aufl., Innsbruck 1878, 161 (1. Aufl., Münster 1860, 170).

[142]) „Gott muß als der zureichende Grund gedacht werden" (JL XXVIII, 113).

[143]) Darum leugnet G., daß von Gott die Notwendigkeit prädiziert werden kann (JL XXVII, 113. 108 Anm.; XXII, 163f. u. ö.).

[144]) JL XXVIII, 113 Anm.

der Vernunft ist natürlich der Satz vom Grund als wissenschaftlich hinreichend begründet[145]). Durch ihn hat die Metaphysik auf diese Weise den Zusammenhang sowohl mit der Erfahrung als auch mit der übersinnlichen Wirklichkeit.

Diese metaphysische Grundlage, die im Einzelnen noch viele Dunkelheiten aufweist, baut G. immer weiter aus, allerdings noch nicht endgültig in den Jahrbüchern. Klar und deutlich tritt sie eigentlich erst heraus in der Vorschule, wo er sie vor allem durch zwei Elemente zu vertiefen und zu klären sucht: durch die Annahme des sog. ideellen (metalogischen) Schlußverfahrens[146]) und

[145]) Dem formalen Verstandesgesetz der Kausalität liegt eine reale Funktion der Vernunft zu Grunde, d. h. dieses Gesetz wäre für den Verstand und seine Operationen in Raum und Zeit gar nicht vorhanden, wenn nicht die freie Vernunfttätigkeit genötigt wäre, die Totalität des relativen Seins im Absoluten als dem letzten Grunde zu erfassen und zu begreifen. Diese reale Funktion wird mittels Abstraktion in einen „Vernunftbegriff" gefaßt und heißt Idee. Deren Widerschein wirft in der unteren Region des reflexiven Verstandes das formale Gesetz ab. Daß G. hier auf Gott zurückgeht und nicht vom Ich aus das formale Gesetz erhebt, hat zwei Gründe: der eine wird sogleich ausgeführt werden; der andere bestärkt das vorhin Gesagte: um zur wahren, letzten Wurzel der Kausalität zu kommen, muß der Verstand auf die Vernunft zurückgreifen, insoferne durch diese das erste Fundament gegeben ist in der durch die Kontingenz vermittelten Erkenntnis des Grundes (JL XXVIII, 161).

[146]) Auch das ontologische, das metaphysische Schlußverfahren genannt, einfachhin: Vernunftschluß. Zu diesem für G. so charakteristischen Gedanken wurde er erst durch die intensive Beschäftigung mit Cartesius und die endgültige Entwicklung der Theorie des Selbstbewußtseins, auf die ihn Pabst hingewiesen, angeregt. Darum kann dieser Gedanke auch erst in der Vorschule klarer hervortreten. Eine kurze Zeichnung des Vernunftschlusses sei hier nach Knoodt (A. Günther, Anti-Savarese 118f. Anm.) gegeben: Das *Cogito ergo sum* ist nicht, wie Cartesius meinte, eine einfache, unmittelbare Anschauung. (Daß Cartesius diese unmittelbare Anschauung aufgegeben hatte, haben weder G. noch Knoodt beachtet; vgl. Ed. Winter, Das positive Vernunftskriterium, Warnsdorf 1928, 14f.) Nach G. ist das *Cogito ergo sum* ein Schluß: das Sein (des Ich) wird erschlossen und kann daher auch nur in Schlußform prädiziert werden. Aber es ist kein logischer Schluß, weder deduktiver (durch Subsumption unter einen allgemeinen Obersatz) noch induktiver Art (Folgerung des Allgemeinen aus der Kollektion der Einzeltatsachen), sondern es wird beim *Cogito ergo sum* aus den unmittelbar wahrgenommenen Erscheinungen als solchen auf das als solches nicht wahrnehmbare Sein geschlossen. Dieser Ichheitsschluß ist also ein ontologischer oder ideeller oder Vernunftschluß. Und dieses ist er nicht etwa als bloßer Abschluß des Prozesses der ursprünglichen Selbstbekräftigung, sondern als Rückschluß aus den Bekräftigungs- als Erscheinungsmomenten auf das ihnen unterliegende Prinzip. Diesen Schluß, welchen der Geist nicht würde machen können, wenn er sich nicht in differenten Erscheinungsmomenten aufschlösse, und wenn letztere nicht so beschaffen wären, daß er sich dazu in Gegensatz zu stellen vermöchte, was selber wieder dadurch

der ideellen Kontradiktion bzw. Kontraposition [147]), über die jedoch nur eine eingehendere Darstellung des Systemaufbaues der G.schen Lehre vollen Anschluß geben kann. Weil ihm beide noch nicht

bedingt ist, daß er in der Reaktion seine Selbstheit affirmiert, „diesen metaphysischen Schluß enthüllt und in seiner Eigentümlichkeit und wesentlichen Verschiedenheit", so schließt Knoodt seine Erklärung, „festgestellt zu haben, ist Günthers unsterbliches Verdienst". So ist es erklärlich, daß der Vernunftschluß als das „im Seinsgebiete sich ergehende" Denken (a. a. O. 119 Anm.) betrachtet wird, daß es ausgeht von der „wirklichen und unzertrennlichen Identität des Denkens und Seins" (a. a. O. 117 Anm.); so wird uns aber auch klar, wie gerade die Vernunft, die ja schon in der letzten Arbeit der Jahrbücher als identisch mit dem Selbstbewußtsein gefaßt wird, das Wirklichkeitsvermögen ist und sich gerade als Begründungsvermögen im „Seinsgebiete" bewegt. Wenn wir nach einer scholastischen Ausdrucksweise für diese Gedanken suchen, so werden wir sagen müssen, daß durch die Ablehnung des logischen Schließens das *medium quod* als Erkenntnismittel des Bewußtseins vom Vernunftschluß ausgeschlossen wird. Wir werden also unter Vernunftschluß oder dem ontologischen Schluß (Schluß ist gleich ein verkürztes Schlußverfahren) nur das verstehen können, was die Scholastiker unter dem Erkenntnismittel des *medium quo* oder *in quo* verstanden. Weil nun G. so sehr auf die Mittelbarkeit des Wissens um das Ich bedacht ist, wird man eher an ein Um-sich-selbst-Wissen mittels *medium in quo* zu denken haben, wobei wir freilich nicht eine völlige Übereinstimmung der scholastischen Lehre vom *medium in quo* und der Güntherschen Bestimmung des ontologischen Schlusses behaupten wollen.

[147]) Ganz kurz und deutlich kennzeichnet G. selbst das Wesen der ideellen Konversion (die er gewöhnlich Kontradiktion nennt und dann in der Schöpfungslehre zur Kontraposition ausbaut) in einem Brief an Knoodt (16. Juli 1850), in dem er berichtet, Mattes habe sich in einer Rezension an der Güntherschen Kontraposition gerieben. „Es fehlt nichts, so fährt er fort, als daß er mit Herrn v. Schütz in der Contraposition Gottes den leibhaftigen Satanas (folglich Manichäismus) erblickt. Ob diese Herren wohl wissen, daß es in der Lehre von den logischen Urteilen auch eine Form der Umkehrung gibt, die den Namen Contraposition trägt, und welche ich auf den metaphysischen Gegenstand... zu übertragen mir die Freiheit nahm" (P. Knoodt, A. Günther II, 54). — Der Gedanke der ideellen Kontradiktion ist der Begriffsentfaltung der Hegelschen Dialektik entnommen. In den ersten Arbeiten wird sie in etwa noch abgelehnt (JL IX, 173), worin zugleich eine Bekräftigung unserer These liegt; G. braucht sie eben noch nicht. In den späteren Arbeiten tritt der Gegensatzgedanke im Fortschreiten der Erkenntnis häufiger und stärker hervor (Ich-Nichtich) (vgl. JL XXII, 165f. 168; XXVIII, 103f. 107f.; XXX, 316; andeutungsweise bereits XVIII, 151; XX, 82). — Ausgebaut und ausgewertet hat G. diesen Gedanken in der Lehre von der Dreieinigkeit und der Schöpfung (Gott: absolutes Ich; Schöpfung: absolutes Nichtich). In diesem Zusammenhang erst kann sie dann im einzelnen verstanden werden. Auch Knoodt weist darauf hin, daß G. diesen Gedanken erst später in das System einbaut. Es gelingt G. erst später, „die Weltidee in Gott oder die Idee des absoluten Nichtich als ein solches Moment im Prozeß der Personifikation des Absoluten nachzuweisen" (Knoodt I, 245 Anm.).

aufgegangen waren, darum ist es erklärlich, daß er in den letzten Rezensionen sich noch nicht klarer über das Verhältnis von Ich-erkenntnis und Gotteserkenntnis ausspricht, daß er zur Gotteserkenntnis noch immer eine Art unmittelbarer Einwirkung von seiten Gottes auf das Ich zu fordern scheint[148]); ein bedeutender Schritt nach vorne bedeutet diesbezüglich die letzte Rezension in den Jahrbüchern, in der einerseits die engste Synthese von Selbstbewußtsein und Vernunftvermögen versucht wird[149]), andererseits aber auch die Gegensatzerkenntnis (Ich-Nichtich; das Nichtich als Gott und als Natur)[150]) eintritt. War schon mit der Entdeckung der Vernunft als Begründungsvermögen die Behauptung, die Vernunft sei Rezeptivität für das unmittelbare Einwirken Gottes, wankend geworden, so mußte sie sich im weiteren Ausbau jener Entdeckung als eine unerträgliche Inkonsequenz herausstellen; tatsächlich macht G. auch im letzten Beitrag, den er zu den Jahrbüchern liefert, schon den Versuch, diese Inkonsequenz zu beseitigen. Ganz charakteristisch ist in dieser Hinsicht, wie G. die Stellungnahme zu der Auffassung Schmids von der unmittelbaren Beziehung der Vernunft auf Gott *implicite* retraktiert[151]); die unmittelbare Beziehung des Geistes auf Gott wird als rein ethischer Natur erklärt und im Gewissen realisiert gefunden[152]).

---

[148]) JL XXVIII, 158. [149]) JL XXX, 290f.

[150]) JL XXX, 290. 292. 294. Besonders klar S. 316. 326 (nicht durch bloße Analogie erkennt der Mensch, sondern auch durch Kontrast). 328.

[151]) JL XXII, 152f.; XXX, 293.

[152]) Während G. in der früheren Rezension (JL XXII, 152ff.) den Gedankengang Schmids einfachhin approbiert (vgl. a. a. O. 152. 153), bemerkt er hier (XXX, 293f.), die Beweisführung sei so lange nicht schlagend, bis sie nicht aus jener realen Beziehung (die die Idee des Absoluten, weil sie nicht bloß subjektive, sondern objektive Realität habe) die aus ihr gefolgerte Einwirkung als eine unmittelbare notwendig dargetan haben wird. Sie sei seiner Ansicht nichts anderes (nämlich jene unmittelbare Beziehung) als die „ursprüngliche Einrichtung" des Geistes, in Gegensätzen zu denken; folglich auch zur unmittelbaren Auffassung seiner als eines bedingten Seins, sich das Unbedingte notwendig hinzuzudenken (a. a. O. 294). Auf dem Boden des praktischen Bewußtseins aber d. h. in der Anregung des Gewissens (kategorischer Imperativ) sei eine „unmittelbare Einwirkung des Unwirklichen" (a. a. O. 295) anzunehmen. Ob nun G. S. 319f. den „ontologischen" Gottesbeweis, den er früher unter Annahme einer unmittelbaren Einwirkung Gottes, von welcher aus Gott erschlossen werden konnte, zuließ, einfachhin auch noch jetzt approbiert oder ihn doch nach den vorstehenden Einschränkungen in die praktische Vernunft verlegt, ist nicht eindeutig ersichtlich. Ich würde für die letztere Annahme eintreten und zwar aus folgenden Gründen: a) der „ontologische" Beweis wird in der Übersicht über die Gottesbeweise einfach referiert; b) es wird nur das Sosein Gottes abgeleitet, während früher gerade die Realität Gottes deduziert wurde (JL XXII, 159). G. würde also nach

C. Schluß.

Wir sind am Beginn dieses Kapitels ausgegangen von der Zeichnung der Problemstellung des Jahrhunderts, die am klarsten zum Ausdruck kommt in der Stellungnahme zum Satz vom Grund. Hermes vertrat, wie wir sahen, ausdrücklich den Primat des Prinzips vom Grund über das Identitäts- und das Widerspruchsprinzip. Darum tritt auch bei ihm die Gegenüberstellung von Verstand und Vernunft, Begriff und Idee so scharf hervor. Günther räumt zwar, so weit wir bis jetzt seine geistige Anschauung überblicken können, der Vernunft eine ganz eigene Stellung ein, sieht aber doch die Schwäche des Hermes im allzu engen Anschluß an die Kantischen Kategorien und versucht darum von allem Anfang an, den Verstand, den er als „bloßen Verstand" der Vernunft wohl scharf gegenüberstellt, doch wieder in einen realen Zusammenhang mit der Vernunft zu bringen. So sehen wir, daß er, wenn ihm auch die Vernunft das Vermögen der Auffassung des Grundes ist, doch dem Satz vom Grund, insofern er als solcher eine Gesetzmäßigkeit zum Ausdruck bringen soll, als ein Verstandesgesetz betrachtet (wenigstens sagt er das ausdrücklich vom Kausalitätsprinzip)[153]).

---

dem Gesagten das Vernehmen Gottes im Gewissen als ein psychologisches Faktum ansehen, von dem aus ein Schluß gewiß auch auf die Existenz Gottes ohneweiters zuzugeben ist und auch jederzeit zugegeben worden ist. Im moralischen Gottesbeweis würde dann G. vom Inhalt des Vernehmens, als dem Vernommenen ausgehen (JL XXX, 323); c) endlich wird unsere Annahme durch G. selbst sichergestellt, wenn er an der Stelle, an der er das Gewissen aus der unmittelbaren Einwirkung erklärt, ausdrücklich sagt: daß die Einsicht in diese Wahrheit „wohltätig rückwirken" muß auf die Untersuchung über die Idee des Absoluten im theoretischen Bewußtsein (a. a. O. 295). — Hier das letzte Nachklingen jener Hoffnung, die G. in der Autobiographie (P. Knoodt I, 115) ausgesprochen hat, es müsse einen Weg geben von den Postulaten der praktischen Vernunft Kants zu eigentlicher und wahrer Erkenntnis. G. benötigt nicht mehr diesen Weg, aber er ist noch froh um diese „wohltätige Rückwirkung" — alles Beweise für die Richtigkeit der Ergebnisse unserer Untersuchung: für G.s Fortschreiten nämlich von der Annahme einer unmittelbaren Einwirkung des Gegenstandes (auch bezüglich der Gotteserkenntnis) zur Behauptung einer wesentlichen Anteilnahme der praktischen Vernunft (Spontaneität des Willens) an der Wirklichkeitserkenntnis, von da zur Entdeckung der theoretischen Vernunft als Begründungsvermögens mit dem Hermesischen Einschlag der „Nötigung" und endlich von da zur metalogischen Grunderkenntnis und zur ideellen Kontraposition.

[153]) Könnte man aber nicht als Beweis dagegen G.s Unterscheidung vom Begriff des Grundes und der Idee des Grundes bringen? Wenn G. tatsächlich zwischen beiden unterscheidet, so hat er vielleicht ein zweifaches „Prinzip" vom

Wie stellt sich nun G. das Verhältnis des Satzes vom Grund und des Identitätsprinzips vor? G. hat sich, soweit wir die Rezensionen im Auge haben, darüber nicht ausdrücklich ausgesprochen. Somit können wir nur indirekt zu einer Entscheidung kommen. Zuerst müssen wir festhalten, daß G. dem Verstand gegenüber Jacobis Kritizismus das Recht auf erweiternde Erkenntnis, die wahrhaft objektive Erkenntnis ist, zuerkennt. Als Grundlage dieser Erweiterungsfunktion des Verstandes führt er das Gesetz des verglichenen bzw. ausgeschlossenen Dritten an[154]). So gibt es denn nach G. sowohl analytische als auch synthetische Erkenntnisse, die auf dem Identitäts- bzw. Widerspruchsprinzip fußen. Gilt dies nun auch von den Erkenntnissen, die in der Begründungsfunktion der Vernunft gründen? Wenigstens soweit, als der durch die Vernunft erhobene Grund vom Verstand in einem Gesetz verwertet wird? Wir könnten ohne jeden besonderen Beleg auf Grund des Resultates unserer Untersuchung die Antwort geben. Wenn G. ebendadurch den Verstand aus seiner Isoliertheit heraushebt, daß er ihn in reale Verbindung mit der Vernunft bringt, so wäre es ein eigenartiger Zirkelschluß, wollte er nun gerade jenes Gesetz, das zutiefst und am unmittelbarsten in der Vernunftfunktion fundiert ist, auf einem seiner Natur nach statischen Prinzip beruhen lassen. Die ganze Genesis und die Durchführung der Gedanken, wie wir sie an der Idee aufgezeigt haben, lassen schon mit genügender Klarheit erkennen, daß nach G. das Prinzip vom Grunde eine eigene, irreduzible Stellung im System der Prinzipien einnehmen wird. Ein klares Zeugnis G.s selbst stützt diese unsere Behauptung. Vom Kausalitätsgesetz sagt er ausdrücklich, es sei ein „Reflex der Vernunft". „Ist aber dieses," so fährt er fort, „warum sollte nicht das formale Gesetz des exclusi tertii ein Reflex der Vernunft sein"?[155]) Es ist verständlich, daß G. sich gegen Savareses Vorwurf, auch er sei über Kants Kategorien nicht hinausgekommen, entschieden wehrt[156]), so entschieden, daß seine

Grund vor Augen: ein Verstandesgesetz und ein reines Vernunft„prinzip". So nahe diese Vermutung von Anfang an liegt, so läßt sie sich nicht hinreichend stützen. Die Stelle, an der G. vom Begriff des Grundes spricht (JL XXX, 305), will nur besagen, daß eine Übertragung des durch die Vernunft erhobenen Verhältnisses von Accidens und Substanz auf das Verhältnis von Schöpfung und Schöpfer nur dadurch geschehen kann, das ein der Vernunft entnommenes Verhältnis (durch den Verstand) einfachhin zu einem Allgemeingesetz gestempelt wird — wir hätten also hier eine unzulässige Erweiterung einer Verstandesfunktion, mithin etwas „bloß Begriffliches".

[154]) JL XXVIII, 106. — Dieses Prinzip führt G. mehrere Male mit einer gewissen Hochachtung an. Gewöhnlich hat er die negative Form vor Augen (XXII, 170; XXX, 301f.). [155]) JL XXVIII, 106. [156]) Anti-Savarese 4f.

Freunde in ihn drangen, die Gegenschrift nicht zu veröffentlichen[157]). G.s Bestreben, das ihn von Anfang an beseelte, den Kategorien und den auf diesen gegründeten Urteilen eine metaphysische Geltung zu geben, zeigt sich nicht nur in der angeführten Stellung zum Kausalitätsgesetz, sondern ganz allgemein in der starken Betonung der Relationskategorie[158]), die ihm später zur einzigen Kategorie wird[159]). Die Relationskategorie aber ist ihm wesentlich Kausalkategorie, die nur verständlich ist im engsten Zusammenhang mit der Grunderhebungsfunktion der Vernunft. So dürfte es wohl näher liegen, anzunehmen, auch G. habe der Vernunft und ihrer Erkenntnis gegenüber dem Verstand eine Primatstellung zuerkannt.

Daß endlich die Idee in ihrer wesentlichen Verbindung mit der Grunderhebung aufgefaßt, qualitativ (wesentlich) verschieden sein muß vom Begriff, leuchtet nach allem ein. Steckt ja doch schon in dieser Fassung, die jedoch G. erst allmählich deutlicher herausarbeitet, die dem Güntherschen System ganz eigentümliche Charakterisierung der Wesensunterschiedlichkeit von Naturleben und Geistesleben, wodurch er die von Descartes auf Grund des Selbstbewußtseins entdeckte, aber mangelhaft durchgeführte Wesensunterscheidung von Geist und Natur (Gedanke und Ausdehnung) verbessern und in streng geschlossener Spekulation weiter ausbauen und vollenden wollte[160]). Wenn G. in seiner Autobiographie[161]) im Abschnitte, der die Zeit von 1815—1821 behandelt, sagt, er sei mit Müllers bloß quantitativer Unterscheidung von Begriff und Idee nicht einverstanden gewesen, sondern habe diesem gegenüber immer die qualitative Verschiedenheit beider betont[162]), so könnte man meinen, daß G. schon damals jenen Gedanken von der Begründungsfunktion der Idee vor Augen gehabt habe. Ausgeschlossen wäre dies auch nach unserer Darstellung nicht, wenn auch die Entwicklung, wie sie unsere Untersuchung aufgezeigt hat, das weniger nahelegt. Man könnte schließlich zur Erklärung eine „Antizipationsfiktion" annehmen. Günther schreibt ja erst gut 30 Jahre nachher seine Selbstbiographie. Aber zum Glück gibt uns G. selbst die nötige Aufklärung. Er beruft sich für die Notwendigkeit des Wesensunterschiedes von Begriff und Idee nicht auf jene in der

---

[157]) Ebd. IV. [158]) JL XXVIII, 162f.

[159]) P. Knoodt, Anti-Savarese 154ff. und 155 Anm.

[160]) Ed. Winter, Die geistige Entwicklung 256f. 262f. (im Anhang A: Selbstdarstellung Günthers und seines Systems [aus dem Jahre 1853]).

[161]) Sechs Jahre später als die genannte Selbstdarstellung verfaßt (P. Knoodt I, 115); G. betont bereits im Abschnitt 1810—14 den Wesensunterschied (a. a. O. 100).

[162]) P. Knoodt I, 115.

„Selbstdarstellung" angeführten Gedanken, sondern nur darauf, daß bei Nichtannahme eines qualitativen Unterschiedes aus den Postulaten der praktischen Vernunft nie reale Erkenntnisse werden könnten; er braucht also den Wesensunterschied damals lediglich zur Ergreifung der Wirklichkeit. Wir haben darin also einen Beweis für den inneren Fortschritt in der Konzeption der Idee bei Günther. Es schwebt ihm von Anfang die Notwendigkeit eines Wesensunterschiedes von Begriff und Idee vor Augen, nur führt er diese Unterscheidung sozusagen in drei Etappen durch, auf die wir bereits im einleitenden Kapitel[163]) hingewiesen haben, und die zugleich den Grundriß unserer Arbeit abgegeben haben[164]). So bildet denn in der Tat unsere bisherige Untersuchung eine geschlossene Einheit und findet am besten hier ihren Abschluß.

[163]) Oben S. 14f.

[164]) Wir hatten also mehr die erkenntnistheoretische Seite (im weiteren Sinn) vor Augen, wie denn auch unsere Untersuchung gezeigt hat, daß hier in der Tat die Entwicklung einsetzte und einsetzen mußte. Erst jetzt ist die Möglichkeit gegeben, auch die metaphysische Seite auszubauen. Wir hätten somit unsere Arbeit auch gut überschreiben können: Die erkenntnistheoretische Konstituierung der Idee, während eine weitere Arbeit die metaphysische Bedeutung der Idee behandeln müßte.

Die Armsünderkommunion

Von **Peter Browe S. J.** — Frankfurt a. M.

Manche Kirchen des Altertums haben Gläubigen, die wegen schwerer Verbrechen von der Gemeinschaft ausgeschlossen waren und Buße tun mußten, in bestimmten Fällen auch noch im Tode die Kommunion verweigert. Besonders in Spanien hielt man lange an dieser Strenge fest; die Formel *„placuit nec in finem eum communionem accipere"* findet sich in vielen Strafkanones des Konzils von Elvira (um 300).

Es ist selbstverständlich, wenn auch nicht ausdrücklich zu belegen, daß diese Kirchen den Mördern und anderen Schwerverbrechern, die von Richtern zum Tode verurteilt waren, ebenfalls das Viatikum versagt haben. Als man allmählich den sterbenden Büßern seinen Empfang gewährte, wird man diese Milde auch auf die reuigen Verbrecher vor ihrer Hinrichtung angewandt haben*). Von einem Edikt des Papstes Cölestin (428) abgesehen, das verbietet, Sterbenden die Buße zu verweigern, „als ob Gott nicht jederzeit den Reuigen zu Hilfe kommen könne"[1]), das aber nicht ausdrücklich von Verbrechern redete, die hingerichtet werden sollten,

*) Vgl. zu unserem Thema Jean Chifflet, Consilium de sacramento eucharistiae ultimo supplicio afficiendis non denegando (Bruxellis 1644); Hugo Mathoud im Kommentar zu den Opera Roberti Pulli; PL 186, 1090; Ant. Bellotte, Ritus ecclesiae Laudunensis redivivi (Parisiis 1662) Observat. 662; Joa. Molanus, De historia ss. imaginum et picturarum... (Lovanii 1771) 627, auch abgedruckt bei Migne, Theologiae cursus completus XXVII; Gasp. Juenin, Commentarius historicus et dogmaticus de sacramentis in genere et specie (Venetiis 1773) IV q. 6 c. 4; Lud. Thomassinus, Vetus et nova ecclesiae disciplina circa beneficia et beneficiarios (Magont. 1787) II 1 c. 77; besonders Joh. Haring, Die Armsunderkommunion (Graz und Wien 1912), der auch diesen Ausdruck geprägt hat. Im Mittelalter nannte man die zum Tode Verurteilten Armsünder und sprach von Armsünderglocke usw.

[1]) An die Bischöfe von Vienne und Narbonne; PL 67, 275; Gratian C. XXVI 6, 13.

war wohl ein Kanon des galizischen Konzils von Braga 563 das erste kirchliche Dokument, das sich mit ihnen beschäftigte. Es behandelte sie wie die Selbstmörder und verweigerte ihnen die Opfergemeinschaft und das kirchliche Begräbnis[2]). Ob diese Strafe nur die unbußfertigen Verbrecher treffen sollte oder auch diejenigen, die sich vor der Hinrichtung bekehrt hatten, ist aus dem Kanon nicht zu ersehen. Die vielen späteren Bischöfe und Kanonisten, die ihn wiederholt haben[3]), werden wohl nur die unbußfertigen gemeint haben.

Das Viatikum wurde bußfertigen Verbrechern zum erstenmal ausdrücklich in den Synodalstatuten gestattet, die gewöhnlich dem Erzbischof Sonnatius von Reims (630) zugeschrieben werden, aber sicher einer späteren Zeit angehören. „Warum soll es den zum Tode Verurteilten verweigert werden? Es gibt ihnen ja sehr viel Hoffnung und Sicherheit und Trost im Kampfe"[4]).

Auch die deutsche Kirche des Frühmittelalters hat ihnen, wie es scheint, diesen letzten Trost nicht verweigert. Auf die Anfrage, ob die Leichen derjenigen, die nach reumütiger Beichte für ihre Vergehen aufgehängt werden, in die Kirche gebracht und ob für sie Opfer und Messen dargebracht werden dürfen, antworteten die großen Synoden von Mainz (847) und Worms (868): „Wenn alle, die ehrlich beichten und Buße tun, nach dem Ausspruch des Kanons bei ihrem Tode in die kirchliche Gemeinschaft aufgenommen werden müssen, warum soll man sie denjenigen verweigern, die für ihre Sünden die Todesstrafe erleiden?"[5]). Diese Wiederversöh-

---

[2]) c. 16: *Nulla illis* (den Selbstmördern) *in oblatione commemoratio fiat neque cum psalmis ad sepulturam eorum cadavera deducantur; multi enim hoc sibi per ignorantiam usurparunt. Similiter et de his placuit qui pro suis sceleribus puniuntur.* H. Th. Bruns, Bibliotheca ecclesiastica (1839) I 2, 35.

[3]) Herard von Tours (858) c. 134 (PL 121, 774); Rudolf von Bourges (845—866) c. 40 (PL 119, 723); Regino von Prüm II c. 91; Burchard von Worms XIX c. 130; Ivo von Chartres, Decr. XV c. 140; X c. 188; Gratian, C. XXIII 5, 12.

[4]) c. 11: *Et cur ad mortem condemnatis renuitur, cum iis maxime conducat ad spem et securamen certi decessus et praesentis agonis?* Mansi, S. conciliorum nova et ampliss. collectio (Florent. et Venet. 1729f.) X 599.

[5]) c. 27: *Quaesitum est ab aliquibus fratribus de his qui in patibulis suspenduntur pro suis sceleribus post confessionem Deo peractam, utrum cadavera eorum ad aecclesias deferenda sint et oblationes pro eis offerendae et missae celebrandae an non. Quibus respondimus: Si omnibus de peccatis suis puram confessionem agentibus et digne poenitentibus communio in fine secundum canonicum iussum danda est, cur non eis, qui pro peccatis suis poenam extremam persolvunt?* MGH Concil. II 182. Das Wormser Dekret steht Mansi, a. a. O. XV 863. Regino von Prüm (II c. 92), Burchard von Worms (XI c. 76), Ivo

nung mit der Kirche — das bedeutet hier wohl *communio*, sonst würde ja die Antwort nicht zur Anfrage passen — schloß auch das Recht auf das Abendmahl ein; man wird es also diesen Verbrechern nicht verweigert haben.

Ähnlich wird auch ein Dekret der Synode von Tribur zu verstehen sein, die 895 unter König Arnulf für Deutschland und Lothringen abgehalten wurde; auch sie gewährte den Räubern und Dieben, die bei ihrem Frevel schwer verwundet wurden, *communio* und Begräbnis, falls sie vorher eine reuige Beichte ablegten[6]).

Während des 10. und 11. Jahrhunderts wurde diese Frage kaum erörtert; auch über die Praxis wissen wir so gut wie nichts; Beispiele, aus denen wir auf sie schließen könnten, werden kaum berichtet. Nur müssen wir aus den gegenteiligen Anschauungen der späteren Zeit den Rückschluß ziehen, daß auch in diesem Zeitraum keine einheitliche Ansicht geherrscht hat. Während den zum Tode Verurteilten in einzelnen Ländern die Beichte und die Kommunion nicht verweigert wurden, hat man dies in anderen getan; wieder in anderen hat man ihnen wohl die Beichte, nicht aber die Kommunion gewährt.

Die Päpste haben erst seit der Mitte des 13. Jahrhunderts zu dieser Frage Stellung genommen und immer zugunsten der Verbrecher entschieden. Ihnen war Gratian vorangegangen und hatte die Kanones von Worms und Tribur aufgenommen und seine Glossatoren haben sie schon im 12. Jahrhundert von der Gewährung des Viatikums verstanden[7]). Der erste Papst, der sich dazu äußerte,

---

von Chartres (Decr. XIV c. 124 und Pan. V c. 122) und Gratian (C. XIII 2, 30) fügen am Schluß bei: *et confitentur vel confiteri desiderant.* Im späteren Mittelalter ist ebenso wie beim Kanon des Konzils von Tribur unter *communio* das Viatikum verstanden worden.

[6]) Dieses Konzil ist in zwei Fassungen erhalten; die sog. Vulgata gibt folgenden Text: *Si autem ille fur vel latro vulneratus elabitur et exspectatione mortis desperatus putatur atque reconciliari se mysteriis ss. habitu corporis et voluntate piae mentis deprecatur Deoque et sacerdoti comite vita emendationem morum et actuum confitetur, communionis gratiam non negamus tribuendam.* MGH Capitul. II 232. Die späteren Kanonessammlungen haben den anderen Text in folgender, etwas veränderter Form übernommen: *Fures et latrones, si in furando vel depraedando occiduntur, visum est pro eis non esse orandum. Sed si comprehensi aut vulnerati presbytero vel diacono confessi fuerint, communionem et sepulturam non negamus.* Regino v. Prüm II c. 93; Burchard von Worms XI c. 59; Ivo von Chartres, Decr. XIII c. 45; Gratian C. XIII 2, 31 (palea); Gregorii IX Decretales V 18, 2.

[7]) So sagte Ende des 12. Jh. Huguccio: *Aliam incidentem questionem adiungit Gratianus* (C. XIII 2, 29), *scilicet an suspensi debeant sepeliri iuxta ecclesiam. Et quidem si digne penitent de omnibus peccatis suis, nec sepultura nec viaticum*

war Alexander IV, der i. J. 1258 an die Franziskanerinquisitoren Roms den Befehl erließ, die rückfälligen Ketzer auf jeden Fall dem weltlichen Arm zu übergeben, auch wenn sie wieder reuig zum Glauben zurückkehrten; die Sakramente der Buße und Eucharistie aber sollten ihnen in diesem Falle nicht verweigert werden[8]). Vielleicht darf man daraus schließen, daß er sie auch anderen Verbrechern vor ihrer Hinrichtung gespendet haben würde. Klar sagt dies ein Paragraph des Konzils von Vienne (1311), der einen großen Einfluß ausgeübt hat: „Da nach den Kanones das Sakrament der Buße den zum Tode Verurteilten, die darum bitten, nicht verweigert werden darf, wollen wir den gegenteiligen Mißbrauch einiger Gegenden abgeschafft wissen und ermahnen alle Gerichtsbeamten und weltlichen Herren davon abzustehen. Die Bischöfe sollen sie baldmöglichst dazu auffordern und, wenn nötig, mit kirchlichen Strafen gegen sie vorgehen“[9]). Das Konzil sprach bloß von der Beichte, wohl weil es nur den gröbsten Mißbrauch abstellen wollte und doch nicht hoffen konnte, in jenen Ländern auch mit der Forderung des Viatikums durchzudringen. Der Widerstand war da zu groß. In den meisten Gegenden Frankreichs wurde es, wenigstens seit dem 12. Jahrhundert, wahrscheinlich aber auch schon

---

nec aliquod beneficium ecclesiasticum, quod in articulo mortis datur penitentibus, est eis denegandum. Non tamen debent a suspendio removeri et sepulture tradi nisi licentia inpetrata a principe vel alio, qui iussit eos suspendi. Nach Cod. Vat. 2280 f. 202 zitiert von Fr. Gillmann, Archiv f. kath. Kirchenrecht 93 (1913) 351, der noch andere Kanonisten für diese Ansicht anführt.

[8]) *Super eo, quod scriptum legitur: ‚Ecclesia nulli claudit gremium redeunti‘, quodque hi, qui post abiurationem erroris vel postquam se proprii antistitis exqminatione purgaverint, si deprehensi fuerint in abiuratam haeresim recidisse, saeculari decernuntur iudicio sine ulla penitus audientia relinquendi, quum scripturae huiusmodi videantur sibi invicem adversari, quid tenendum sit per sedem edoceri apostolicam postulastis. Nos itaque inquisitioni vestrae de fratrum nostrorum consilio respondemus, quod taliter deprehensis, etiamsi, ut dictum est, sine ulla penitus audientia relinquendi sint iudicio saeculari, si tamen postmodum poeniteant et poenitentiae signa in eis apparuerint manifesta, nequaquam sunt humiliter petita sacramenta poenitentiae ac eucharistiae deneganda.* Bullarium Franciscanum ed. a. Hyac. Sbaraleo (Romae 1759f.) II n. 444, 503. Diese Bestimmung wurde auch in die Dekretalen Bonifaz' VIII (V 2, 4) aufgenommen.

[9]) *Cum secundum statuta canonica* (gemeint sind wohl die Dekrete von Worms und Tribur) *ultimo deputandis supplicio negari, si petant, non debeat poenitentiae sacramentum, abusum damnabilem in quibusdam partibus contra hoc introductum aboleri omnino volentes, iustitiarios omnes et dominos temporales, ut ab huiusmodi desistant abusu, hortamur... locorum ordinariis nihilominus iniungentes, ut eos ad hoc, quum primum commode poterunt, diligenter monere et, si necesse fuerit, ecclesiastica censura compellere non omittant.* Klementinen V 9, 1.

früher, den Verbrechern vor ihrer Hinrichtung verweigert. Allerdings hatten Ivo von Chartres in seiner Dekretsammlung[10]) und eine Synode von Tours 1163[11]) den Kanon des Konzils von Tribur wiederholt, aber das war, wie es scheint, eine Ausnahme. Französische Theologen des 12. und 13. Jahrhunderts sprachen sich gegen den Kommunionempfang aus. Gilbert de la Porrée († 1154), der aus Poitiers gebürtig war und in Paris dozierte, war der Ansicht, daß die Ehrfurcht verbiete, vor der Hinrichtung zu kommunizieren; „denn es ist schändlich, wenn er nach der Kommunion aufgehängt wird; aber wir dürfen das Vertrauen haben, daß er gerettet wird, wenn er aus ganzem Herzen bereut und seine Sünden beichtet“[12]). Auch Alanus von Lille († um 1202) äußerte sich in diesem Sinne. „Denen, die für ihre Vergehen hingerichtet werden, soll man als Buße aufgeben, ihre Strafe geduldig zu ertragen. Aber die Gnade der Kommunion pflegt man ihnen zu verweigern, nicht wegen ihrer Sündenschuld, sondern wegen der Würde des Sakraments“[13]).

Im Gegensatz dazu waren einige andere französische Theologen, wie der Pariser Professor Petrus Cantor († 1197)[14]), wenigstens theoretisch der Ansicht, daß das Viatikum zu gewähren sei und in späterer Zeit sind ihr viele beigetreten, so der Dominikaner Petrus Paludanus († 1342)[15]), der in Paris, und der Benediktiner Guilelmus de Monte Laudano († 1343)[16]), der in Toulouse Theologie dozierte. Einige andere, wie der Minorit Walter von Bruges († 1307)[17]), waren für Verweigerung der Kommunion oder hielten

---

[10]) Oben S. 248.

[11]) Mansi, a. a. O. XXI 1182

[12]) Epist. ad Mathaeum abb.; PL 188, 1258.

[13]) Liber poenit.; PL 210, 296. Vielleicht ist dieses Bußbuch nicht von Alanus, sondern erst um die Mitte des 13. Jh. verfaßt worden; vgl. H. J. Schmitz, Die Bußbücher und das kanonische Bußverfahren (1898) 721.

[14]) In seinen alphabetisch geordneten Distinctiones sagt er: *Corpus Chr. non est negandum his qui suspenduntur, si confessi fuerint et licet.* Clm 22283 f. 20 c. 2, zitiert von Fr. Gillmann; Archiv f. kath. Kirchenrecht 93 (1913) 351.

[15]) IV d. 22 q. 2.

[16]) Apparatus super Clementinas zur oben Anm. 9 angeführten Stelle, zitiert von Fr. Gillmann, a. a. O. 355.

[17]) Was er von der Verweigerung der letzten Ölung sagt, gilt in seiner Begründung auch für das Viatikum. *Hoc sacramentum est sacramentum divinum, ecclesiasticum et extremum... Quia... est sacramentum ecclesiasticum, saluti vero necessarium, ideo non debet dari excommunicatis, furibus vel homicidis, ad mortem condempnatis nec aliquibus personis infamibus. Quia vero est ultimum et extremum sacramentum, tamen ideo non debet dari euntibus ad bellum vel duellum... sed in fine morbi, quando infirmus appropinquat morti.* A. de Poorter, Un traité de théol. inédit de Gautier de Bruges (Société d'émulation de Bruges, Mélanges 5, Bruges 1911) 32.

es wenigstens, wie Peter von Auriol, der am Anfang des 14. Jahrhunderts in Paris und Toulouse lehrte, für ehrfurchtsvoller sie zu unterlassen; „aber wenn der Verbrecher darum bittet", fügte dieser angesehene Franziskanertheologe bei, „sehe ich nicht ein, warum es ihm verweigert werden darf; wenn sie reuig sind, haben sie ein Recht darauf wie die anderen Menschen"[18]).

Wenn sich so einige französische Theologen gegen die Gewährung des Viatikums aussprachen oder doch wenigstens davon abrieten, war es doch auch ihnen kein Zweifel, daß die Verbrecher vor ihrer Hinrichtung beichten durften. Schon vor dem Konzil von Vienne hatten die oben angeführten Scholastiker dies ebenso als selbstverständlich vorausgesetzt wie nachher manche Synoden, z. B. von Rodez, Cahors und Toul (1289)[19]). Aber in den meisten Gegenden Frankreichs verboten die Richter oder die Gerichtsherren nach wie vor die Spendung dieses Sakramentes. Im Anschluß an den Kanon von Vienne sind die Provinzialsynode von Nougaret (1315)[20]) und die Bistumsstatuten von Sitten (1307—1323)[21]) und Castres-sur-l'Agout (1358)[22]) gegen sie vorgegangen, aber der Erfolg war nur sehr gering. Noch im Jahre 1375 mußte Gregor XI an Karl V die Aufforderung richten, die Beichte zu gestatten[23]), und der Pariser Kanzler Gerson nannte ihre Verweigerung eine gallische Sitte[24]),

[18]) *Sed quid de suspendendis? Dicunt quidam, quod non debet eis eucharistia ministrari. Videtur mihi, quod tales debeant propter sacramenti reverentiam abstinere, sed si petant, non video quare eis debeat denegari. Non video enim quare non habeant ius suum in corpore Domini sicut et caeteri, dum tamen sint vere poenitentes.* IV d. 9 q. 2.

[19]) c. 22: *Corpora suspensorum seu alia poena capitali damnatorum, si in morte poenitentes confessi fuerint et dominus temporalis qui eos damnavit permiserit, deferri poterunt ad ecclesiam et missae pro eis celebrari et oblationes offerri et tradi ecclesiasticae sepulturae.* Edm. Martène, Thesaurus novus anecdotorum (Parisiis 1717) IV 737.

[20]) Mansi, a. a. O. XXV 559.

[21]) J. Gremaud, Documents relatifs à l'histoire du Vallais (Lausanne 1875/1898) III 434.

[22]) *Monendi sunt per locorum ordinarios et si necesse fuerit per censuram ecclesiasticam compellendi iudices et domini temporales, ut dampnatis ultimo supplicio, si petant, non denegent poenitentiae sacramentum, sed potius faciant ad eos venire confessorem.* Ducange, Glossarium mediae et infimae latinitatis (Niort 1883/87) unter *confessio* n. 3.

[23]) Abr. Bzovius O. Pr., Annalium eccles. post... Caesar. Baronium continuatio (Colon. Agripp. 1621/30) a. 1375 n. 12.

[24]) In den „Considerationes quinque, ut condemnatis ad mortem permittatur confiteri" sagt er u. a.: *Denique perpendatur in aliis regionibus, velut in Langobardia et aliis locis, ubi Christiana religio non aeque viget ac in Gallia neque tam bene a Principibus subditis suis consulitur, talem tamen consuetudinem adeo*

und das unter seinem Einfluß stehende Provinzialkonzil von Reims (1408) schrieb für die Pfarrvisitationen auch die Frage vor, „ob die Richter diese Beichte verhindern, was nicht sein darf“[25]). Schließlich erließ Karl VI i. J. 1396 ein Dekret, daß die Beichte vor der Hinrichtung zu gestatten sei[26]), aber es wurde nicht überall befolgt. Noch 1515 mußte die Diözesansynode von Paris den Kanon von Vienne wiederholen und einschärfen; auch das Viatikum sollte den Verbrechern, die darum bitten, nicht verweigert werden[27]). Dieselbe Forderung stellte 1631 auch das Provinzialkonzil von Cambrai[28]).

Ungefähr vom Beginn des 16. Jahrhunderts an ist die französische und belgische Kirche mit ihrer Beichtforderung allgemein durchgedrungen; dagegen wurde von den Richtern noch bis ins 18. Jahrhundert hinein verboten, die Eucharistie zu spenden[29]).

Welches waren die Gründe, die in Frankreich und anderen Ländern diese Verweigerung des Viatikums herbeiführten? Natürlich waren nicht überall dieselben maßgebend; auch wurden die Theologen durch andere Erwägungen zu ihrer Stellungnahme veranlaßt als die Richter und Fürsten. Diese fürchteten Zwischenfälle und Befreiungsversuche, wenn der Gefangene zur Kommunion in die Kirche geführt wurde, oder sie scheuten die Umstände, die mit der Spendung des Sakraments verbunden waren. Auch der Aufschub der Hinrichtung, den sie mit sich brachte, war gegen die Sitte der Zeit, die dem Urteil meistens gleich die Vollstreckung folgen ließ; weshalb die Geistlichen, die nach einer weitverbreiteten Ansicht weder an einem Todesurteil beteiligt sein noch einer Hin-

---

duram, adeo iniquam... locum non habere, ut habe pro dolor! in Gallia. Opera omnia (Hagae Comitum 1728) II 429.

[25]) Mansi, a. a. O. XXVI 1072.

[26]) Ordonnances des rois de France... par M. Secousse (Paris 1750) 122.

[27]) *Iuxta concilium Viennense, sub poenis excommunicationis, moneatis iudices locorum vestrorum ordinarios, quatenus damnatis ad mortem faciant, antequam patiantur, poenitentiae sacramentum per personam idoneam administrare, contrariam consuetudinem abolentes, necnon eucharistiae sacramentum vere poenitentibus denegari nolumus, si petierint, eisdem.* Zitiert von Lud. Thomassinus, a. a. O. (Anm. 1) n. 6.

[28]) Mansi, a. a. O. XXXVI^{ter} 177.

[29]) Der in Lille geborene Joa. Molanus († 1585) behauptet, daß im allgemeinen den Verbrechern weder in Frankreich noch in Belgien die Eucharistie von den Richtern gestattet werde. A. a. O. 631. 634. Der Franzose Joa. Morinus († 1659) sagt: *et in hunc usque diem sacramentum eucharistiae illis denegatur.* Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae (Antverpiae 1682) IX c. 1.

richtung beiwohnen sollten[30]), oft gar keine Gelegenheit hatten, die Sakramente zu geben. Dazu kam noch, daß vielfach die Anschauung herrschte, der Verbrecher, der kommuniziert habe, nehme an der Immunität teil und dürfe nicht mehr hingerichtet werden. Nicht wenige Kanonisten, wie Simon de Bisiniano (1174—1179) und Huguccio[31]), haben diesen Einwand erörtert und widerlegt.

Die Theologen glaubten, es sei ungeziemend und beinahe sakrilegisch, zu kommunizieren und dann ertränkt zu werden oder an den Galgen zu kommen. Der Oxforder Theologieprofessor und spätere Kardinal Robert Pulleyn († 1150) hielt es für eine große Schändung, einen Menschen, der den Herrn in sich hat, hinzurichten und nachher, wie üblich, in ungeweihter Erde zu verscharren. Wenn er kommuniziert hat, darf das Urteil nicht mehr vollstreckt werden; da dies der öffentlichen Sicherheit wegen nicht möglich ist, darf er eben nicht kommunizieren. „Seine Buße macht ihn vielleicht würdig, in den Himmel zu kommen, aber seine schändliche Strafe macht ihn unwürdig, die Kommunion zu empfangen“[32]).

Bei der scheußlichen und rohen Art des Verbrennens, Hängens, Pfählens, Ertränkens, Vierteilens, Siedens und Räderns, die damals üblich war[33]) und den Tod oft lange hinauszögerte und die Verbrecher nicht selten zur Verzweiflung und Verfluchung Gottes und der Menschen trieb, erklärt sich diese Abneigung gegen die Armsünderkommunion sehr leicht. Sie hat lange nachgewirkt und später die Sitte hervorgebracht, den Verurteilten einige Tage vor seiner Hinrichtung kommunizieren zu lassen.

Noch ein anderer Grund hat zur Verweigerung des Viatikums mitgewirkt. Man hielt die Verbrecher, die wegen schändlicher Frevel, wie Diebstahl, Raub, Mord, Notzucht, verurteilt wurden, für ehrlose, verdorbene Menschen, deren Reue und Beichte man nicht

---

[30]) Das allgemeine Laterankonzil von 1215 verordnete c. 18: *Sententiam sanguinis nullus clericus dictet aut proferat, sed nec sanguinis vindictam exerceat aut ubi exerceatur intersit.* Mansi XXII, a. a. O. 1007.

[31]) Fr. Gillmann, Archiv f. kath. Kirchenrecht 92 (1912) 216 und 93 (1913) 351. Auch der berühmte Liturgiker Guil. Durandus († 1296) sagt: *Corpus autem Christi a talibus sumptum, eos non defendit nec confugientes ad illud; tum quia hoc privilegium ecclesiae concessum est, quare non est ad alia protrahendum; tum quia illud est cibus animae, non corporis, unde animam liberat et non corpus.* Rationale I 1. n. 50.

[32]) Sent. VI c. 53; PL 186, 904.

[33]) Vgl. u. a. Louis Tanon, Registre criminel de la justice de St. Martin des Champs à Paris au XIVe s. (Paris 1877) XCII; Rud. His, Das Strafrecht des deutschen Mittelalters I (1920) 493. Karl von Amira, Die germanischen Todesstrafen (Abhandl. der bayer. Akad. der Wiss., philos.-philolog. u. histor. Klasse 31, III; 1922) 86.

traute und denen man ähnlich wie den Wucherern und Prostituierten die Kommunion einige Zeit aufschob, um sie erst zu erproben und klare Zeichen ihrer Bekehrung abzuwarten. Auch bei den zum Tode Verurteilten wußte man nicht, ob ihre Reue echt oder unter dem Zwang der Umstände geheuchelt sei, und fürchtete deshalb, das Sakrament einem Unwürdigen zu geben.

Gut setzt der englische Bischof Silvester Giraldus († 1223) auseinander, daß ihnen an und für sich das Viatikum gespendet werden müßte, wie aber all diese Gründe zusammenwirkten, so daß es ihnen schließlich doch verweigert wurde. „Es ist klar, daß die Eucharistie dem Räuber, der unter dem Galgen reuig darum bittet, gegeben werden muß. Trotzdem scheuen viele davor zurück, damit der Leib Christi, der vielleicht noch im Munde ist, nicht gleichsam von neuem aufgehängt wird; auch ist es einigemal vorgekommen, daß der Räuber die ganze Hostie aus dem Munde nahm und zu seiner Befreiung aufbewahrte..." Trotzdem muß ihm nach dem Dekret Gratians die Kommunion gegeben werden. „Aber die Praxis der Kirche ist heute eine andere; sie verweigert ihm sowohl das Viatikum als auch das kirchliche Begräbnis; denn man kann in so kurzer Zeit keine Sicherheit über seine wahre Reue haben, da sie häufig nur erheuchelt ist; auch ist ja die volle Ausführung der Buße nicht möglich. Deshalb werden jetzt diese Räuber neben dem Galgen beerdigt, wenn sie auch noch so bußfertig scheinen" [34]).

Wie sich von selbst versteht, haben in einzelnen Ländern auch noch andere Gründe diese Abneigung gegen die Armsünderkommunion mit hervorgebracht. So wird in Spanien die alte Bußstrenge nachgewirkt haben, die dort am längsten Sündern auch das Viatikum versagte. Zwar hat man vor der Hinrichtung die Beichte gestattet, aber wie in Frankreich während des ganzen Mittelalters die Kommunion verweigert. Die Diözesansynode von Valencia (1255) wollte sie höchstens gestatten, wenn sie vier Tage vor der Hinrichtung gespendet wurde, aber diese mildere Praxis setzte sich nicht durch [35]). Guido de Monte Rocherii, der Pfarrer in der aragonischen Stadt Teruel war und i. J. 1333 ein weitverbreitetes Handbuch für Pfarrer schrieb, ließ die Kommunion nur für die zum Feuertode verurteilten Ketzer oder in Ausnahmefällen als beson-

[34]) Gemma eccles. (Rerum Britannicarum medii aevi scriptores 21, II; 1862) I c. 40.

[35]) *Item dicimus quod corpus Christi non tradatur istis qui suspenduntur vel debent iustitiari nisi impunitos* (wohl *impuniti*) *permittantur usque ad 4 dies post sumptionem sacramenti, ob scandalum laicorum, sed si adorare voluerint, adorent et recognoscant. Tradi autem possunt ecclesiasticae sepulturae, si fuerit de principis voluntate.* Mansi, a. a. O. XXIII 891.

deren Gnadenakt des Fürsten zu[36]). Auch das Konzil der Kirchenprovinz Toledo vom Jahre 1472 gestattete zwar die Beichte, verbot aber das kirchliche Begräbnis und setzte den Nichtempfang des Altarssakraments als selbstverständlich voraus[37]). Die spanischen Theologen sind ebenfalls für seine Verweigerung eingetreten, so Martin Azpilcueta (Doctor Navarrus, † 1577)[38]) und der berühmte Dominikanertheologe Dominicus Soto († 1560), der noch den Grund geltend machte, daß die Feinde des Staates auch die Feinde der Kirche seien und von ihr als solche behandelt werden müßten; seiner Ansicht nach sind die Dekrete, die Gratian aufgenommen hatte, ebenso wie der Kanon des Vienner Konzils durch gegenteiliges Gewohnheitsrecht in Spanien aufgehoben[39]). Pius V schrieb i. J. 1568 an den Nuntius in Madrid, diese Verweigerung entspreche nicht der christlichen Liebe, da die Menschen besonders in ihrer Sterbestunde der Hilfe und der Stärkung bedürften[40]). Durch seine dringenden Bitten wurde der König Philipp II zu einer entsprechenden Verordnung veranlaßt[41]), und auch einige Konzilien, wie 1582 und 1585 die Provinzialsynoden von Lima und von Mexiko[42]), drängten auf ihre Befolgung, aber allgemein ist die Milderung nicht durchgedrungen. Der Mißbrauch war zu tief eingewurzelt; noch im 18. Jahrhundert dauerte er weiter, und der Kardinal Lambertini

---

[36]) *Damnatis etiam ad mortem pro criminibus suis, quibus nisi de gratia speciali non datur unquam corpus Christi sicut illis qui suspenduntur aut submerguntur vel comburuntur vel quomodolibet aliter interficiuntur. Illis autem, qui pro crimine haeresis comburuntur, si cum devotione... petant, debet eis dari corpus Christi, ut habetur extra de haeret. c. super eo, libro sexto* (oben Anm. 8). Manipulus curatorum IV c. 9.

[37]) Mansi, a. a. O. XXIII 399.

[38]) Compendium omnium operum, coll. per Jac. Castellanum (Venetiis 1698) unter *damnatus*.

[39]) IV d. 12 q. 1 a. 11. Joh. Haring (a. a. O. 16) führt noch andere spanische Theologen an, die dieser Ansicht waren.

[40]) Franc. Gouban, Apostol. Pii V epistolarum libri V (Antverpiae 1640) 68. Vgl. AS Maii I 656 und L. v. Pastor, Geschichte der Päpste VIII (1920) 165.

[41]) *Ii, qui propter facinora commissa capitis damnati sunt, pridie quam ad patibula a magistratu ducantur, communione Christi corporis muniantur, quo patienter et cum salute animae poenas corporis debitas ferant.* Mansi, a. a. O. XXXVIbis 203.

[42]) III 17 § 4. Niemand soll ohne Viatikum sterben. *Quare ius antiquum a fel. recordat. Pio papa V suo proprio motu innovatum et etiam lege regia susceptum decernitur ac praecipitur, ut omnibus fidelibus ad mortem damnatis ante unum diem quam poena mortis executioni mandatur, huius ss. sacramenti viatico reficiantur.* Nic. Coletus, Sacrosancta concilia ad regiam edit. exarata (Venetiis 1728/34) XXI 1134.

wagte in seinem Traktat *De missae sacrificio* nicht, ihn zu mißbilligen, sondern meinte, jedes Land könne seine Sitte beibehalten[43]; in seinem späteren Werke *De synodo dioecesana*, das er als Papst Benedikt XIV herausgab, erklärte er es aber als Pflicht der Bischöfe, für das Recht der Verurteilten auf das Viatikum einzutreten und die entgegenstehende Gewohnheit abzuschaffen[44].

Italien war das einzige Land, in dem wenigstens im späteren Mittelalter für die Gefangenen eine Art Seelsorge getrieben wurde, indem religiöse Gilden entstanden, die für ihr leibliches und geistliches Wohl Sorge trugen und ihnen besonders die Wohltat der Sakramente verschafften. So bildete sich 1343 in Florenz die Laienbruderschaft von Santa Maria di Santa Croce al Tempio[45], und 1488 wurde in Rom die *Confraternitas s. Iohannis Decollati* gegründet[46]. Zwei Mitglieder begaben sich zu den Verbrechern, um sie auf die Generalbeichte und das Viatikum vorzubereiten. Innozenz VIII[47] und Leo X[48] gaben Ablässe für den Bau einer Kirche, in welcher sie ihre letzte Messe hören und die Sakramente empfangen konnten.

Diese allgemeine Praxis schloß aber nicht aus, daß man 1442 und 1453 in Rom einige Verbrecher ohne Beichte und Kommunion hinrichten ließ; aber der Chronist berichtet diese Fälle als Ausnahmen und als besondere Grausamkeit[49].

Auch in den von Spanien beherrschten Gebieten Italiens, in Neapel und später in Mailand, wurde die strenge Praxis eingeführt und wirkte lange nach; noch die Provinzialkonzilien von Neapel (1576)[50] und Salerno (1596)[51] mußten gegen sie ankämpfen. Im

[43]) *Nobis eorum regnorum* (Frankreich und Spanien) *consuetudinem neque probare est animus neque refellere.* III c. 20 n. 6.

[44]) *Nunc autem addendum merito censemus, episcoporum partes esse, hanc disciplinam in suis dioecesibus invehendam curare, ut delinquentibus ultimo supplicio afficiendis eucharistia praebeatur idque in synodalibus constitutionibus inserere.* VII c. 11 n. 3.

[45]) Rob. Davidsohn, Geschichte von Florenz IV 1 (1922) 331; vgl. G. Rondoni, I „Giustiziati" a Firenze: Archivio storico italiano, Serie V 28, 209.

[46]) Vgl. Carlo L. Morichini, Degli istituti di carità per la sussistenza e l'educazione dei poveri e dei prigionieri in Roma (1870) 763.

[47]) Bullarium diplomatum et privilegiorum s. roman. pontificum (August. Taurin. 1857/60) V 343.

[48]) J. Hergenröther, Leonis X... regesta (1884) n. 4195.

[49]) Stef. Infessura, Römisches Tagebuch, übers. von Herm. Hefele (1913) 36. 46.

[50]) *Ut mortis supplicio perituris eucharistiae sacramentum non sit subtrahendum, si ostenderint evidentia poenitentiae signa.* Mansi, a. a. O. XXXV 820.

[51]) *Nolumus hoc sacramentum mortis diiudicatis negari, sed eo die quo sunt supplicio afficiendi viatico ss. Corporis Chr. D. n. se abstineant.* Ebd. 991.

übrigen Italien wurde aber das Viatikum vor der Hinrichtung nicht verweigert. Als besondere Grausamkeit wurde dem Tyrannen Ezzelin vorgeworfen, daß er die ums Jahr 1259 zum Tode Verurteilten weder beichten noch ihr Testament machen ließ[52]); auch den Hohn Guidos von Lesso, der 1249 die päpstlichen Gefangenen ohne Beichte hinrichten ließ und ihnen sagte: „Ihr seid heilige Leute, ihr habt ja auf Seite der Kirche gefochten und geht sicher gleich ins Paradies ein", verzeichnete der Franziskanerchronist Salimbene als eine verdammenswerte Ausnahme[53]).

Bald nach dem Konzil von Vienne sagte der italienische Glossator Johannes Andreae († 1348) in seinem *Apparatus ad Clementinas:* „Das Sakrament der Beichte darf den zum Tode Verurteilten nicht versagt werden; dasselbe gilt von der Eucharistie, obwohl der Text nicht ausdrücklich davon redet. Die entgegengesetzte Gewohnheit hat keine Rechtskraft"[54]). Ebenso lehrten viele andere italienische Kanonisten und Moralisten, wie der Verfasser der weitverbreiteten *Summa angelica*[55]).

In England war die Praxis, wie es scheint, nicht ganz einheitlich. Nach echtem Angelsachsenrecht galt der Satz: „Wenn ein des Todes schuldiger Mensch Beichte verlangt, verweigere man sie ihm niemals"[56]). Diese Bestimmung Eduards I (900—924) wurde auch von Knut d. Gr. (1015—1036) und in den sog. *Leges Henrici* (1114—1118 zusammengestellt) wiederholt[57]). Englische Gerichtsprotokolle drückten seit Ende des 12. Jahrhunderts das Urteil: „er werde hingerichtet", durch die Worte aus: „er bekomme einen Priester"[58]). Wo sich aber französischer Einfluß geltend machte, wurde die Beichte oder wenigstens die Kommunion verweigert. Von den beiden englischen Theologen Robert Pulleyn und Silvester Giraldus sprach sich der eine gegen die Spendung des Viatikums aus, der andere nannte es eine allgemeine Sitte, sie zu verweigern[59]). Nach ersterem sollte überhaupt kein Priester den Verurteilten besuchen; „er hat den Richter als Priester; ihm muß er ja seine geheimen Frevel offenbaren und von ihm seine Strafe entgegennehmen. Wenn man einen Priester gäbe, würde man nur die Schlechten bestärken, da sie ja auf Beichte und Kommunion hoffen könnten"[60]).

[52]) Annales s. Iustinae Patavinae; MGH Script. XIX 163

[53]) Ebd. XXXII 330. [54]) Zu V 9, 1.

[55]) Angelus de Clavasio († 1493), Summa de casibus conscientiae (Lugduni 1512) unter *eucharistia* III n. 26.

[56]) E. Liebermann, Die Gesetze der Angelsachsen (1903/16) I 131.

[57]) Ebd. 342, 557. [58]) Ebd. III 90. [59]) Oben S. 253f.

[60]) Sentent. VI c. 53: *Quod si eum qui ex confessione est reus, rerum quoque divina pandant iudicia (iudicia enim Dei abyssus multa) non videtur ad sacer-*

Das Edikt Eduards war aber doch in Geltung geblieben; die Synoden von Lambeth 1261, von London 1268 und von Exeter 1287 bezeichneten es als einen Mißbrauch der Amtsgewalt, daß die Gefängnisbeamten den Eingekerkerten häufig keine Gelegenheit zur Beichte gaben und beriefen sich gegen sie auf jene Gesetze[61]). Auch nach dem mittelenglischen Epos wurde den zum Tode Verurteilten dieses Sakrament gespendet[62]).

Ein vereinzelter Mißbrauch war es wohl, wenn der Bischof und das Kapitel von St. Asaph i. J. 1276 dem Fürsten von Wales vorwarfen, daß er die Verbrecher nur im Beisein der Richter beichten lasse, und daß man die Mittäter, deren Namen man so erfahren hatte, verhaftete und bestrafte. Auf diese Beschwerde hin verbot der Fürst seinen Beamten dieses Vorangehen[63]).

Von solchen Ausnahmen abgesehen scheint man doch um diese Zeit ziemlich allgemein die Beichte und Kommunion gestattet zu haben; denn ein französischer Chronist nennt das „einen englischen Brauch“[64]).

Auch die späteren Theologen traten für sie ein, so der Engländer Johannes de Burgo († 1386), der Universitätskanzler in Canterbury war[65]), und Johannes Maior († um 1540), der in Glasgow und Paris dozierte[66]).

In Deutschland waren die Ansichten über die Armsünderkommunion und vor allem die Praxis sehr verschieden. Im Frühmittelalter war man, wie es scheint, milder als in späterer Zeit. Regino von Prüm, dessen 906 abgefaßte Kanonessammlung wohl die Grundlage für die geistliche Rechtssprechung in der Erzdiözese Trier war, und Burchard, der am Anfang des 11. Jahrhunderts für

---

dotem pertinere ad huiusmodi accedere debere. Ex quo enim Dei iudicio convictus aut ipso in maleficio deprehensus, iudici mundano traditur, iudicem pro sacerdote habet, quoniam ipsi occulta scelerum pandere oportet, a quo pro ipsis poenam recipiet. Nam si tales visitet sacerdos, pravorum flagitia roborantur spe confessionis et eucharistiae. PL 186, 904.

[61]) Mansi, a. a. O. XXIII 1071, 1218; XXIV 792.

[62]) Rich. Kahle, Der Klerus im mittelenglischen Versroman (Diss. Straßburg 1906) 57.

[63]) Haddan-Stubbs, Councils and eccles. documents relating to Great-Britain and Ireland (Oxford 1869/73) I 513. 520.

[64]) Der Fortsetzer der Chronik des Wilh. von Nangis, ein Mönch von St. Denis, sagt von einem Rebellen, der dem König Eduard II (1307—1327) übergeben wurde: *quem post auditam missam et confessionem devote, ut moris est, ut dicunt, in Anglia, sacerdoti factam corpore Dominico assumpto...* H. Géraud, Chronique latine de Guillaume de Nangis de 1113—1300 (Paris 1843) II 42.

[65]) Pupilla oculi (Argentinae 1516) IV c. 8, zitiert von Fr. Gillmann a. a. O. 355.

[66]) IV d. 9 q. 2.

Worms schrieb, hatten die beiden Dekrete von Mainz und Tribur aufgenommen, traten also für die Gewährung der Beichte und Kommunion ein[67]). Von dem hl. Bischof Benno von Osnabrück († 1088) sagt sein Biograph, der Abt Norbert von Iburg: „Wenn er es nicht erreichen konnte, daß dem Verurteilten das Leben geschenkt wurde, hörte er ihn selbst Beichte oder schickte ihm einen Priester und gab ihm einigemale in der Todesstunde das Viatikum mit der Mahnung, wenigstens jetzt noch Buße zu tun“[68]).

In späterer Zeit ging mit der zunehmenden Zersplitterung des Reiches auch das oberste Richteramt an alle möglichen Territorien und Herren über; der Blutbann wurde teils von weltlichen teils von geistlichen Fürsten, teils von Städten und teils von Grafen und Baronen ausgeübt und deshalb herrschte auch in der Art des Strafvollzugs keine einheitliche Anschauung und Sitte. Die Beichte hat man den Verbrechern wohl meistens gestattet; das geht z. B. aus den Schriften des Cäsarius von Heisterbach hervor[69]), aber mancherorts wurde sie doch auch verweigert. Mit Hinweis auf den Vienner Kanon verboten dies die Synoden von Prag 1322[70]) und 1392[71]) und Würzburg 1314 und 1407[72]).

Wie es mit der Gewährung des Viatikums im Hochmittelalter stand, ist nicht mehr klar zu ersehen, da zu wenig Nachrichten darüber vorhanden sind. Aus der Würzburger Synode von 1298 darf man vielleicht schließen, daß man es für gewöhnlich nicht gespendet hat[73]).

Aus Berthold von Regensburg († 1272) ist das, wenigstens für Strauchdiebe und ähnliche Leute, ebenfalls zu entnehmen. In seiner Predigt „von den 7 Heiligkeiten“ läßt er den Verbrecher, der den Fronleichnam empfangen will, ihn aber nicht erhält, vor seiner Hinrichtung sagen: „Laß mich meinen Herrn empfangen; gib mir Brosamen in meinen Mund oder etwas Erde, wenn du nichts an-

[67]) Oben S. 247 f. [68]) MGH Scipt. XII 64.

[69]) In Wittilinbach sagt der Richter dem Hinzurichtenden: *Praepara te per confessionem et ordina de rebus tuis.* Dialogus miraculorum VI c. 26. Vgl. auch VII c. 58 und Liber miraculorum II c. 9. Von der Eucharistie ist nie die Rede.

[70]) *Nos praesentis nostri statuti requirimus et monemus auctoritate, ut ipsi* (die Behörden) *praefatum usum damnabilem aboleri facientes, omnes et singulos ultimo supplicio deputandos ante huiusmodi supplicium, si petant aut affectaverint ex devotione, permittant recipere et sumere Poenitentiae et Eucharistiae sacramentum seu viaticum cum effectu quibusvis impedimentis seu fucatis occasionibus procul motis.* Mansi, a. a. O. XXV 687.

[71]) Hartzheim, Concilia Germaniae (Coloniae 1759/90) IV 540.

[72]) Fr. X. Himmelstein, Synodicon Herbipolense (1855) 196. 228.

[73]) Wer ohne die Sakramente stirbt, darf nicht kirchlich beerdigt werden. *Episcopus autem in his casibus dispensare potest... quod suspensus in patibulo vel alias mortuus vel occisus sine eucharistia, si apparuerint signa poenitentiae, sepeliatur in cimiterio.* Ebd. 157; Hartzheim, a. a. O. IV 34.

deres hast". Dann wähnt er den Fronleichnam zu bekommen. „Nein, nein! Brot ist Brot, Erde ist Erde, Gottes Leib ist Gottes Leib" [74]).

Im Spätmittelalter hat man das Sakrament nur ausnahmsweise gewährt. Zwar haben die Synoden, soweit sie darauf zu sprechen kamen, z. B. das Provinzialkonzil von Riga 1428 [75]), die Diözesansynoden von Bamberg 1431 [76]) und Würzburg 1446 [77]), auch das Recht darauf für die reuigen Verbrecher gefordert, und in einigen Ländern und Städten hat man sich auch mehr oder weniger danach gerichtet, wenigstens wenn es sich um politische Verbrecher oder um vornehme Leute handelte, die enthauptet wurden [78]).

So heißt es z. B. in Kölner Aufzeichnungen von 1481: *„wart gerichtet und entheuft all sonder scheffenurdel einer von dem alten herschaft von Collen, genant junker Werner von Lihskirchen... und der liehs sich mihs (messe) thun uf dem thorn dae er gefangen sahs des tags zuforen und liehs sich berichten mit dem heiligen sacrament* [79]).

In Augsburg war die Spendung der Kommunion am Ende des Mittelalters, wie es scheint, allgemeine Sitte. Dies geht aus der Hinrichtung zweier Augsburger Bürger hervor, die 1524 einen Volksaufstand geleitet hatten. *„man hat sie in ainer stille aus den eissen* (städt. Gefängnis) *gefiert und die sturmglog nit mitgeleit, damit der boffel nit wider auffrierig wurde, man hat in das sacrament nit in die eissen pracht, sunder vor inen in den eissen mehs gelesen. Hans Speyser hat das hochwirdig sacrament nit wellen enpfachen, man gebs im dann under beider gestalt; das hat ain rat nit wellen thon, darumb ist er onversechen gestorben; aber Hans Kager hat es mit andacht under ainer gestalt enpfangen"* [80]).

---

[74]) Fr. Pfeiffer, Berthold von Regensburg (1862/80) I 503; ähnlich II 89.

[75]) c. 45: *Iudices... hortamur..., ut quociens eorum iudicio christianus fuerit ultimo supplicio pro suis excessibus deputandus, cum ad ymaginem Dei sit formatus..., ei petenti non audeant negare penitencie sacramentum, ymmo talem ad penitenciam provocent studiose, adicientes, quod si in eo penitencie signa apparuerint manifesta, ac devote viaticum, sc. dominici corporis postulaverit sacramentum, premissa per sacerdotem suum parochialem devota informacione... illud eidem triduo ante huiusmodi supplicium cum debita reverencia offeratur.* Esth-, Liv- und Kurländisches Urkundenbuch 7 (1881) 492.

[76]) *Ne iudices seculares et domini temporales puniendo delicta et crimina culpis se involvant excessivis, statuimus, ut ultimo deputandis supplicio, si petierint, non debeant penitentie et eucharistie denegari sacramenta, et hoc per rectores parochiales volumus et precipimus in suis sermonibus, quos in locis residentie iudicum predictorum facturi sunt, sepius publicari.* L. Cl. Schmitt, Die Bamberger Synoden (Bericht des histor. Vereins zu Bamberg 14; 1851) 83.

[77]) c. 125: *Viaticum infirmis et sanis ad mortem damnatis non denegatur* (während des Interdikts), *sed etiam eisdem patenter aliis etiam Christi fidelibus praesentibus porrigitur.* F. X. Himmelstein, a. a. O. 266.

[78]) Unten S. 264.

[79]) Die Chroniken der deutschen Städte vom 14.—16. Jahrhundert 14 (1877) 944.

[80]) Ebd. 23 (1894) 159.

In Basel fügte der Bischof Johann von Fleckenstein (um 1420) bei der Verkündigung des Vienner Dekrets die Erlaubnis des Kommunionempfangs noch selbständig hinzu *(si petunt, penitentie et eciam eucharistie sacramentum non negetur)*[81]). Trotzdem wurde er nicht überall gestattet; denn 1484 wurde vom Rat der Stadt bestimmt, daß die bisherige Gewohnheit, das Sakrament zu verweigern, abgeschafft und es 3—4 Tage vor der Hinrichtung gespendet werden sollte. Aber schon nach einigen Monaten wurde diese Verfügung wieder rückgängig gemacht und verordnet, daß der Rat im Einzelfalle *„nach gelegenheit und gestalt der sachen"* entscheiden sollte[82]). 1503 forderte eine Synode das Recht der Kommunion grundsätzlich und für alle reuigen Verbrecher[83]).

In weitaus den meisten deutschen Ländern wurde das Viatikum nicht gewährt, teils weil eine gegenteilige Gewohnheit aufgekommen war, teils weil die Richter oder die Geistlichen es aus irgend einem Grunde nicht gestatteten.

In Lübeck bauten die Dominikaner mit Erlaubnis des Rats ein Häuschen an ihre Kirche an, wo die Verbrecher auf dem Wege zur Richtstätte beichten konnten *(domicilium parvum pro confessionibus audiendis eorum, qui pro sceleribus suis mortis supplicio sunt addicti)*[84]). Seit 1418 wurde ihnen bei dieser Gelegenheit das hinter dem Hochaltar in einer Monstranz oder in einem Marienbilde aufbewahrte Sakrament gezeigt, „damit sie es anbeten und Gott ihre Seele befehlen konnten"[85]).

Eine eingehendere Beschreibung der Zeremonien und Gesänge gibt eine Urkunde des Lübecker Dominikanerkonvents vom Jahre 1474: „Wir erkennen an, daß wir uns und unsere Nachfahren dazu verpflichtet haben, dem Verurteilten, der außerhalb des Burgtores hingerichtet werden soll und vor unsere Kirche gebracht wird, das heilige Sakrament des Leibes U. H. J. Chr. in der Monstranz, die in der Kreuzkapelle steht, zu zeigen. Wenn es der Priester herausbringt, werden wir das *O salutaris hostia* etc. singen und aus dem Chor heraus in Prozession vor dem hl. Sakrament hergehen. Die eine Hälfte der Brüder soll vor der Kapelle zwischen der Kammer und der Kirchtüre und die andere Hälfte gegenüber stehen; sie sollen die Antiphon: *Media vita* etc. singen, und der Priester soll mit dem hl. Sakrament zwischen ihnen durchgehen. Wenn er zur Kirchtüre gekommen ist und das *Media vita* ausgesungen ist, soll er das Volk zum Gebet für den armen, zum Tode verurteilten Menschen ermahnen, damit ihm Gott der Herr Reue eingebe und Christi Tod vor alle seine Sünden setze. Auch soll er mit dem Volke für alle diejenigen beten, die in der Todsünde leben ... und dann ein Paternoster und Ave Maria sprechen lassen, daß Gott ihm gnädig und barmherzig sei. Darnach soll er: *Et ne nos* etc. und die Kollekte: *Deus cui pro-*

[81]) St. Al. Würdtwein, Subsidia diplomatica ad selecta iuris eccles. Germaniae et historiae capita elucidanda (Heidelb. et Francof. 1772/80) VI 70.

[82]) Rechtsquellen von Basel Stadt und Land 1 (1856) 204.

[83]) Hartzheim, a. a. O. VI 10.

[84]) Urkundenbuch der Stadt Lübeck 4 (1873) n. 342.

[85]) Ebd. 6 (1881) n. 15. Vgl. auch die Chronica novella des Herm. Korner, hrsg. von Jak. Schwalm (1895) 358.

prium etc. beten, und wenn das aus ist, soll er wieder mit dem Sakrament hineingehen; die Brüder sollen ihm folgen und den Psalm: *Miserere mei Deus* etc. singen" [86]).

Die Kommunion wurde aber für gewöhnlich nicht gespendet [87]); nur ausnahmsweise gewährte der Rat diese Vergünstigung, als z. B. 1467 einige Bürger baten, daß sie dem zum Galgen verurteilten Hans Runghe *„umme godes willen dat swert gheven unde eme des sacramentes unde des kerckhoves ghunnen wolden"* [88]).

Auch in Bremen wurde 1423 für das St. Jürgenspital eine Stiftung gemacht, nach welcher der Kaplan den *„misdedeghen luden,* Männern und Frauen, die gerädert, gehängt, enthauptet oder sonstwie zu Tode gebracht wurden", begleiten und den Glauben vorbeten sollte; bei der Spitalskirche sollte er ihnen dann vor dem eisernen Gitter das hl. Sakrament zeigen und dabei den Vers *Ecce panis angelorum* singen [89]). Hieraus geht hervor, daß sie das Viatikum nicht empfingen. Dasselbe beweist ein ähnlicher Brauch, der am Ende des 15. Jahrhunderts in Braunschweig aufkam. In einer Kapelle, die zum Kreuzkloster gehörte, sollte für jeden Hinzurichtenden eine Messe gelesen werden. Wenn er dann vorbei zum Galgen geführt wurde, trat der Priester mit dem Allerheiligsten an ihn heran, ermahnte ihn zur Buße und ließ ihn das Kreuz küssen und forderte das mitgekommene Volk auf, für den Armen ein Paternoster und Ave Maria zu beten. Dafür hatte der Bischof Berthold von Hildesheim (1481—1502) einen Ablaß gegeben [90]).

In Frankfurt a. M. wurde das Viatikum, wie es scheint, nur um 1435—1461 einigemal als besondere Vergünstigung gewährt. Die Ratsrechnungen für die Beträge, welche der Priester dafür erhielt, sind zum Teil noch erhalten. *„5 sh 3 heller han wir geben"*, lautet eine Eintragung von 1435, *„dem priester der Heinz Scherers frauwe bichte horte und mit dem sacrament verwarete"* [91]). Manchmal wurde in diesem Zeitraum die Spendung schon im Urteil selbst verweigert; so heißt es in einem Spruche aus dem Jahre 1449: *„Hermann Dentzers sone und Hattendern des nachts ertrenken und sie bichten lassen obe sie begern und das hl. sacrament nit geben"* [92]). Nach 1461 wurde es nicht mehr gegeben. 1506 untersagte der Rat seine Spendung mit der Erklärung, daß nach dem alten Herkommen nur die Beichte erlaubt sei [93]). Diese durfte manchmal zur Verschärfung der Strafe nicht im Gefängnis, sondern nur am Hoch-

[86]) Ferd. Rau, Beiträge zum Kriminalrecht der freien Reichsstadt Frankfurt a. M. im M. A. bis 1832 (Diss. Freiburg 1916) 78.

[87]) Irrtümlich meint Joh. Haring (a. a. O. 25), die Verbrecher hätten da auch die Kommunion empfangen.

[88]) Urkundenbuch der Stadt Lübeck 11 (1905) n. 256.

[89]) Bremisches Urkundenbuch 5 (1902) n. 216. 217.

[90]) Zeitschrift des Harz-Vereins für Gesch. und Alt. 16 (1883) 134.

[91]) Ferd. Rau, a. a. O. 25 [92]) Ebd. 29.

[93]) G. L. Kriegk, Deutsches Bürgertum im Mittelalter (1868) 238.

gericht selbst abgelegt werden. *„Mattis von Donne"*, lautet ein Ratsschluß von 1445, *„und Thomas von Clandanse uss dem Slecien richten und an den galgen lassen hencken, und begern sie zu bichten sie dort uss by dem galgen bichten lassen"* [94]).

Diese Sitte, die Verbrecher erst an der Hinrichtungsstätte beichten zu lassen, bestand um diese Zeit auch anderswo, z. B. in Straßburg, wo der Rat 1461 folgende Verordnung erließ: *„Ouch als by kurtzen joren angefangen ist, das man der verurteilten lüte biht des obendes oder des morgens uf dem turm gehört hat, dodurch villiht etlicher in der biht underrichtet ist sin vergiht etlicher mosse zu laicken* (leugnen) *oder zu widerreden, als dann etlicher solich laickunge etwie dick* (oft) *vor der pfaltzen* (Rathaus) *vor menglich offenbar geton und dodurch den reten ein nochrede gemaht hat, als obe sie ine mit martel* (Folter) *gezwungen hetten die unworheit zu sagen, do hat das merer teil gerotslaget, das solich verurteilt lüte nit me also uf den turnen bihten süllent, sondern die man usfüret süllent bihten in dem heiligen hüsel das by dem galgen zu eyniger solicher biht halp gemaht ist; und die die man ertrencken wil, süllent uf der schintbrucken bihten; und sol man bestellen das der pfaff alle wegen vorhin doselbs sy, uf das des pfaffen halb kein sumesal an der biht sy"* [95]). Natürlich war es damit von selbst gegeben, daß die Kommunion nicht gespendet wurde. Diese Verweigerung erklärte der berühmte Münsterprediger Geiler von Kaysersberg für einen Mißbrauch und predigte heftig dagegen, stieß aber auf den starken Widerstand des Rats und des Ordensklerus. Erst auf ein Gutachten der theologischen und juristischen Fakultät der Heidelberger Universität hin, erließen die Ratsherren und der Bischof i. J. 1485 Dekrete, welche die Kommunion unter der Bedingung gestatteten, daß sie 2—3 Tag vor der Hinrichtung gespendet würde [96]).

Daß die Kommunion auch im Osten für gewöhnlich verweigert und nur ausnahmsweise gestattet wurde, geht aus einer Wundergeschichte hervor, die in einer um die Mitte des 15. Jahrhunderts geschriebenen Predigtsammlung erzählt wird. In Glogau wurde 1396 ein Verbrecher gehenkt, konnte aber nicht sterben; der Henker versuchte alles mögliche, hieb ihm selbst mit einem Beil vor den Kopf, ohne ihn töten zu können. Der Unglückliche sagte schließlich zur Erklärung des Wunders: „Ich kann ohne den Empfang des Fronleichnams nicht sterben; diese Gnade hat mir die Vermittlung der hl. Barbara verschafft, der ich immer treu gedient habe". „Darauf nahm man ihn vom Galgen ab, gab ihm die Kommunion, worauf er sofort starb" [97]).

---

[94]) Ferd. Rau, a. a. O. 29.

[95]) J. Bruckner, Straßburger Zunft- und Polizeiverordnungen des 14. und 15. Jahrhunderts (1879) 21.

[96]) L. Dacheux, Jean Geiler de Kaysersberg (Paris-Strasbourg 1876) 46f.

[97]) Jos. Klapper, Exempla aus Handschriften des Mittelalters (Sammlung mittellateinischer Texte 2; 1911) n. 72.

Die Gründe, warum man sie in dieser Zeit in Deutschland den Verbrechern meistens verweigerte, waren im großen ganzen dieselben wie in den früheren Jahrhunderten. Besonders war die Verweigerung des christlichen Begräbnisses maßgebend, die, einer alten germanischen Sitte entsprechend[98]), auch später beinahe überall üblich war[99]) und auch in manchen Synoden, z. B. 1293 in Utrecht[100]), vorgeschrieben wurde. In diesem Falle schien es unpassend, ihnen vorher das hochheilige Sakrament zu geben. Die Gründe für diese Verweigerung des christlichen Begräbnisses waren verschiedene. Zunächst die schmachvolle Art der Hinrichtung durch Erhängen, Rädern, Ertränken usw., die mit einem Begräbnis in geweihter Erde und neben den ehrbaren Christenmenschen unvereinbar schien. Meistens ließ man die Verbrecher auch noch längere Zeit am Galgen hängen[101]) und verscharrte sie dann irgendwo, um dadurch mahnend und abschreckend zu wirken. *„Und man begrebit sy selden"*, heißt es im sächsischen Weichbildrecht, *„darumne das man andere do mete irschrecke"*[102]). Wenn man ausnahmsweise einem Verurteilten ein ehrliches Begräbnis gestatten wollte, begnadigte man ihn, wie z. B. 1465 in Lübeck[103]), vorher zu der Hinrichtung durch das Schwert, die nicht für so schmachvoll galt.

Sehr häufig war auch noch ein anderer Grund maßgebend. Viele Verbrecher starben ohne Reue und Beichte, wurden also schon deshalb nicht auf dem Gottesacker begraben; das übertrug man dann auch auf die anderen, die gebeichtet hatten, deren Reue man aber oft mißtraute. Deshalb fügten die Legaten und Bischöfe der Begräbnislizenz immer bei, „wenn sie reumütig gebeichtet haben".

Für diese Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses und damit auch der Kommunion sind zahlreiche Zeugnisse vorhanden. 1387 verhandelte der Rat von Ulm darüber mit dem bischöflichen Offizial von Konstanz; vorher hatten es sich die Verbrecher erkaufen müssen[104]); jetzt wurde ausgemacht, daß ihre Leichname in die Kirche

[98]) Vgl. Heinr. Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte II (1928²) 783.

[99]) Vgl. Rud. His, a. a. O. (Anm. 38) 402.

[100]) c. 20: *Item prohibemus, ne aliqui, qui mortem sibi construxerunt stipulis laqueo suspendendo vel qui suspensi, decollati, rotati vel alias propter suum scelus interfecti in ecclesiis vel coemeteriis non sepeliantur nisi de nostra vel nostri officialis fuerit licentia speciali.* Mansi, a. a. O. XXIV 1102.

[101]) Vgl. C. Wilh. Pauli, Lübeckische Zustände im Mittelalter (1847/72) II 81 und Ferd. Rau, a. a. O. 102.

[102]) Glosse Art. 38, zitiert von Joh. G. Ullmann, Das Strafrecht der Städte der Mark Meißen... während des Mittelalters (Leipziger rechtswissenschaftliche Studien 34; 1928) 21.

[103]) Urkundenbuch der Stadt Lübeck 10 (1898) n. 690. Vgl. oben S. 260.

[104]) Carl Jäger, Schwäbisches Städtewesen des Mittelalters I (1831).

gebracht und beerdigt werden durften, wenn sie reumütig gebeichtet hatten[105]). Wie es scheint, hat aber die Geistlichkeit doch wieder Schwierigkeiten gemacht; denn 1419 wandte sich die Stadt an den Papst und erhielt von ihm die Erlaubnis, die reumütigen Verbrecher kirchlich beerdigen zu dürfen, ohne vorher bei der bischöflichen Behörde anfragen zu müssen[106]). In Biberach mußte sie in jedem einzelnen Falle bei ihr eingeholt werden; 1417 gab der päpstliche Pönitentiar dem Rat eine allgemeine Erlaubnis; seither war es üblich, daß ein eigens dazu beauftragter Priester die Verbrecher Beichte hörte und zum Tode führte[107]); später durften sie, wenn sie wollten, auch kommunizieren[108]). Aber allgemein war das im Bistum noch lange nicht gestattet; erst 1445 erhielt Ravensburg die Erlaubnis für die Kommunion und die Beerdigung[109]). Noch 1471 gab sie der Kardinallegat Franciscus der Stadt Gmünd für die Beerdigung und rügte dabei den „alten Mißbrauch", daß sie in jedem Einzelfalle erst von Konstanz erbeten werden mußte[110]).

Besonders in dem schweizerischen Teile des Bistums Konstanz wurde ihnen das Begräbnis fast überall verweigert; wie es scheint, ging auch hier der Widerstand mehr von den Geistlichen als von den Laien aus. 1435 gestattete der Kardinallegat Julian den Städten Luzern[111]) und Zürich[112]), daß die auf ihrem Gebiete zum Tode Verurteilten nach reumütiger Beichte die Kommunion und ein kirchliches Begräbnis erhalten durften; die Hinrichtung sollte aber aus Ehrfurcht vor dem Sakrament erst drei Tage oder höchstens einen Tag nach dem Empfang erfolgen. Die Bischöfe von Konstanz gaben in der Folgezeit öfters diese Erlaubnis des kirchlichen Begräbnisses, so 1467 dem Rat in Schwyz[113]), 1481 der Stadt Baden im Aargau[114]), 1480 den Urnern[115]), 1497 den Zugern[116]).

---

[105]) Regesta episc. Constant. 3 (1926) n. 7065.

[106]) Ebd. n. 8737.

[107]) Ebd. n. 8537.

[108]) A. Schilling, Die religiösen und kirchlichen Zustände der ehemal. Reichsstadt Biberach unmittelbar vor Einführung der Reformation: Freiburger Diözesanarchiv 19 (1887) 182.

[109]) Regesta ep. Constant. 4 (1928 f.) n. 11026.

[110]) Ebd. n. 13884.

[111]) Ebd. n. 9712; Der Geschichtsfreund 5 (1848) 292.

[112]) Regesta episc. Constant. 3 (1926) n. 9653.

[113]) Mitteilungen des histor. Vereins des Kantons Schwyz 20 (1909) 21. Dieselbe Erlaubnis gab auch 1479 der päpstliche Legat Gentilis de Spoleto den Schwyzern. Regesta episcoporum Constant. 5 (1931) n. 15218.

[114]) Die Urkunden des Stadtarchivs zu Baden im Aargau (Bern 1896 f.) II n. 850. 1493 schrieb der Konstanzer Bischof: *Ut subinde omnes et singuli utriusque sexus homines in prefato opido Baden propter aliquod crimen capitis submer-*

Damit war auch eine große Schwierigkeit gegen die Armsünderkommunion aus dem Wege geräumt; trotzdem hat es, auch wo das kirchliche Begräbnis gestattet war, oft noch lange gedauert, bis sie gespendet wurde. Wie in früherer Zeit schien es auch jetzt vielen unpassend, die Verbrecher gleich nach dem Empfang des Sakraments zu rädern oder an den Galgen zu hängen und dem Hohn und der Verachtung des Volkes auszusetzen. „Es ist an vielen Orten üblich", sagt der belgische Jesuit Mart. Ant. Delrio († 1608), „ihnen das Viatikum zu verweigern... Das kann nur da, wo sie gleich nach dem Urteilsspruche hingerichtet werden, wegen der Würde des Sakraments geduldet werden..." Die Beichte darf ihnen niemals, auch nicht unmittelbar vor der Hinrichtung verboten werden. „Immer aber muß dafür gesorgt werden, daß sie nicht nach dem Empfang des Altars- und Bußsakraments jeder beliebige besuchen kann und daß sie nicht trunken gemacht werden... Darin wird in Belgien und Oberdeutschland viel und häufig gefehlt" [117]).

Um diese Irreverenz zu vermeiden, versuchten Bischöfe und Synoden seit dem Mittelalter die Gewohnheit einzuführen, daß die Kommunion ein oder mehrere Tage vor der Hinrichtung gereicht wurde [118]); besonders seit dem 15. Jahrhundert wurde diese Forderung von ihnen sehr oft aufgestellt. Die Provinzialsynoden von Riga 1428 [119]) und Mailand 1579 [120]), die Diözesansynoden von Mecheln 1607 [121]), Augsburg 1610 [122]), Ermland 1610 [123]) und Cambrai

sionis vel laquei penis condempnandi s. eukaristie sacramento, si id humiliter petierint et se ad hoc iuxta ritum ecclesie disposuerint, provideri ad triduum vel circa antequam corporalis et ultimi supplicii pena afficiantur... concedimus. Auch das kirchliche Begräbnis wird von ihm gestattet, wenn die Verbrecher wenigstens reumütig gebeichtet haben (ebd. n. 955). Im Jahre 1498 erneuerte Bischof Hugo diese Erlaubnis (n. 1020).

[115]) Der Geschichtsfreund 44 (1889) 115; vgl. S. 171. Regesta episcoporum Constant. 5 (1931) n. 15332. Von der Kommunion ist hier nicht die Rede; vermutlich war sie in Uri nicht Sitte.

[116]) Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte 20 (1926) 310. Im Jahre 1520 wandte sich der Rat von Zug wiederum an den in Zürich weilenden Nuntius Antonio Pucci, der das kirchliche Begräbnis nach dem Kirchenrecht für erlaubt erklärte, *sine tamen funerali pompa.* Ebd. 312.

[117]) Disquisitionum magic. libri VI (Moguntiae 1612) V sect. 18.

[118]) Oben S. 254. [119]) Oben S. 260.

[120]) Ach. Ratti, Acta ecclesiae Mediolanensis II (Mediolani 1890) 551.

[121]) Mansi, a. a. O. XXXIV 1450. [122]) Hartzheim, a. a. O. IX 46.

[123]) *Monendi sunt magistratus, ne mulctandos capite mori sine s. communione permittant, communicaturosque huiusmodi, vinculis exolutos educi in liberiorem ac decentiorem locum pro reverentia tanti sacramenti faciant, nec quenquam eo die quo eucharistiam sumpsit supplicio affici patiantur.* Ebd. 116.

1631[124]) traten u. a. dafür ein. Diese Sitte verbreitete sich auch in Deutschland und Österreich ziemlich allgemein.

Die Chronik Heinrich Deislers bringt dafür aus Nürnberg ein Beispiel: *„Des jars (1493) am suntag vor dem balmtag da praht man frue Bernhart Wustenfelder und darnach am nechsten pfintztag da gab man im unsern liben herrn, am nehsten tag darnach, am freitag, da riht man in mit dem schwert zu Nurmberg"*[125]). In verschiedenen österreichischen Weistümern ist diese Kommunion ebenfalls bezeugt; so wurde 1403 in dem niederösterreichischen Bannbuch von Gars dem Verbrecher gestattet, *„dahs er sic* (3 Tage vor der Hinrichtung) *mit Gott verseche beuchte communicire"*[126]).

Auch verschiedene Strafrechte, wie das aus dem Ende des 14. Jahrhunderts stammende Berliner Schöffenrecht[127]), billigten diese Praxis; dagegen erwähnte die Carolina nur die Gewährung der Beichte[128]). Später ist man im allgemeinen immer milder geworden und hat in der Theorie und Praxis — von einzelnen Richtern und Geistlichen abgesehen, die sich daran nicht gewöhnen konnten — den Empfang beider Sakramente gestattet[129]); in der neueren Zeit ging man auch dazu über, die Kommunion kurz vor der Hinrichtung zu geben[130]). Die Propaganda hat am 21. Juli 1841 die Anfrage nach ihrer Erlaubtheit, die für tonkinesische Märtyrer gestellt wurde, ganz allgemein bejaht[131]), und heute wird sie jedem reumütigen Verbrecher, der sie verlangt, vor seinem letzten Gange gereicht.

---

[124]) Oben S. 252. Noch andere Beispiele oben S. 255.

[125]) Die Chroniken der deutschen Städte vom 14.—16. Jahrh. 11 (1874) 573.

[126]) Österreichische Weistümer (Wien 1870/1913) VIII 762. Ebenso ein Recht von Eggenburg (1615): ebd. 612.

[127]) G. Sello, Die Gerichtsverfassung und das Schöffenrecht Berlins bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts (Märkische Forschungen 16; 1881) 127.

[128]) W. Scheel, Constitutio criminalis Carolina (1900) I n. 102.

[129]) Vgl. z. B. für Nürnberg (1605—1620) W. Lochner, Zeitschr. f. deutsche Kulturgeschichte (1857) 699.

[130]) Der hl. Alphons von Liguori gestattet den Empfang *„etiam una hora ante mortem, si necessitas urgeat, ut admittit Concina"*. Theologia moralis III c. 2 n. 247.

[131]) *Affirmative et ad mentem, quae est ut Vicarius Ap. quam maxime curet ut damnati ad mortem coelesti pane reficiantur.* Collectanea s. Congregationis de propaganda fide (Romae 1907) I n. 928.

Neue Studien zur sixtinischen Vulgatabulle

Von Carl A. Kneller S. J. — München

(Schluß.)

3. Die Begleitbreven zur Übersendung der neuen Vulgata

Die Forschung hat sich bisher mit diesen Breven vom 29. Mai 1590 nicht eingehend befaßt; einige allgemeine Bemerkungen darüber sind also am Platz.

In den römischen Archiven finden sich die Begleitbreven in drei Ausfertigungen. Die Minuten, mit Verbesserungen im Text und auf dem Rand, mit voller Datierung und eigenhändiger Unterschrift des M. Vestrius Barbianus, bietet vol. 22. der *Epistolae ad principes* fol. 601—624. Damit stimmt in der Reihenfolge der Breven und, nach Stichproben zu urteilen, im Text eine Reinschrift in Arm. 44 vol. 29 fol. 451—474 überein. In Arm. 44 vol. 31 fol. 332—351 findet sich eine Form dieser Breven, die im Wortlaut ganz abweicht, auch ist die Reihenfolge der Erlasse eine andere. Vol. 29 hat die Reihenfolge: 1. Polen, 2. Parma, 3. Mantua, 4. Ferrara, 5. Erzherzog Karl, 6. Spanien, 7. Savoyen, 8. Venedig, 9. Toskana, 10. Urbino, 11. Erzherzog Ferdinand, 12. Kaiser Rudolf. In vol. 31 ist die Ordnung: 5, 7, 11 (die beiden Erzherzöge und Savoyen), 9, 2, 8, 3, 4, 10 (die italienischen Staaten), 12, 6, 1 (der Kaiser und die beiden Könige). Ein Breve an den Kurfürsten von Baiern fehlt in der Liste, es scheint auch in den Münchener Archiven nicht vorhanden[98]). Zur Veranschaulichung mögen Proben der beiden Fassungen hier stehen.

Carolo Archiduci Austriae.

Arm. 44. vol. 31.

Cum sacra biblia, quae fidei catholicae veritatem et religionis christianae firmitatem continent iniquorum hominum, qui a vera fide defecerunt, dolis ac malis artibus mendis referta essent, ut istiusmodi hominum machinationibus obviam iretur, episcopi catholicae ecclesiae in concilio Tridentino legitime congregati decreverunt, vulgatam veterem bibliorum editionem di-

Arm. 44 vol. 29.

Cum sacer Bibliorum textus, qui fidei unitatem et catholicae doctrinae firmitatem continet, perditorum hominum, qui a vera Religione desciverunt, machinationibus et dolis schismatis et haeresis inductionem discordiarumque segetem continere videretur, ut his artibus obviam iretur, universae fere Catholicae ecclesiae episcopi in Concilio Tridentino legitime congre-

[98]) Gedruckt sind von diesen Breven das an Philipp II von Spanien aus dem Original zu Simancas bei Höpfl (nach Couderc) 322 ff., es stimmt mit der Form in vol. 29; das an Sigmund von Polen aus der Abschrift vol. 29 bei Theiner, Mon. Pol. 3, 170 n. 126; dem wichtigsten Teil nach das an Kaiser Rudolf bei Baumgarten, Die Vulgata Sixtina 110 ff. — Photographien der abgedruckten Breven verdanke ich der Freundlichkeit von P. Wilh. Kratz in Rom.

ligentissime quaerendam esse et quam emendatissime imprimendam. Sed cum hactenus ignoraretur, quaenam vetus editio, quaeve probata lectio iudicari deberet, multae obscuritates multiplici variarum lectionum diversitate per universam ecclesiam inductae essent. Nos ut huic malo auctoritate nostra Apostolica remedium afferremus, in omni scientiarum genere praestantes viros accersiri iussimus, quorum fide, industria et opera non sine magno Nostro etiam labore veterem vulgatam editionem perquisivimus et repertam optimis et necessariis rationibus adducti approbavimus, et manu nostra subscriptam in typographia nostra Vaticana iussimus imprimi et in omnes mundi partes evulgari, sed cum nonnulla eius voluminis exemplaria ad reipublicae christianae principes mittere statuerimus, unum merito Nobilitati tuae deberi duximus, cuius maiores in suae erga Christi vicarios et Sedem Apostolicam observantiae ac fidei catholicae defensionis praemium principatus, regna et imperia a Deo acceperunt, et tibi tuisque fratribus eadem regenda tradiderunt, cumque nobilitatem tuam maximi deceat maiorum suorum gloriam in dies augere, hoc te eo quo debes animo eiusmodi volumen accepturum, eoque pietatis studio, quo maxime convenit, tuis subditis evulgaturum confidimus. Atque ut omnia, quae in literis nostris operi ipsi praeinsertis continentur peragas, tuae summae sapientiae et avitae laudis retinendae studio relinquimus. Datum Romae apud s. Petrum sub annulo Piscatoris die 29. maii 1590. Pontificatus nostri anno sexto.

gati, vulgatam veterem editionem diligentissime quaerendam et quam emendatissime imprimendam esse decreverunt. Sed cum addentium et detrahentium temeritate immutatus esset, ut quae vetus editio, quae probata lectio iudicari deberet, penitus ignoraretur, et fortissimus ille mucro ad fidei Catholicae veritatis defensionem districtus ad quaestiones multiplices inducendas adversus eandem fidem ansa et occasio esset, resque in pristinum illud chaos iterum redire videretur. Nos huic malo imminenti occurrere auctoritate Nostra apostolica volentes, complures Doctos viros omni scientiarum genere praestantes arcessitos delegimus, et eorum fide, industria ac labore utentes, nostramque operam assidue impendentes, et veterem vulgatam editionem perquisivimus et compertam optimis et necessariis rationibus ipsi manu nostra firmavimus, et firmatam in typographia Nostra Vaticana imprimi iussimus et in omnes orbis terrarum partes evulgari voluimus. Verum cum nonnulla eius voluminis exemplaria ad summos Christianae Reipublicae viros mittendos esse censuerimus, unum hoc tempore Nobilitati Tuae inprimis merito deberi duximus. Nam cum tui maiores Principatus, Regna et Imperia in tuae (so!) *erga Christi Vicarios sedemque Apostolicam observantie, Catholicae fidei defensionem praemium a Deo accepta tuis fratribus et tibi regenda relinquerent, praeclare intelligis, et Nos probatissimis eiusdem voluminis exemplis sanctorumque Patrum praeceptis instructi affirmanda profitemur, et scribendo Nobilitati Tuae significare voluimus. Itaque cum in perpetuam maiorem tuorum gloriam incumbere hoc pacto Nobilitatem Tuam deceat, et Nos te piissimo animo, quo debes, eum librum accepturum et quo celeritatis et devotionis studio decet subditis iuxta constitutionis, quam operi praeinseruimus continentiam evulgaturum te non dubitemus, omnia tuae summae sapientiae et summo laudis avitae retinendae et augendae studio relinquimus. Datum . . .*

Vincentio Duci Mantuae

Arm. 44. vol. 31. fol. 343 v.

Cum in sacra Biblia multa successu temporis vel addentium detrahentiumve licentia, vel typographorum incuria et

Arm. 44. vol. 29 fol. 454 ff.

Sacer bibliorum liber, in quo magna catholicae fidei tuendae vis consistit, multiplici vertentium diversitate in varios

haereticorum dolis menda irrepsissent, neque satis constaret, quaenam esset vera et vetus vulgata eorundem Bibliorum editio, multaeque et magnae difficultates quotidie gravissimis de rebus propterea orirentur. Nos ad tollendas errorum causas adhibita summorum hac in re peritorum hominum scientia, nostraque assidua opera et diligentia non sine magno et diuturno labore probatissimam lectionem optimis argumentis eam esse auctoritate Apostolica constituimus, quam in sacro Bibliorum libro Nostra manu correcto et in typographia Nostra Vaticana impresso magna cautione adnotavimus. Cum vero iam impressum inprimis ad te mittendum esse duximus, qui Duces parentes tuos singulari in Nos et sedem Apostolicam observantia imitaris atque altiori etiam studio maiorique virtute vincere contendis. Non dubitamus, quin Nobilitas tua librum eo, quo debet, animo sit acceptura, magnaque auctoritate populis iuxta literarum Nostrarum, quas operi praemisimus, tenorem exhibitura. Cuius exemplum per venerabilem fratrem Matthaeum episcopum Nicomediensem prudentem virum atque ob suas virtutes praesule dignas Nobis valde charum mittendum curavimus. Jucundum Nobis erit, intelligere te librum eo, quo mittimus animo et ut tuam singularem pietatem decet, accepisse. Quae vero ad rem perficiendam pertinent, ex literis, quas eidem operi praeposuimus cognosces, et Nos ea tuae sapientiae et catholicae religionis tuendae et augendae studio committimus. Datum Romae ...

sensus distractus, temere emendantium licentia et impressorum imperitia et corruptis, haereticorum etiam artibus et machinationibus quasi tenebris adductus, eo redactus erat, ut quae vulgata et vetus editio ab optimis sacrarum scripturarum studiosis maxime desiderabatur, nullibi quasi reperiretur, et qui liber certissima in rebus dubiis norma esse debet, plerisque quaestionum involutum evasisset [so!]. *Nos magno [huic] imminenti malo obviam eundum censentes, acri et solerti summorum virorum doctrina, arte experientiaque pollentium iudicio et nostra assidua opera atque diligentia non sine magno ac longo labore adhibita Apostolica auctoritate probatissimam lectionem optimis argumentis eam esse constituimus, quam in sacro bibliorum libro manu [Nostra] correcto et in Vaticana Nostra tipographia impresso solerti cautione adnotavimus. Ceterum cum iam impressum [librum] ad summos christianae reipublicae viros et nobili [in] suos potestate utentes* [so!] *mittendum duxerimus, inter eos tu maxime occurristi, qui Duces parentes tuos singulari in Nos ac sedem Apostolicam observantia praestantes imitaris, et eadem observantiae ratione, sed altiori studio et potentiori dignitate merito vincere studes. Itaque cum non vereamur Nobilitati tuae librum quo debet animo non accepturam et magna tua auctoritate populis iuxta literarum nostrarum, quas operi inseruimus, tenorem exhibituram, eius exemplar venerabili fratri Matthaeo episcopo Nicomediensi prudenti viro et ob virtutes vero praesule dignas Nobis valde accepto, qui ad te illud transmittat tradere voluimus. Gratum erit intelligere, te librum eo, quo mittimus animo et ut tuam praestantem in Nos et sedem Apostolicam observantiam decet, accepisse. Reliqua quae ad eam rem perficiendam, ex literis, quas eidem operi praescripsimus, pertinere cognosces, Nos ipsi tuae spectatae sapientiae et catholicae religionis tuendae studio remittenda duximus. Datum ...*

Auffallend ist hier schon das Datum dieser Breven. Sixtus V datiert seine sonstigen Erlasse noch am 11. und 25. April von S. Peter[99]), am 15.[100]) und

[99]) Bull. Rom. ed. Taurin. 9, 184—188; 188—190.

[100]) Vatikanisches Geheimarchiv, Epistolae Arm. 44 tom. 31 fol. 323 (an Kard. Anton Carafa).

23.[101]) Mai und wieder am 2. und 5. Juni vom Quirinal[102]) von dem aus auch seine übrigen Konstitutionen bis zu seinem Tode ausgehen[103]). Er weilte also am 29. Mai, dem Datum der Begleitbreven, schon im Quirinal. Wenn er trotzdem diese Breven von S. Peter datiert, wie das tatsächlich geschieht, so ist darin eine Höflichkeit für die Fürsten zu erblicken, an die er sich wendet[104]). So machen wir also die seltsame Beobachtung, daß in gewöhnlichen Breven, wie es die Begleitbreven ja sind, das Datum mit der feierlichen Ortsangabe zur Anwendung kommt, während in der hochfeierlichen Vulgatabulle die Ortsangabe mit Verunstaltung der Prachtausfertigung entfernt wird! Die Sache wird noch auffälliger dadurch, daß unter demselben 29. Mai auch ein Breve ergeht, datiert *„in monte Quirinali"*[105]).

Eine Unklarheit liegt auch in folgenden: In den Begleitbreven heißt es, Sixtus V habe seine Vulgata durch Namensunterschrift beglaubigt.

So im Breve an Karl von Steiermark (vol. 31): *veterem vulgatam editionem .. approbavimus et manu nostra subscriptam in typographia Nostra Vaticana iussimus imprimi,* oder wie die Lesart im vol. 29 lautet: *... ipsi manu nostra firmavimus et firmatam ... inprimi iussimus.* Ebenso an den Herzog von Ferrara: *(vulgatam) quam nos ipsi firmavimus,* oder an König Sigismund von Polen: *ipsi eadem manu nostra signatam* (oder *firmatam,* wie es Epist. ad Princ. tom. 22 heißt) *iussimus evulgari.*

Ein Abdruck, der den Namenszug des Papstes zeigt, ist nie zum Vorschein gekommen. Soll also nur gesagt sein, daß die Druck**vorlage** unterzeichnet war? Aber warum wird das so stark betont?

Sixtus' V erste offizielle Äußerung über die neue Vulgata ist seine Bulle, die letzte liegt in den Begleitbreven vor. Was die Tragweite dieser letzten Äußerung angeht, so wurde schon gesagt, daß sie die Schärfe der ersten mildert. Für die Feststellung des neuen Textes beruft sich freilich Sixtus auf seine päpstliche Autorität auch in den Begleitschreiben, aber von einer Erklärung und Entscheidung *ex plenitudine potestatis* ist nicht die Rede. Noch mehr tritt eine Milderung hervor in den Bestimmungen, die in der Bulle über den Druck der neuen Vulgata gegeben werden. Wie schon angeführt[106]) wurde, kommt hier die Milderung einer zeitweiligen Aufhebung der Bestimmungen gleich. Zur Ergänzung des oben Gesagten mögen hier nur einige Texte aus den Begleitbreven folgen, die zeigen, daß Sixtus freilich seine Vulgatabulle nicht preisgab; das konnte er nicht, nachdem er sie an der Spitze seiner Ausgabe in die Welt gesandt hatte. Einige Belege:

Cumque idem volumen ita restitutum et impressum ab omnibus recipi constitutione perpetua super hoc iam edita decreverimus, so übersenden wir einen Abdruck (an den Kaiser a. a. O.). *Cumque impressum (volumen) iam ab omnibus recipi constitutione perpetua desuper edita decreverimus,* so verschicken wir die Abdrücke an die Fürsten (an Philipp II a. a. O.). *Eam dumtaxat (editionem) esse in [Ecclesia usurpandam?]*[107]) *constitutione edita decrevimus, quam ipsi eadem manu nostra signatam iussimus evulgari* (an König Sigmund von Polen a. a. O.). *Eam demum esse veterem vulgatam editionem, quam Nos ipsi affirma-*

[101]) Bull. a. a. O. 190—194.
[102]) Ebd. 195—203; 203—228.
[103]) Ebd. 228—232; Theiner, Mon. Poloniae 3, 173—176.
[104]) Oben 100.
[105]) Vatikan. Archiv a. a. O. 327.
[106]) Diese Zeitschrift 1928, 218f.
[107]) Diese zwei Worte fügen wir ein, der Text ist jedenfalls verstümmelt.

vimus, constitutione Nostra promulgata decernentes, librum tandem ... inprimi curavimus (an den Herzog von Ferrara)[108]). *Cumque hoc sacrum volumen ... ab omnibus recipi constitutione perpetua super hoc iam edita statuerimus,* so übersenden wir einen Abdruck[109]). *Nostra super hoc edita constitutio, ut ubique locorum recipi deberet mandavimus*[110]).

Trotz dieser sehr entschiedenen Sprache sind indes die Weisungen an die Fürsten sehr zurückhaltend:

Quaecunque in literis Nostris, quas eidem operi praeinseruimus, exequenda decrevimus, ea tuae singulari sapientiae et spectatae in Nos ac Sedem Apostolicam observantiae omnino committimus (an den Kaiser a. a. O.). *Quaecunque in literis Nostris, quas eidem volumini praeinseruimus, exequi debere decrevimus, ea tuae regiae sapientiae et spectatae in tuenda catholica religione constantiae atque fidei, ut par est, omnino committimus* (an Philipp II a. a. O.). *Non dubitamus, quin Nobilitas tua librum eo quo debet animo sit acceptura, magnaque auctoritate populis iuxta literarum Nostrarum, quas operi praemisimus, tenorem exhibitura.* Wir übersenden also einen Abdruck. *Quae vero ad rem perficiendam pertinent, ex literis, quas eidam operi praeposuimus cognosces*[111]). *Quae igitur vel ex Nostris literis, vel ex ipsa bibliorum lectione facienda existimabis, ut ista editio ... a populis tuae ditioni subiectis admittatur, tuae in Nos et sedem Apostolicam observantiae et in catholica fide constantiae committimus.* Es wird uns freuen zu hören, daß Du das Buch nicht nur *aequissimo animo* angenommen hast, sondern auch *populis tuis eadem mente exhibuisse, atque ut eam iuxta constitutionis Nostrae, quam operi praemisimus, tenorem recipiant, mandasse.* Es wird Uns angenehm sein zu vernehmen, daß Du das angenommen hast, wie es sich ziemt *et quae in literis Nostris ipsi operi insertis continentur, exerceri mandasse*[112]). Nicht anders auch an den König von Polen (a. a. O.): *Gratum Nobis erit intelligere, Maiestatem tuam librum, eo quo mittimus animo ... libenter accepisse atque a tuis populis acceptari mandasse.* Erzherzog Karl von Steiermark[113]) und der Herzog von Savoyen erhalten keine andere Weisung. *Reliqua vero,* so läßt er nach Savoyen schreiben[114]), *quae ad eiusmodi libri evulgationem exequendam pertinent ex literis nostris ... facile cognosces, eaque sapientiae ac constanti in Nos et sedem Apostolicam observantiae relinquimus.* Ebenso das Schreiben an den Herzog von Ferrara[115]). *Cum vero Nobis exploratum sit,* daß Du das Buch annehmen wirst *brevique apud tuos evulgaturum, tuae constanti in Nos et sedem Apostolicam voluntati et eximiae pietati relinquimus, ut ea peragas, quae ad literarum Nostrarum, quas operi praemisimus executionem iudicavimus pertinere.* Für den Dogen von Venedig lautet die Weisung[116]): *Interea si, ut speramus, exequi mandaveris ea, quae in Nostris literis ipsi operi praeinsertis continentur,* so wird die Republik blühen.

Schwerlich konnten auf solche Weisungen hin die Fürsten sich zu Schritten in der Bibelangelegenheit bewogen fühlen. Außerdem sollten sie der

---

[108]) A. a. O. Arm. 44 vol. 31, 340 s. Statt *„affirmavimus"* liest die Abschrift ebd. vol. 29, 453 richtig *„firmavimus"*. Ebenso Epist. ad principes tom. 22. Vgl. Zeitschrift für schweizer. Kirchengesch. 16 (1922) 244.

[109]) Pascali Ciconiae Duci Venetiarum, ebd. vol. 31, 346.

[110]) An Ferdinand von Tirol a. a. O. vol. 31, 332. In vol. 29, 468 heißt die Stelle: *Nostra constitutione edita ubique locorum recipi debere decrevimus.*

[111]) An den Herzog von Mantua, a. a. O. vol. 31, 339. In vol. 29 lautet der letzte Satz: *Reliqua vero, quae ad rem perficiendam, ex literis, quas eidem operi praescripsimus, pertinere cognosces, Nos ipsi tuae spectatae sapientiae et catholicae religionis tuendae studio remittenda duximus.*

[112]) An Ferdinand von Tirol a. a. O. vol. 31, 330.

[113]) Oben 269.

[114]) A. a. O. vol. 31, 330 v.

[115]) Ebd. 340.

[116]) Ebd. 346.

Bulle gemäß nur als Helfer der Bischöfe eingreifen, die Bischöfe aber werden nicht in Bewegung gesetzt.

Auch die Begleitbreven sind also ein urkundliches Zeugnis dafür, daß Sixtus mit seiner Vulgata unzufrieden war, und folglich an eine Neubearbeitung dachte.

Wie es ein Blatt im Ruhmeskranz des großen Sixtus ist, daß er die Vulgatafrage, die so oft angeregte, nie recht von der Stelle rückende, endlich in Fluß und zu einem Abschluß brachte, so ist es eine Ehre für ihn, daß er einen Schritt zurücktrat, als er seine ursprünglichen Pläne als gar zu großartig und undurchführbar erkannte, und das Weitere spätern Verfügungen überließ.

Wenn nach seinem Tode die Bulle zurückgezogen wurde, so hat Sixtus selbst diese Maßregel schon eingeleitet und ohne Aufsehen vorbereitet durch die Begleitbreven an die Fürsten.

4. Die Vulgatabulle in Venedig

Venedig war im 16. Jahrhundert ein Hauptmittelpunkt des Buchdrucks und Buchhandels, die Bulle mit ihren Bestimmungen über die neue Bibel und das Schicksal der bisherigen Vulgataausgaben konnte deshalb dort nicht gleichgültig bleiben. Klagend wandten sich die Vertreter des Buchgewerbes an den Senat, der seinen römischen Gesandten Badoer mit Vorstellungen beim Papst betraute. Der Inquisitor, so sollte Badoer darlegen, habe das Verbot der Bulle intimiert, nach dem in den nächsten zehn Jahren nur in Rom die neue Bibel gedruckt, ältere Ausgaben aber nur verkauft werden dürften, wenn sie nach der neuen Vulgata umgeändert würden. Nun seien in Venedig die Lagerräume der Buchhändler voll von ältern Drucken der Bibel und der liturgischen Bücher, wie Missalien, Breviere, Pontifikalien, die zu so großem Teil aus Vulgatatexten zusammengesetzt seien. All diese Tausende von Bänden nach der neuen römischen Bibel umzuändern, sei unmöglich, und solche verbesserte und durch die Verbesserungen verunstaltete Bücher würde niemand kaufen; das Verbot all dieser Bestände bedeute also geradezu den geschäftlichen Zusammenbruch für die Buchhändler wie für ihre zahlreichen Familien und Angestellten, der Verlust würde in die Hunderttausende von Dukaten gehen. Es könne, meint eine Beschwerdeschrift der Buchhändler, nur die Eifersucht der römischen Drucker auf die venezianischen das Verbot beim Papst erwirkt haben, auch die Wissenschaft werde dadurch behindert, denn die römischen Handlungen verkauften ihre Bücher dreimal so teuer als die Venezianer. Badoer, so will der Senat, solle sich deshalb beim Papst beschweren; auch von Pius V sei einmal eine ähnliche Verfügung ergangen, aber auf Vorstellungen von Venedig aus habe Gregor XIII das Verbot rückgängig gemacht[117]).

Es entspinnen sich jetzt Verhandlungen zwischen Badoer und dem Papst. Zweierlei ist beim Urteil über die beiderseitigen Äußerungen zu berücksichtigen: Der Gesandte hat nur die kaufmännische Seite der Frage im Auge; und was den Papst betrifft, so kann er den Venezianer natürlich nicht zum

[117]) Die Bittschrift veröffentlicht von Nisius in ZkTh 37 (1913) 881f.; die Weisung des Senates für Badoer, ebd. 878f.

Vertrauten seiner innersten Gedanken machen wollen. Wenn er z. B. für die zweite Auflage seiner Bibel Änderungen beabsichtigt, so wird er sich wohl hüten, das dem Gesandten offen zu sagen, er würde dadurch ja bewirken, daß die erste Auflage niemand kauft. Des dogmatischen Teiles der Bulle tut der Papst nie Erwähnung.

Sixtus antwortet auf die Vorstellungen Badoers: die Ausführung der Bulle, wie sie zu Anfang seiner Bibel stehe, habe er nicht anbefohlen und eine andere Bibelbulle nicht erlassen. Der Inquisitor sei voreilig gewesen. Eine Denkschrift des Gesandten über die Sache nimmt der Papst nicht an, weil er krank sei, Badoer solle sie noch einmal durchsehen. Als der Gesandte ihm als Beispiel das Verfahren Gregors XIII gegenüber Pius V anführt, bequemt sich Sixtus zu dem Zugeständnis, daß er seine Bulle noch einmal vornehmen wolle[118]).

Mit diesem Bescheid ist man indes in Venedig nicht zufrieden. Der Inquisitor, so schreibt der Senat, habe nun einmal die Bulle intimiert, und wäre das auch nicht geschehen, so würde doch die Furcht vor den Zensurandrohungen der Bulle den Verkauf älterer Vulgataausgaben hindern. Der Papst möge also durch ein neues Breve das Vorrecht der römischen Drucker widerrufen[119]). Um dieselbe Zeit übersendet Badoer einen Abdruck der neuen Vulgata, für den der Senat sich bedankt[120]).

Sixtus ging auf die venezianische Forderung nicht ein, sondern suchte zu beruhigen. Man solle sich, sagte er zu Badoer, nicht so viel Gedanken über jene Bulle machen, sie gebe (nur) einem Wunsch seinerseits Ausdruck[121]). Dieser Vertröstung gegenüber wiederholte Badoer seine alten Einwände und erneute die Bitte um Widerruf des Privilegs für den römischen Drucker. Sixtus versprach das nicht; wenn der Inquisitor in Venedig zu weit gegangen sei, solle der dortige Nuntius die nötigen Weisungen für den Fall erhalten. Das wäre schon geschehen, wenn Badoer die versprochene Denkschrift eingereicht hätte. Er habe sie eingereicht, erklärte Badoer, werde sie aber noch einmal erneuern[122]).

Nachdem er die Denkschrift gelesen, erklärte der Papst, er könne sich auf einen Widerruf des Druckvorrechtes für die Vatikanische Druckerei nicht einlassen, da er die Bibel bereits in die ganze Welt versandt habe, dagegen solle die Intimation des Inquisitors durch Schreiben an den Nuntius besei-

---

[118]) Badoer an den Senat am 7. Juli 1590 bei Amann 141. Zum Datum des Schreibens vgl. Nisius a. a. O. 681.

[119]) Der Senat an Badoer am 14. Juli bei Nisius 883.

[120]) Die Übersendung meldet Badoer als geschehen am 14. Juli (Amann 143), unter demselben Datum bedankt sich der Senat (Nisius 883). Das Breve, mit dem die Bibel übersandt wird, datiert vom 29. Mai, findet sich im Vatikanischen Archiv Arm. 44 vol. 31 p. 340—342; vol. 29, 463—466; Epist. ad Principes vol. 22, 615—616.

[121]) *che non si ponesse tanto pensiero per quella Bolla perche lei non voleva che l'Inquisitor ne altri s'impedissero nella sua essecutione, essendo essa una forma del suo desiderio, la quale non doveva esser eseguita si precipitosamente ne senza espresso ordine suo.* Amann 143.

[122]) Badoer am 21. Juli bei Amann 143 f.

tigt werden. Er tue niemand ein Unrecht, wenn er die Bibel nur in Rom gedruckt sehen wolle, es solle eben kein Abdruck in die Welt gehen, der auch nur in einem Komma von der römischen Ausgabe abweiche, und der nicht mehrmals durchgesehen und verbessert sei; das erachte er für so wichtig, daß er lieber sein Leben verlieren, als die Bulle widerrufen wolle. Badoer mußte sich zuletzt damit begnügen, daß nur die Intimation des Inquisitors als ungültig erklärt wurde, für sich war er der Ansicht, mit der Zeit werde die Bulle schon von selbst ihre Bedeutung verlieren[123]).

Um dem päpstlichen Versprechen zu genügen, mußte nun der Kardinal-Nepot Montalto an den Nuntius zu Venedig, Erzbischof Marcello von Otranto, schreiben und ihm den Auftrag zu einem Verweis an den Inquisitor Steffano Cento wegen seiner Voreiligkeit erteilen. Am 4. August erklärten indes der Nuntius und der Inquisitor, eine Intimation habe überhaupt nicht stattgefunden, und die Buchhändler selbst gäben das jetzt zu[124]). Später behaupten sie indes, eine Intimation habe wenigstens insofern stattgehabt, als der Inquisitor ihnen sagte, nach Ablauf der viermonatlichen Frist könne er den Verkauf von Bibeln nach auswärts nicht erlauben[125]).

Die ganze Angelegenheit der Intimation und Ausführung der Bulle legt nun manche Fragen nahe. Warum war denn ein päpstlicher Befehl zur Intimation der Bulle überhaupt notwendig? Nachdem die vier Monate abgelaufen waren, konnte der Inquisitor doch auch ohne ausdrücklichen Befehl die Ausführung in die Wege leiten. Daß er das konnte oder mußte, folgt aus seiner eben mitgeteilten Äußerung, die wenig später[126]) durch eine andere bestätigt wird. Nun waren aber die vier Monate nach der Veröffentlichung der Bulle, wenn eine solche stattfand, und erst recht vier Monate nach dem Datum der Bulle, dem 1. März, im August längst abgelaufen, woher also die Bedenklichkeiten des Inquisitors? Aber die Antwort auf diese Fragen ist doch recht einfach: er wußte nichts von einer feierlichen Veröffentlichung der Bulle und konnte davon nichts wissen, weil eine solche nie stattgefunden hatte.

Ein Abzug vom Satz der Bulle, wie sie vorn in der Bibel steht, war ihm bekannt[127]), aber am Schluß des Aktenstücks fehlte ein Vermerk über die Veröffentlichung.

Trotz aller Vorstellungen der Venezianer bereiteten sich seit Anfang August in Rom Schritte vor, die deutlich zeigten, daß man dort entschlossen war, die einmal gedruckte Bibel nicht zurückzuziehen. Man ließ den Sonderdruck der Bulle herstellen, von dem oben gehandelt wurde, und fügte den Kursorenvermerk am Schluß an. Einen Abdruck sandte man nach Venedig, nicht unwahrscheinlich wurde mit Rücksicht auf Venedig der Sonderdruck hergestellt. Die Beifügung des Kursorenvermerks kann kaum einen

[123]) Badoer am 28. Juli, ebd. 145 f.

[124]) Schreiben des Nuntius und des Inquisitors vom 4. August bei Baumgarten, Neue Kunde 2, 25*. Auch schon von Nisius nach Mitteilung von Ehses veröffentlicht in ZkTh 38 (1916) 213.

[125]) Der Senat an Badoer am 25. August 1590 bei Nisius a. a. O. 886; die Bittschrift der Buchdrucker ebd. 887.

[126]) Unten 277 Anm. 132. [127]) Vgl. Nisius a. a. O. 881.

andern Sinn haben, als daß man für den Beginn der Verpflichtung auf die Druckbestimmungen der Bulle — vier Monate nach deren Veröffentlichung — einen bestimmten Zeitpunkt angeben wollte. Was er sonst noch bedeuten könnte, ist schwer einzusehen, da er nicht durch Unterschrift und Siegel beglaubigt wurde und also keine Rechtskraft erlangte.

Merkwürdig ist, wie man in Venedig die viermonatliche Frist berechnet. Noch am 11. August, also vor dem Eintreffen des neuen Sonderdruckes, sagen die Venezianer Buchdrucker, es nahe sich das Ende dieser Frist, die noch den ganzen Monat hindurch dauere[128]), also mit dem 1. Mai begonnen hätte. Vielleicht wußte man, daß die wirkliche Veröffentlichung der Bibel erst im Mai stattfand.

Alle Besorgnisse waren indes überflüssig. Der Tod des Papstes stand schon vor der Tür. Bereits am 7. und 21. Juli hatte er sich Badoer gegenüber mit Unwohlsein und Kopfmüdigkeit entschuldigt[129]). In der Nacht des 19. August kam seine Todeskrankheit zum vollen Ausbruch[130]). Der Bullendruck von Mitte August konnte deshalb nicht mehr weittragende Folgen auslösen. Als er in Venedig bekannt wurde, erneuten die Buchdrucker und Buchhändler am 25. August beim Senat ihre gewöhnlichen Beschwerden und noch an demselben Tag schrieb der Senat von neuem an seinen römischen Gesandten, den er anwies, sich mit den Kardinälen aus der Kongregation des Index in Verbindung zu setzen[131]). Während der Krankheit des Papstes wandte sich in der Tat Badoer mit seinem Anliegen an verschie-

---

[128]) ... *avvicinandosi il tempo limitato nella Bolla prohibitiva, che è per tutto questo mese.* Bei Nisius a. a. O. 885. Auch die römische Wochenzeizeitung drückt sich unter dem 25. August so aus, als stehe die Veröffentlichung erst bevor: *Vuole sua Beatitudine ... che questa Bolla debba publicarsi di qua di monti fra 4 mesi e di la fra 8 per osservatione di questa Biblia riformata.* Baumgarten, Vulgata 25. Vgl. auch oben S. 92 Anm. 35; unten 277 Anm. 132.

[129]) Bei Amann 142, 144.

[130]) Über den Ausgang Sixtus' V gibt tagebuchartige Kunde Veit von Dornberg an Ferdinand von Tirol am 25. August 1590: *Domenica passata sopravenne un poco di febre a Sua S. Lunedi stette miglio et volse tenir congregatione. Martedi si scoperse terzana et sendole sopravenuta con maggior alterazione et furia. Mercordi la passo molto fiacamente. Giovedi li tornò con qualche sincope fastidiosa. Bensi che fu* (... unleserliche Worte) *levata, possendo apena sustenersi, contra il consilio et volonta de' medici, che l' esortavano al riposo, ma per l' inquietudine che sentiva non trovava loco di riposare, dicendo che il letto le dava noia, atrevandosi(?) con i medici, li quali dicono che anco al di buono non e senza febre, tenendo l' infirmita per doppia terzana. Per l' inquietudine et stento, per l' eta grave et poi per obedir poco a loro ordini et consigli col bere et mangiare fuor di ordine, dubitano de la sua vita et massime che hoggi è gia col quarto paroxismo ... P. S.: Al spedir di questa ho inteso che Sua Stà è ... assai aggravata.* Staatsarchiv zu Innsbruck, Missiven in Kammersachen, August 1590.

[131]) Badoer nach Venedig am 25. August 1590 bei Amann 149 ff.

dene Kardinäle, besonders an Montalto und die Mitglieder der Indexkongregation Ascanio Colonna und Rovere. Montalto und Colonna versicherten ihm, daß sie die Druckverbote der Bibelbulle für unausführbar hielten, Montalto sagte, er habe es aufgeschoben, mit dem Papst über die Sache zu reden, weil Sixtus so rasch einen Entschluß nicht ändere. Colonna indes hatte wirklich im Auftrag der Indexkongregation dem Papst bereits Vorstellungen gemacht, zunächst freilich vergebens. Rovere war dem Gesandten gegenüber zurückhaltender: er habe dem Inquisitor zu Venedig geschrieben, den Buchhändlern Zeit zu lassen, daß sie ihre Bibeln absetzten. Statt der Verbesserung der schon gedruckten Ausgaben wäre es besser gewesen, nur die Beifügung eines gedruckten Blattes mit den vorgeschriebenen Änderungen zu verlangen.

Die Herstellung des Sonderdruckes der Vulgatabulle und seine Übermittlung nach Venedig war in den letzten Lebenstagen des großen Papstes nicht der einzige Schritt, durch den er sein Festhalten an seiner Bibel namentlich den Venezianern gegenüber nachdrücklich betonte. Am 18. August schrieb der venezianische Inquisitor an Kardinal Montalto, er habe vom Kardinalprotektor der Republik, Kardinal della Rovere einen neuen Auftrag erhalten: danach solle er, wenn für das „Breve" über die Bibel die Zeit gekommen sei, die Ausführung in die Wege leiten. Nun trage aber das „Breve" das Datum des 1. März 1589 und gestehe für die Länder diesseits der Alpen nur vier Monate Frist zu. Er bittet also um Rat, was zu tun sei. Montalto weist am 24. August den Bittsteller an Kardinal Rovere[132]). Eine Antwort des Kardinalprotektors nach Venedig machte der Tod des Papstes überflüssig.

Zwei Bemerkungen legen sich hier nahe. Der Inquisitor weiß nichts von dem Kursorenvermerk, er hätte sonst von dessen Datum, dem 10. April, nicht von dem Datum der Bulle, dem 1. März, reden müssen. Von der angeblichen Veröffentlichung der Bulle war ihm also nichts mitgeteilt worden, obschon er doch darum wissen mußte, um seines Amtes walten zu können. Der Inquisitor ist also nicht in besserer Lage als die Bischöfe, in deren Hand die Ausführung der Bulle in erster Linie gegeben war[133]). Ein neues Rätsel also in der rätselvollen Geschichte der Sixtusbibel. Und warum nennt der Inquisitor die Vulgatabulle ein Breve? Nun wahrscheinlich deshalb, weil er eine nichtveröffentlichte Bulle nicht Bulle nennen mag.

5. Die Sixtusbulle in der klementinischen Vulgata

1. In dem Breve vom 9. November 1592, durch welches Klemens VIII seine Vulgata-Ausgabe in die Welt sendet, vereinfacht und mildert er freilich die Vorschriften seines Vorgängers über deren Druck und Verkauf, lehnt

[132]) Die beiden Schreiben bei Baumgarten, Neue Kunde 2, 26*: *Hora havendomi alli giorni passati scritto l'Ill. Card. della Rovere, che quando sarà il tempo del Breve intorno alle Bibie, io lo debba essequire . . . essendo che il Breve fu fatto il primo di Marzo 1589 e dà tempo solo quatro mese alli Ultramontani dalla data ad essequire . . .*

[133]) Oben 99.

sich aber in den beibehaltenen Vorschriften und Verboten wörtlich an Sixtus V an. Beibehalten wird das ausschließliche Druckvorrecht der Vatikanischen Druckerei auf zehn Jahre, die Forderung, daß nur nach einer Vatikanischen Vorlage in Zukunft die Vulgata gedruckt werden darf und die Androhung des Kirchenbannes für die Verletzung des Vatikanischen Druckvorrechtes sowie für jede willkürliche Veränderung des Textes. Beseitigt werden die Verbote, in Zukunft die Vulgata nur mit ausdrücklicher päpstlicher Erlaubnis zu drucken oder neue Ausgaben nach eigenem Ermessen zu veranstalten. Verzichtet wird auch auf die umständlichen Vorschriften über die Beglaubigung des abzudruckenden Vatikanischen Exemplars und der zu verkaufenden Abdrücke, auf das Verbot von Randbemerkungen, auf die Forderung, ältere Übersetzungen nach der neuen zu verbessern. Die Strafbestimmungen mit Ausnahme der oben genannten fallen fort.

Nicht herübergenommen sind im Vulgata-Dekret auch die Bestimmungen, die so viel Aufregung schufen, über die Umänderung der liturgischen Bücher nach dem neuen Bibeltext. Im Gegenteil, als die Buchdrucker sich erlaubten, auf eigene Hand im Meßbuch die alten Itala-Texte an die klementinische Bibel anzugleichen, hat Klemens VIII das verboten und einer eigenen Kardinalskongregation die Herstellung des Meßbuches übertragen[134]).

Um die Übereinstimmung zwischen Vulgatabulle und Vulgatabreve einleuchtend zu machen, setzen wir die beiden nebeneinander und heben die Abweichungen hervor.

Vulgatabulle (Baumgarten 56 ff.)	Dekret Klemens' VIII
[p. 56:] ... *Districtius inhibemus, ne* ... [quisquam] *intra decem annos a data praesentium numerandos, tam citra quam ultra montes alibi quam in nostra* typographia Vaticana imprimere audeat vel praesumat.	... *Districtius inhibemus, ne intra decem annos a data praesentium numerandos, tam citra quam ultra montes alibi quam in nostra* Vaticana typographia a quoquam imprimatur.
Elapso autem praefato decennio eam cautionem adhiberi praecipimus, ut nemo Sanctas Scripturas *typis mandare praesumat, nisi habito prius exemplari in typographia Vaticana excuso,* eodemque inquisitoris ... vel episcopi ... manu propria subscripto iuxta illud *ne minima quidam particula mutata, addita vel detracta* ...	*Elapso autem praefato decennio eam cautionem adhiberi praecipimus, ut nemo* hanc Sanctarum Scripturarum editionem *typis mandare praesumat, nisi habito prius exemplari in typographia Vaticana excuso,* cuius exemplaris forma, *ne minima quidem particula de textu mutata, addita vel ab eo detracta,* nisi aliquid occurrat, quod typographicae incuriae manifeste adscribendum sit, inviolabiliter observetur.
[p. 58:] *Si quis* autem *typographus in quibuscumque regnis, civitatibus, provinciis et locis tam nostrae et s. Romanae ecclesiae ditioni in temporalibus subiectis, quam non subiectis* Biblia Sacramque Scripturam *intra decennium praedictum quoquomodo, lapso autem decennio aliter, quam iuxta huiusmodi exemplar* ... typis mandare, *vendere,*	*Si quis* vero *typographus in quibuscunque regnis, civitatibus, provinciis et locis, tam nostrae et s. Romanae Ecclesiae ditioni in temporalibus subiectis quam non subiectis,* hanc eandem Sacrarum Scripturarum editionem *intra decennium praedictum quoquo modo, elapso autem decennio aliter, quam iuxta huiusmodi exemplar,* ut praefer-

[134]) Breve vom 7. Juli 1604, Bull. Rom. (ed. Taur.) 11, 88.

venales habere aut alias edere vel evulgare, aut si quis bibliopola a se vel ab aliis quibusvis . . . post datam praesentium literarum impressos libros seu imprimendos . . . pariter vendere, venales proponere vel evulgare praesumpserit . . . ultra amissionem omnium librorum et alias temporales, arbitrio [135]) infligendas poenas *etiam maioris excommunicationis sententiam eo ipso incurret, a qua* nisi *in mortis articulo constitutus,* ab alio quam pro tempore existente Rom. Pontifice *absolvi non possit . . .*

Mandantes universis et singulis Patriarchis, Archiepiscopis, Episcopis ceterisque ecclesiarum et locorum etiam regularium praelatis per universum orbem constitutis, *ut praesentem* constitutionem . . . *curent* perpetuo, firmiter et inviolate *ab omnibus observari.*

Contradictores per censuras etc.
Non obstantibus etc.
Volumus autem etc.

tur, inprimere *vendere venales* (so!) [136]) *habere aut alias edere vel evulgare aut si quis bibliopola a se vel ab aliis quibusvis post datam praesentium* huius editionis *impressos libros seu imprimendos . . . pariter vendere, venales proponere vel evulgare praesumpserit, ultra amissionem omnium librorum et* alias arbitrio nostro infligendas paenas temporales, *etiam maioris excommunicationis sententiam eo ipso incurrat, a qua* nisi a Rom. Pontifice, praeterquam *in mortis articulo constitutus, absolvi non possit.*

Mandantes itaque universis et singulis Patriarchis, Archiepiscopis, Episcopis caeterisque Ecclesiarum et locorum etiam regularium praelatis, ut praesentes literas . . . ab omnibus inviolate perpetuo *observari curent et faciant.*

Contradictores etc.
Non obstantibus etc.
Volumus autem etc.

2. Auch die Vorrede zur klementinischen Vulgata ist zum nicht kleinen Teil aus der Vulgatabulle herübergenommen [137]). Ein Vergleich wird es zeigen. Sixtus beginnt mit dem Gedanken, daß die Kirche ein Paradies, die heiligen Schriften die Paradiesesflüsse zu dessen Bewässerung sind. Der Feind des Menschengeschlechtes suche also auch die Hl. Schrift zu schädigen; daher dann die verderbten Ausgaben der Häretiker und unter den Katholiken voneinander abweichende lateinische Übersetzungen, so daß der Zustand zurückzukehren scheint, den Hieronymus zu seiner Zeit beklagte: *Tot exemplaria, quot codices.* Als Heilmittel gegen dies Übel erklärte das Trienter Konzil die alte Vulgata als authentisch.

Die Gedanken dieser Einleitung nimmt die Vorrede herüber. Das Bild, mit dem Sixtus beginnt, läßt sie freilich fort; es paßte für den feierlichen Stil der Bulle, aber nicht für den einfachen Bericht an den Leser. Statt dessen setzt sie die Konzilsentscheidung an die Spitze. Der Tadel Sixtus' V auch gegen katholische Übersetzer bleibt bei Seite. Ein wörtlicher Anklang findet sich schon hier: spricht die Bulle von den Übelständen, die entstehen „*ex hac ipsa tam incerta ac multiplici versionum diversitate et varietate*", so heißt es in der Vorrede, „*ipsa certe tanta versionum varietas atque diversitas*" [138]) hätte Verwirrung anrichten können. Der Text aus

[135]) Oben S. 99.

[136]) Der Fehler findet sich im ersten Druck der Klementina vom Jahre 1592. Ein Blick auf den nebenstehenden Text der Vulgatabulle erklärt ihn.

[137]) So auch Richard Simon (Hist. critique du Vieux Testament suivant la copie imprimée a Paris 1680, 591): in der Vorrede Klemens' VIII wird von der Autorität der Vulgata geredet *presque dans les mêmes termes que dans la Bulla de Sixte V.*

[138]) Baumgarten, Die Vulgata Sixtina 41 fol. 2v. lin. 8.

Hieronymus wird auch in der Klementina wiederholt. Sixtus bedauert dann weiter, daß auch Unsicherheit über den wahren Wortlaut der Vulgata entstanden ist, und beschreibt seine Bemühungen um dessen Verbesserung und die Gesichtspunkte, die ihn dabei leiteten[189]).

Dieser ganze Abschnitt fällt in der Vorrede weg. Über die Verschiedenheit der Ausgaben war schon mit den Worten des hl. Hieronymus geklagt, und Sixtus' persönliche Bemühungen um den Text konnten nicht weitläufiger gelobt werden, wo man seine Arbeit zu verbessern und zu ersetzen sich bemühte.

Es folgt nun in der Sixtusbulle eine Ausführung über den Wert der Vulgata. Hier sind die Übereinstimmungen häufig wörtlich, sie sind durch den Druck hervorgehoben.

Vulgatabulle	Vorrede
[p. 49 f. 7v. l. 7] ... *tanta per se est* Vulgatae editionis auctoritas, tamque excellens praestantia, *ut maiorem desiderare penitus inane videatur. Qui...*	*Huius autem veteris ac* vulgatae editionis tanta *semper fuit* auctoritas tamque excellens praestantia, *ut eam ceteris omnibus latinis editionibus longe anteferendam esse, apud aequos iudices in dubium revocari non posset. Qui...*
Qui namque in ea libri continentur, ut a maioribus nostris quasi per manus traditum nobis *est, retenti sunt, partim ex communi et* antiquissima quadam editione latina, quam s. Hieronymus Vulgatam editionem, b. Augustinus Italam, s. Gregorius Veterem translationem appellant, *quam s. itidem* Augustinus *ceteris quae tunc plurimae in usu erant, etiam praeferendam censuit, quod esset verborum tenacior cum perspicuitate sententiae*	Qui namque in ea libri continentur, (ut a maioribus nostris quasi per manus traditum nobis est) *partim ex s. Hieronymi translatione vel emendatione suscepti sunt, partim retenti* ex antiquissima quadam editione latina, quam s. Hieronymus communem et vulgatam, s. Augustinus Italam, s. Gregorius Veterem translationem appellant.
	Ac de Veteris quidem huius sive Italae editionis sinceritate atque praestantia praeclarum s. Augustini *testimonium extat in secundo libro de Doctrina Christiana, ubi latinis omnibus editionibus, quae tunc plurimae circumferebantur, Italam praeferendam censuit, quod esset, ut ipse loquitur, verborum tenacior cum perspicuitate sententiae.*
partim ex s. Hieronymi translatione adsciti fuere, quibus idcirco quantus honor deferendus sit, is facile intelligit, qui eorum interpretis dignitatem agnoscit.	
[p. 50 f. 8r. l. 3] *Fuit enim s. Hieronymus, ut inter ceteros idem b. Augustinus testatur, graeco, latino et hebreo eruditus eloquio.*	*De s. vero Hieronymo multo extant veterum Patrum egregia testimonia, eum enim s. Augustinus hominem doctissimum ac trium linguarum peritissimum vocat ... Eundem s. Gregorius ... S. autem Isidorus ...*

Es folgt bei Sixtus (f. 8v. l. 12ff.) eine weite Ausführung über die Bedeutung des hl. Hieronymus, die in der Vorrede fehlt. Im übrigen bringen die

[189]) Ebd. 42—49.

beiden Darlegungen dieselben Gedanken und Texte, aber in anderer Reihenfolge:

Vulgatabulle	Vorrede
[p. 52 f. 9r. l. 5] *Ideoque legimus apud s.* Isidorum, *quoniam de Hebraeo in Latinum eloquium sanctus tantummodo Hieronymus sacras Scripturas convertit, eius editione generaliter omnes ecclesias usquequaque uti, eo quod* veracior *est* in sententiis et clarior in verbis.	*S. autem* Isidorus *non uno in loco Hieronymianam versionem ceteris omnibus anteponit, eamque ab ecclesiis christianis communiter recipi ac probari affirmat,* quod sit in verbis clarior et veracior in sententiis.
[p. 52 f. 9r. l. 15] *De graecis autem ipsemet s. Hieronymus scribit, a* Sophronio, *viro optime erudito, psalterium et prophetas, quos Hieronymus ex Hebraeo in Latinum verterat,* in Graecum eleganti sermone *translatos esse.*	Sophronius *quoque, vir eruditissimus, s. Hieronymi translationem non Latinis modo, sed etiam graecis valde probari animadvertens, tanti eam fecit, ut psalterium et prophetas ex Hieronymi versione* in graecam eleganti sermone *transtulerit. Porro qui secuti sunt viri doctissimi,* Remigius, Beda, Rabanus, Haymo, Anselmus, *Petrus Damiani,* Richardus, Hugo, Bernardus, Rupertus, *Petrus Lombardus, Alexander, Albertus, Thomas, Bonaventura ceterique omnes, qui his nongentis annis in Ecclesia floruerunt, s. Hieronymi versione ita sunt usi, ut ceterae, quae pene innumerabiles erant, quasi lapsae de manibus theologorum, penitus obsoleverint. Quare non immerito catholica Ecclesia s. Hieronymum doctorem maximum, atque ad Scripturas sacras interpretandas divinitus excitatum ita celebrat, ut iam difficile non sit, illorum omnium damnare iudicium, qui vel tam eximii doctoris lucubrationibus non acquiescunt, vel etiam meloria aut certe paria praestare se posse confidunt.*
[p. 51 f. 8v. l. 14] *Multo sane rectius s. Isidorus, ven.* Beda *presbyter, s.* Remigius, *Alcuinus, Fortunatus, Rabanus Maurus, s.* Anselmus, *b. Bernardus, Haymo,* Richardus *et* Hugo *Victorini, Petrus Cluniacensis, Rupertus Abbas, aliique complures egregii doctores, qui per mille abhinc annos in Ecclesia claruerunt, qui Hieronymi versione ita ... usi sunt, ut caeterae, quae pene innumerabiles erant, quasi lapsae de catholicorum Patrum manibus obsoleverint.*	
[p. 51 f. 8v. l. 11] *Quicunque igitur tanti interpretis sanctitatem ... spectaverint, facile iudicium damnabunt eorum, qui aut tam eximii doctoris lucubrationibus non acquiescunt, aut etiam meliora seu paria praestare se posse confidunt.*	

Es folgt bei Sixtus noch eine Ausführung über die Ehrfurcht, die man dem überlieferten Text schuldet, dann das Verzeichnis der Bücher der Hl. Schrift, das in der Vorrede wegbleibt, weil in der Klementina das Trienter Dekret darüber abgedruckt ist, endlich die Bemerkung, daß die ältern Väter sich der hieronymianischen Übersetzung noch nicht bedienen. Daran schließt sich Sixtus' V Erklärung über seine Arbeit und die Bestimmungen über den Druck der sixtinischen Vulgata.

Somit ist alles Brauchbare aus der Vulgatabulle in der Vorrede berücksichtigt. Die Darlegung über den Wert der Vulgata, das Verzeichnis der Bücher der Hl. Schrift, die Bestimmungen über den Druck der Vulgata sind, wo nötig, verändert, vielfach aber in wörtlicher Anlehnung herübergenommen. Auch heute noch ist es Sixtus V, der im klementinischen Dekret vom 9. November 1592 wie in der Vorrede an den Leser zur Kirche redet. Von der Gehässigkeit gegen den verstorbenen Papst, die man der Klementinischen Reformkommission ohne jeden Grund zugeschrieben hat, ist nichts zu verspüren, die einleitenden Stücke der Klementina sind vielmehr ein Beweis

der Achtung und Ehrfurcht, die man gegen den großen Papst hegte. Bietet ja auch unsere heutige Vulgata im Wesentlichen den sixtinischen Text, mit Beseitigung natürlich der offenbaren Fehler. Mit Recht erschien deshalb auf dem Titelblatt der Klementina zuerst der Name Sixtus' V ohne Erwähnung Klemens' VIII, der ja auch nicht für jede Einzelheit des Textes die Verantwortung übernahm.

2. Der letzte Teil der Vorrede handelt über die Bemühungen, die der Hl. Stuhl seit dem Trienter Konzil für die Vulgata auf sich nahm. Hier zeigt sich der Natur der Sache nach am wenigsten Abhängigkeit von der Vulgatabulle, beschäftigt sich ja dieser letzte Teil namentlich ausführlich mit Sixtus V selbst und seinen Verdiensten um die Vulgata. Einige wörtliche Anklänge finden sich aber auch hier:

Vulgatabulle	Vorrede
[p. 43 f. 3v. l. 1] *plurimae nihilominus [lectiones] vel ex iniuria temporum vel ex librariorum incuria, vel ex impressorum imperitia, vel ex temere emendantium licentia, vel ex recentiorum interpretum audacia . . . obrepserant.*	*Ceterum ne tam fidelis translatio . . . vel iniuria temporum vel impressorum incuria, vel temere emendantium audacia, ulla ex parte corrumperetur, eadem ss. Synodus Tridentina etc.*

Freilich wird hier von Sixtus als in der Vergangenheit schon geschehen verkündet, was nach der Vorrede für die Zukunft verhütet werden soll. Von den Schritten seiner Vorgänger für die Vulgata-Verbesserung sagt der Papst nur kurz, in 22 Jahren habe man Hand an dies Unternehmen gelegt, aber vielleicht wegen anderer Aufgaben es liegen lassen. Die Vorrede spielt auf diese Stelle an, läßt aber bezeichnender Weise das „vielleicht" aus:

[p. 44 f. 4v. l. 14] *licet huiusmodi opus aliquando ceptum fuerit, tamen ob alias fortasse occupationes intermissum, cum primum etc.*	*Conventum illum ob varias gravissimasque Sedis Apostolicae occupationes iamdudum intermissum, Sixtus V . . . revocavit.*

Das sind freilich nur wenige Übereinstimmungen, die aber dennoch zeigen, daß man in der Vorrede die möglichste Annäherung an die Bulle suchte.

Was sonst im letzten Teil der Vorrede gesagt wird, ist bekannt. Wenn die Sixtusbulle weitläufig ausführt, daß dem Papst das Urteil über den richtigen Text vor allem zukomme[140]), so faßt die Klementina sich kurz; als Begründung, weshalb der Hl. Stuhl die Sache in die Hand nahm, ist nur angeführt, daß in einer solchen Sache die höchste Sorgfalt am Platz sei, daß in Rom durch die Bemühungen der Päpste vorzügliche Handschriften sich fänden und daß die Ausführung der Konzilsbeschlüsse und die Unversehrtheit wie die Reinheit der Hl. Schrift vor allen Dingen vom Hl. Stuhl zu besorgen sei[141]). Demgemäß hätten Pius IV und V sich der Sache gewidmet und nach langer Pause Sixtus V mit brennendem Eifer die Bestrebungen erneuert und das vollendete Werk dem Druck übergeben. Bei den Veran-

[140]) *ad Nos totum hoc iudicium proprie ac specialiter pertinere.* Baumgarten 45.

[141]) *(quoniam) ipsa Scripturarum integritas ac puritas ad curam Apostolicae Sedis potissimum pertinere cognoscitur.* Auch hier eine Anlehnung an den eben angeführten Satz der Bulle.

staltungen, um es der Öffentlichkeit zu übergeben, habe der Papst bemerkt, daß bei der Drucklegung nicht wenig sich eingeschlichen habe, was neuer Sorgfalt zu bedürfen schien. Er sei daher zu dem Urteil und dem Entschluß gekommen, das Ganze noch einmal in die Schmiede zu schicken. Was Sixtus beabsichtigte, habe damit Klemens VIII vollendet[142]).

Das ist also die berühmte Stelle, über die so viel geschrieben wurde. Ausdrücklich ist hier von der Vulgatabulle mit keiner Silbe die Rede. Aber es wird sich zeigen, daß sie eng mit der Vorrede zusammenhängt. Suchen wir also die Tragweite der Stelle zu erfassen.

a) Zunächst ist über den Sinn einzelner Ausdrücke zu handeln. „*Sub incudem revocare*" bedeutet nach einigen so viel wie vernichten; der Sinn des fraglichen Satzes wäre also, daß Sixtus V seine Bibel zum Einstampfen oder Verbrennen verurteilt oder sie doch zurückgezogen habe. Allein der Ausdruck besagt das nicht. „*Sub incudem revocare*" heißt „in die Schmiede zurückschicken", „wieder auf den Amboß legen", also umschmieden, umändern, neugestalten. Bei solchem Umguß geht freilich die ursprüngliche Form verloren, aber auch das bei der Neuausgabe eines Schriftwerkes nur zum Teil und stellenweise. Aber umschmieden ist etwas anderes als schlechthin vernichten.

Eine weitere Frage ist, was man sich dem Zusammenhang nach unter der „erneuten Sorgfalt", „*iterata diligentia*", zu denken hat. Welche *diligentia* soll noch einmal angewandt werden? Im Vorhergehenden war ausgeführt, daß man sich seit dem Trienter Konzil Mühe um den Text der Vulgata gab. Das also ist die „*diligentia*", die noch einmal geübt werden soll, wenn auch diesmal nur mit Rücksicht auf einzelne Stellen des Textes. Es ist also dieselbe Mühewaltung gemeint, die nach dem Tod von Sixtus V wirklich von der Vulgatakommission angewandt wurde.

Daraus folgt nun weiter, daß „*preli vitio*" nicht nur von eigentlichen Druckfehlern im heutigen Sinn zu verstehen ist, d. h. von Versehen, die nur auf die Rechnung des Setzers kommen. Es ist alles gemeint, was im Druck an Irrtum sich findet, auch wenn die Schuld andern als dem Drucker zukommt. Denn zur Verbesserung eines Druckfehlers im heutigen Sinn braucht es nicht der oben beschriebenen „*diligentia*", dazu genügt im schlimmsten Fall ein Blick in die Druckvorlage. Zu derselben Auffassung drängen andere Ausdrücke der Vorrede. Gregor XIV, heißt es dort, habe den Entschluß Sixtus' V wahr machen wollen, „*amplissimis aliquot Cardinalibus aliisque doctissimis viris ad hoc iterum deputatis.*" Wären also wirklich die Kardinäle und Gelehrten aufgeboten worden, um bloße Druckfehler im heutigen Sinn zu verbessern? Man mache sich aber klar, daß in der Voraussetzung unserer Gegner das wirklich in der Vorrede gesagt wäre! Denn Gregor XIV wollte ausführen, was Sixtus vorhatte; was aber Sixtus zu tun

[142]) . . . *opus tandem confectum typis mandari iussit. Quod cum iam esset excusum et ut in lucem emitteretur, idem Pontifex operam daret, animadvertens non pauca in sacra Biblia praeli vitio irrepsisse, quae iterata diligentia indigere viderentur, totum opus sub incudem revocandum censuit atque decrevit . . . Tandem sub initium Pontificatus Clementis VIII, . . . opus, in quod Sixtus V intenderat, Deo bene iurante perfectum est.*

beabsichtigte, war die Beseitigung dessen, was sich „*preli vitio*“ eingeschlichen hatte. Ein anderer Grund für unsere Deutung: unter Klemens VIII, heißt es in der Vorrede, sei vollendet worden, was Sixtus plante. Hat also unter ihm die Bibelkommission nur Druckfehler entfernt?

Zur Beleuchtung kann man heranziehen, was Sixtus über die Vatikanische Druckerei sagt. Er habe, heißt es in der Vulgatabulle, bei ihrer Errichtung vor allem die neue Vulgata im Auge gehabt und die Sorge für die neue Druckerei einer Kongregation von Kardinälen und einer Auswahl der gelehrtesten Leute anvertraut, damit die bereits verbesserte Bibel in ihr gedruckt werde[143]). Sixtus hatte also einen hohen Begriff von einer Druckerei! Es gehören zu ihrer Besorgung zwei Abteilungen: die eine, die das Kaufmännische und Handwerkliche besorgt, die andere, die der geistigen Seite sich widmet. Wenn beide Abteilungen in der Vorstellung des Papstes zur Druckerei gehören, so begreift man leichter, daß Fehler der Druckerei sowohl die Fehler der einen, wie der anderen Abteilung bezeichnen können, auch wenn sie über Druckversehen im heutigen Sinn hinausgehen. Übrigens bieten noch heute die Druckfehlerverzeichnisse unserer Bücher auch solches, was nicht auf Rechnung des Setzers kommt.

In der eben angeführten Stelle sagt der Papst, er habe sich persönlich an der Drucklegung beteiligt, damit die Arbeit der Kardinäle und Gelehrten mit größerer Reinheit der Vollendung zugeführt werde. Nun beschränkte sich die Mühewaltung der Kardinäle und Gelehrten nicht auf die Druckfehler und von der Vollendung dieser Mühewaltung durch den Papst gilt das erst recht nicht. Und doch sagt Sixtus an der angeführten Stelle ausdrücklich: *eaque res quo magis incorrupte perficeretur, nostra nos ipsi manu correximus si qua prelo vitia obrepserant*[144]). Das ist ein genaues Gegenstück zu dem entsprechenden Ausdruck der Vorrede. Ist in der Bulle an der angeführten Stelle nicht nur von Druckfehlern im heutigen Sinn die Rede, so braucht man das von der Vorrede ebensowenig anzunehmen. Jene Stelle der Bulle ist nicht unwahrscheinlich das Vorbild für den Ausdruck der Vorrede.

Zum Vergleich kann man weiterhin ein Blatt heranziehen, daß in einem Abdruck der Klementina von 1592 eingeklebt ist und das Vorschläge enthält, wie man in Zukunft dem Verderbnis des mühsam hergestellten Klementina-Textes vorbeugen solle. Im allgemeinen werden dieselben Maßregeln empfohlen, die schon die sixtinische Vulgatabulle anordnete. Es heißt nach Anführung dieser Schutzvorkehrungen: „und so würde die Bibel sichergestellt vor den Irrtümern der Presse *(errori della stampa)*, die deren Mutter ist, und auch vor den Fälscherkünsten jener, die sie von neuem entstellen wollten.

---

[143]) *Novam interea typographiam in apostolico Vaticano palatio nostro ad id potissimum magnifice extruximus atque ad eius curam Congregationem aliquot sanctae Rom. Ecclesiae Cardinalium et insigne Collegium doctissimorum virorum fere ex omnibus Christiani orbis nationibus et celeberrimis studiorum generalium universitatibus amplis opulentisque redditibus dotatum deputavimus, ut in ea emendatum iam Bibliorum volumen excuderetur, eaque res quo magis incorrupte perficeretur, nostra nos ipsi manu etc.* Baumgarten 46 f. 5v. lin. 6.

[144]) Baumgarten 46 fol. 5v. lin. 14.

Ohne diese Vorsicht ist es leicht, von neuem dahinein oder in die Irrtümer zu fallen, die sich dann von Druck zu Druck mehren, wie es die Erfahrung zeigt[145]). Sind hier die *errori della stampa* nur Druckfehler? Offenbar nein. Es sind die Textverderbnisse der früheren Ausgaben, gegen die man sich in Zukunft schützen will. Es sind die Fehler, die sich erfahrungsgemäß bei unbeaufsichtigtem Druck in die Ausgaben einzuschleichen pflegen. Ziemlich einerlei ist es hier, ob man übersetzt „Irrtümer des Druckers" oder „der Presse".

Wer sucht, könnte noch manche Beispiele auffinden. So spricht Kardinal Cavalchini von den *„ss. librorum codicibus, Sixti V Pontificis iussu novo suppositis praelo."* Heißt das, er ließ mit einer neuen Druckerpresse drucken? Er spricht offenbar von neuer Drucklegung[146]). Der Geschichtsschreiber der Theatiner Joseph Silos spricht von der Sorge der Päpste für die Hl. Schrift, damit das Wort Gottes nicht *„sive daemonis invidia sive eius administrorum fraude, sive temporis aut praeli vitio corruptum ac depravatum"* sei. Die Textverderbnisse durch bloße Druckfehler verdienen so scharfe Ausdrücke nicht. Und warum werden unter den Ursachen des Textverderbnisses nicht auch hier, wie doch sonst so oft, die Willkürlichkeiten der *„typographi"* aufgeführt? Sie sind in Wirklichkeit wohl genannt, mit einer höflichen Wendung wird dem unschuldigen *praelum* aufgebürdet, was dem *typographus* zur Last fällt. *Praelum* ist auch hier so viel wie Drucklegung.

Übrigens ist es gleichgültig, ob auch bei anderen Zeitgenossen die *preli vitia* im weitern Sinn genommen werden. Mögen bei andern die Dinge liewie immer, der Sinn unserer Stelle wird durch den Zusammenhang völlig geklärt: entweder ist der Ausdruck im weiteren Sinn genommen, oder die Vorrede setzt einen urteilsfähigen Leser voraus, dem man nicht auch noch ausdrücklich zu sagen braucht, was der Zusammenhang unzweideutig nahelegt.

In den römischen Beratungen, wie die Vorrede zur Klementinischen Vulgata zu gestalten sei, kommt es natürlich zur freieren und schärferen Aussprache über die Fehler der Sixtusbibel. Von Bellarmin ist aus jenen Tagen noch ein Gutachten erhalten[147]). Da man weiß, daß die Vorrede zur Klementina von ihm entworfen wurde, so hat man sich gewundert, daß hier nur von *preli vitia*, dort auch noch von anderem die Rede ist. Bei Würdigung der Verschiedenheiten ist indes im Auge zu behalten, daß bei der endgültigen Gestaltung der Vorrede auch noch andere ein Wort mitzureden hatten, und namentlich, daß der Standpunkt in beiden Aktenstücken ein verschiedener ist. In jenem Gutachten spricht Bellarmin im eigenen Namen über

[145]) *Et in questo modo la Bibia s'assicurarebbe dagli errori della stampa, madre di essi; et anco dalle falsità di coloro che desiderassero di corromperla di nuovo: perche senza questa diligenza, facil cosa è d'incorrere in questo, o vero negli errori, i quali si vanno poi moltiplicando di stampa in stampa, come chiaramente ci mostro la esperienza.* Bei Baumgarten, Vulgata 36 f.

[146]) Relatio von Cavalchini n. 9. Neudruck in den Akten der Seligsprechung von Bellarmin („Romana. Beatificationis" etc.), Rom 1920. 6.

[147]) Le Bachelet 137—141.

die Leistung Sixtus' V, in der Vorrede spricht er aus dem Sinn des Papstes selbst; er sagt, was Sixtus selbst über seine Arbeit dachte. Daß die Urteile auf beiden Seiten verschieden lauten, versteht sich von selbst. Für Sixtus selber mochten wirklich die eigentlichen Druckfehler, die sein mühsames Werk noch in letzter Stunde entstellten, das schmerzlichste sein.

Doch wenn jemandem unsere Erklärung von *preli vitio* nicht einleuchtet, so streiten wir nicht. Geben wir einmal zu, daß der Ausdruck nur auf eigentliche Druckfehler geht. Auch dann würde in der Vorrede nicht behauptet, daß die Druckfehler die einzige Ursache waren, die das Mißfallen des Papstes erregten, daß er nur wegen der Druckfehler an eine neue Ausgabe dachte. Es ist nicht mehr gesagt, als daß die Druckfehler eine der Ursachen abgaben. Daß die Ausgabe durch Druckfehler verunstaltet ist, leugnet niemand, und diese Verunstaltung wird auch nicht dadurch gehoben, daß Sixtus die Fehler durch allerhand Mittel verbesserte, auch nicht dadurch, daß in einstweilen noch unbekannter Zukunft die Klementinische Vulgata von 1592 noch mehr Druckfehler bieten wird. Daß solche Mängel seiner Arbeit nach so viel aufgewandter Mühe für einen Sixtus peinlich waren, versteht sich von selbst und ebenso begreift man, daß sie eine Rolle bei seinem Entschluß einer neuen Bearbeitung spielten, wenn sie auch nicht der Hauptgrund waren.

Aber eben das machen manche der Vorrede zum schweren Vorwurf, daß sie den Hauptgrund verschweigt und nur einen Nebengrund angibt. So kommen wir denn — der Not gehorchend, nicht dem eignen Triebe — von den kritischen Erwägungen auf die moraltheologische Frage, auf die Frage nämlich, ob ein solches Tun sittlich erlaubt ist, wenigstens für den Fall, der hier zutrifft, daß man schwere Gründe hat, so zu handeln?

Sehen wir zu. Im ersten Buch der Könige Kap. 16 liest man, daß Gott Samuel auffordert, den David zum König zu salben. Der Prophet wendet ein: Saul wird davon hören und dann ist es um mein Leben geschehen. Gott antwortet: Nimm ein Kalb aus der Herde und sage in Bethlehem: ich komme, um dem Herrn ein Opfer zu bringen. Zu dem Opfer berufst du den Isai, dann werde ich dir zeigen, was du tun sollst, und du wirst salben, wen ich dir gezeigt habe. Hier haben wir ja den Fall, daß ein Nebengrund, der aber wirklich ein Grund ist, vorangestellt, der Hauptgrund verschwiegen wird! Hat nun Samuel unehrlich gehandelt, hat Gott selbst einen unsittlichen Rat erteilt? Warum also sich sittlich entrüsten über die Vorrede? Soviel über *preli vitio*. Gehen wir weiter.

Daß „*censuit atque decrevit*" in der Vorrede nicht von einem schriftlichen Erlaß oder ausdrücklichen Befehl verstanden werden muß, ist offenbar. Dem Wortlaut der Vorrede ist Genüge geschehen, wenn Sixtus V den entsprechenden Entschluß faßte und ihn irgendwie äußerte. Darüber ist kein Wort zu verlieren.

b) Wer ist es nun, der in der Vorrede das Wort führt, welcher Grad von Ansehen kommt ihr zu, welche Verpflichtung legt sie auf?

Für die Vorrede hat man zunächst dieselbe Gewähr, wie für die klementinische Vulgata selbst. Der Titel lautet freilich nicht wie bei der sixtinischen Vulgata: *Biblia ... a Sixto V P. M. recognita et approbata*, so daß der Papst selbst nach dem Wortlaut die Verantwortung für den Text über-

nähme. Diese Verantwortung bleibt den Herausgebern, aber der Titel besagt doch, daß deren Arbeit auf Befehl des Papstes erscheint: *Sixti V P. M. iussu recognita atque edita.* Ein päpstliches Breve vom 9. November 1592 ist ihr vorgedruckt, unter den Augen des Brevensekretärs mit dessen gedruckter Namensunterschrift versehen. Es steht darin, daß der Text der neuen Ausgabe mit vieler Sorgfalt hergestellt wurde, — von wem, wird nicht hier, aber in der Vorrede gemeldet, auf welche das Breve also hinweist. Weiter sagt es, daß die Ausgabe in der Vatikanischen Druckerei hergestellt wurde und daß der Papst sie in seinen Schutz nimmt: unter Androhung der schwersten Strafen wird jede Änderung daran verboten, die kirchlichen Behörden haben über seine Reinheit zu wachen. Dem Abdruck des Breves in den neuen Bibeln soll dieselbe Glaubwürdigkeit zukommen, wie der Urschrift. So das Breve. Es ist also für die Klementina Verzicht geleistet auf Sixtus' V Plan, seine Ausgabe durch eine mit Feierlichkeit veröffentlichte Bulle zu bestätigen und der Kirche aufzulegen, Aber auch so ist die neue Bibel hinlänglich als offizielle Ausgabe beglaubigt.

Näheres besagt die Vorrede. Es ist nicht der Papst selbst, der darin das Wort ergreift, sie redet von Klemens VIII nur in der dritten Person, aber was sie mitteilt, wird offenbar im päpstlichen Auftrag gemeldet. Man erfährt, daß die neue Bibelausgabe eine Frucht der Arbeit ist, die seit dem Trienter Konzil im Auftrag der Päpste auf die Vulgata verwandt wurde. Dann wird versichert, die neue Vulgata erscheine jetzt in der päpstlichen Druckerei *Clemente Summo Pontifice annuente.* Damit ist der Grad von Autorität bezeichnet, der dem neuen Text zukommt: der Papst tritt nicht mit seinem Ansehen für jede Einzelheit des Textes ein, aber er ist einverstanden, daß die Arbeit der Vulgatakommission das Licht erblickt und will, daß es geschieht. Wer aber kann über die Absicht des Papstes Mitteilungen machen, außer im Auftrag des Papstes? Weiter verbreitet sich die Vorrede über die Grundsätze, denen die Vulgatakommission bei Herstellung des Textes folgte — eine Auseinandersetzung offenbar wiederum in höherem Auftrag. Es schien gut, heißt es, in der Ausgabe auf alles zu verzichten, was nicht zum Kanon der Hl. Schrift gehört, was dem Text nur beigegeben oder fremd ist. Das dritte und vierte Buch Esdras und das Gebet des Manasses, die aber später beizufügen nicht verboten wird, — nicht verboten wird von wem? — sind deshalb in den Anhang verwiesen, es fehlen Randverweise, es fehlen Anmerkungen, Angaben über Lesarten, Vorreden. Dann folgt der Schlußsatz, in dem der Auftrag des Hl. Stuhles klar zutage tritt. „Wie der Hl. Stuhl die Mühewaltung jener nicht verurteilt, die Verweise auf andere Schriftstellen, abweichende Lesarten, die Vorreden des hl. Hieronymus usw. in andern Ausgaben beigefügt haben, so verbietet er nicht, daß mit anderer Schriftgattung auch in dieser Vatikanischen Ausgabe derartige Hilfsmittel zur Bequemlichkeit und zum Nutzen der Schriftbeflissenen in Zukunft beigefügt werden, nur sollen abweichende Lesarten nicht auf dem Rand des Textes selbst geboten werden." So kann man nur im Auftrag des Papstes selbst schreiben. Und abgesehen von solchen Erwägungen ist ja unzweifelhaft die Klementinische Vulgata die offizielle Bibel der lateinischen Kirche. Also ist die Vorrede eben die offizielle Vorrede zu einem offiziellen Buch.

So wurde die Sachlage auch von den Zeitgenossen aufgefaßt. Einige übertrieben die Autorität der Vorrede, sie meinten, weil sich nach ihr in der Klementinischen Vulgata nichts finde, was nicht zum Kanon gehört, so müsse man auch die Vorrede zum Ekklesiastikus und zu den Klageliedern als kanonisch annehmen[148]). So Gretser († 1625); er hielt die Vorrede zwar nicht für eine Äußerung des Papstes selbst, aber weil sie mit Wissen und Willen des Papstes der Vulgata vorausgeschickt wurde, so genügte ihm das zu seiner irrigen Schlußfolgerung[149]). Aber nur die Folgerung war übertrieben; daß die Vorrede *voluntate, scitu et iussu SS. Pontificis* verfaßt sei, hielt er mit Recht fest. Auch sein Gegner in der Frage von der Autorität der Vorrede, Nicolaus Serarius († 1609), schreibt ihr eine „*magna auctoritas*" zu, die freilich „*infra Pontificiam et synodalem*" ist. Nach Tanner († 1632) ist die Vorrede „*scitu et voluntate Romanae Sedis scripta*"[150]).

So hat auch die katholische Wissenschaft allzeit an den Angaben der Vorrede als unwiderleglichem Zeugnis festgehalten. Bekanntlich haben manche Protestanten, wie Thomas James und Sixtinus Amama[151]), den Papst selbst auf Grund der Vorrede der Lüge und des Betrugs geziehen, und zwar gerade deshalb, weil sie dem Papste Sixtus die Absicht zuschreibt, seine Bibel noch einmal in die Schmiede zurückzuschicken. Ein Beweis dafür, daß hier eine Unwahrheit vorliegen müsse, wurde nicht erbracht und nicht versucht. Die katholischen Theologen stellten sich deshalb solchen Behauptungen gegenüber auf den Standpunkt, daß man ohne Beweis vernachlässigen könne, was ohne Beweis vorgebracht werde, und beriefen sich nach wie vor auf die Vorrede als unangreifbares Zeugnis. So Gretser in der Antwort auf James' Bellum papale, in dem von einer Lüge der Vorrede allerdings noch nicht die Rede ist. Schon der Titel Bellum papale, hält

[148]) Le Bachelet 64f. 166f.

[149]) *Nam licet crederem eam auctoritate Pontificia non esse praeditam, cogitatam tamen, non nisi sciente et consentiente Pontifice praefixam.* An Bellarmin am 5. Juli 1610 bei Le Bachelet 166.

[150]) Die Fundstellen zu diesen Texten in ZkTh 1922, 468.

[151]) *Yet certainly, it was no very wise part in him* (in Klemens VIII), *to cloak his correction of these grosse errors and absurdities under the pretence of mending the faults which had escaped the press, in the printing of Sixtus Bibles. And to colour the untruth the better, al is said to be done by Sixtus Quintus authority and procurement, a matter as apparently untrue, as any thing can bee in the world.* James in der Apologie für sein Bellum papale (s. dar. oben 82) 38. So auch Sixtinus Amama. Als man in Rom merkte, schreibt er, daß die Protestanten die Verschiedenheit der Sixtus- und Klemensbibel gegen die päpstliche Unfehlbarkeit ausnützen würden, *de velamento quo hoc Ecclesiae Romanae pudendum tegeretur cogitarunt. Conversus ergo ad dolos et fraudes Papa Clemens, Bullae Sixti V in perpetuum exilium actae (in nullis enim editionibus ea amplius comparet) suam ipsius sanctionem substituit.* Trotzdem nannte er die neue Ausgabe Bibel Sixtus' V. *Et quomodo Sixti? ... Audi figmentum: Sixtus, inquit praefatio in Clementinam* (dann die Stelle, daß Sixtus seine Arbeit *sub incudem mittere decrevit).* Sixtinus Amama, Antibarbarus biblicus, Franequerae 1656, 67.

Gretser seinem Gegner vor, enthalte eine Unwahrheit, denn Sixtus selbst habe beabsichtigt, seine Bibel wieder auf den Amboß zu legen, sei also dem späteren Papst nicht entgegen, der nur ausführte, was Sixtus vorhatte[152]). Ebenso Adam Tanner in der Antwort auf den Einwurf gegen die päpstliche Unfehlbarkeit aus der sixtinischen Bulle. Sie sei, sagt Tanner, nie vollständig veröffentlicht, sondern zeitig widerrufen worden, denn Sixtus selbst habe beschlossen, seine Arbeit von neuem in die Schmiede zu schicken[153]). Noch im 18. Jahrhundert steht der berühmte Dominikanertheolog Vincenzo Lodovico Gotti auf demselben Standpunkt. Gegen den protestantischen Prediger Giacomo Picenino, der den alten Einwurf aus der Verschiedenheit der Sixtina und Clementina erneut hatte, antwortet er in der alten Weise[154]). Es kam damals noch keinem Katholiken in den Sinn, in einem offiziellen Aktenstück der römischen Kirche eine Lüge finden zu wollen. Erst als es galt, Bellarmins Seligsprechung zu hindern, wurde der aussichtslose Versuch gemacht, zu leugnen, daß die Vorrede ein offizielles Aktenstück ist; sie sollte auf Rechnung Bellarmins allein gesetzt werden, um den großen Gelehrten und Heiligen der Lüge zu überführen. Man verstieg sich sogar zu der Behauptung, auch die römischen Behörden hätten die Unwahrheit der Vorrede oder vielmehr Bellarmins anerkannt; man meldete in die Welt hinaus, diese Lüge hätte beinahe Bellarmin um die Ehre der Seligsprechung gebracht. Diese Behauptung, so oft sie auch, natürlich immer ohne Beleg, wiederholt wurde, ist völlig aus der Luft gegriffen. Über die heldenmütige Tugend des großen Theologen wurde endgültig unter Benedikt XIV entschieden, der die entgegenstehenden Einwürfe Passioneis kurzab als Geschwätz *(ciarle)* bezeichnete. Es ist nicht nötig darauf weiter einzugehen, da sich in L. v. Pastors Papstgeschichte alles Wünschenswerte darüber findet[155]).

---

[152]) *Nam biblia priora, quae Sixtus ediderat ... ipsemet Sixtus sub incudem revocare et accuratius recognoscere decreverat etc. ... Censuit ergo Sixtus priora biblia a se excusa sub incudem revocari debere, nec solum censuit, sed et quod censuerat, decrevit.* Controversiarum R. Bellarmini defensio, tom. I: de Verbo Dei App. II, Ingolstadt 1607 (Opp. omnia VIII 555). [153]) Oben 95.

[154]) *Clemente VIII corresse molti errori nella Bibbia publicata autentica da Sixto V, vocifera l'avversario nell' Apologia* [per i Riformatori e per la religione riformata. Contro le invettive di F. Panigarola e P. Segneri, Chur 1706] *p. 152 e nel Triomfo* [Genf 1712] *p. 77. ... In una parola dico al Picenino, che è su al informato, perchè la Bibbia di Sixto V non fu da esso giudicata autentica, sicchè fosse esente da qualumque minuto errore; ma il fatto fu questo, come leggo nella Prefazione alla Bibbia dopo la correzione di Clemente VIII.* Folgt aus der Vorrede die Darlegung über die Bemühungen des Hl. Stuhles um die Vulgata seit Pius IV. Von Sixtus V heißt es: *Ma conoscendo questo Pontifice nell' atto di darla al pubblico restarvi ancora molte cose bisognose di maggior diligenza e correzione, totum opus sub incudem revocandum censuit atque decrevit ...* Also hat Sixtus seine Bibel nicht für authentisch gehalten, sondern ihre Verbesserung angeordnet. La vera chiesa di Cristo .. dimostrata ... contre i due libri di Giacomo Picenino I, Bologna 1719, 365. Ebenso in Gottis Theol. scholast.-dogmatica I, Bologna 1727, 177. [155]) XVI I, Freiburg 1931, 227 ff.

In dem Seligsprechungsdekret vom 13. Mai 1923 ist ausdrücklich gesagt, der Prozeß habe nur aus äußern Gründen — um die französischen Gallikaner nicht zu reizen — so lange geruht[156]). In dem sog. Tuto-Dekret vom 5. Mai desselben Jahres heißt es, die Einwürfe gegen Bellarmins Heiligkeit seien bei der genauen Prüfung verschwunden wie die Finsternis vor der aufgehenden Sonne[157]). Im Dekret über die Wunder des Seligen heißt es ausdrücklich, die lange Verzögerung der Seligsprechung sei an und für sich nicht verständlich bei so hervorragenden Verdiensten, sie stamme aus rein äußern Gründen[158]). Pius XI sagte bei dieser Gelegenheit, auch das schärfste Auge könne in Bellarmins Leben nicht eine freiwillige läßliche Sünde entdecken[159]).

Soviel über die Vorrede der Klementina. Aber was hat nun alles das mit der Vulgatabulle Sixtus' V zu tun, über die doch hier zu handeln ist? Die Bulle wird in der Vorrede ausdrücklich nicht genannt, sie ist aber Voraussetzung und Grundlage ihres Berichtes über die letzten Pläne des Papstes. Wenn einmal feststeht, daß Sixtus seine Vulgatabulle nicht veröffentlichte, so ergibt sich durch einfache Schlußfolgerung, daß er seine Bibel noch einmal in die Schmiede zurückschicken, sie noch einmal auf den Amboß legen wollte. Denn weshalb verzichtete er auf die feierliche Veröffentlichung seiner Bulle? Weil er die Fehler seiner Ausgabe einsah; wenn aber das, so folgt ohne weiteres, daß er sie in der zweiten Auflage, die ja sicher kommen mußte, verbessern wollte, mit andern Worten, daß er seine Arbeit noch einmal in die Schmiede zurückzuschicken gedachte. An dem unschuldigen Sätzchen: *totum opus sub incudem vocandum censuit atque decrevit,* ist also kein Anstoß zu nehmen; für jeden, der wußte, daß Sixtus auf die feierliche Veröffentlichung verzichtet hatte, verstand sich das von selbst, selbst wenn ihm keine förmliche Äußerung des Papstes darüber bekannt war.

---

[156]) *Verum tria per saecula producta est causa tam feliciter inita, quae varias ob extrinsecas rationes tamdiu siluit.* Acta Ap. Sedis 15 (1923) 275.

[157]) Ebd. 290.

[158]) Ebd. 234: *ideoque eadem cunctatio ex aliis omnino longeque generis diversi, quaeque extrinsecus obvenerunt, repetenda est de industria paratis impedimentis.*

[159]) Osservatore Romano 73 (1923) n. 88: *così da non riscontrarsi nella sua vita neanche per l'occhio più rigoroso quello che può chiamarsi lieve et avvertita colpa.*

REZENSIONEN

Das Buch Exodus übersetzt und erklärt. Von Paul Heinisch. 1.—3. Tausend. (Die Heilige Schrift des A. T. 1, 2). gr. 8° (XV u. 297 S. mit 2 Kartenskizzen u. 11 Abbildungen). Bonn 1934, Hanstein. M 10.80, geb. M 12.80.

Der vorliegende Kommentar zum Exodus von H. schließt eine fühlbare Lücke. Außer der 1911 erschienenen von J. Weiß, die bei ihrer Kürze nicht sehr in die Tiefe gehen konnte, hatten wir keine Erklärung des Exodus in deutscher Sprache. Hummelauers Kommentar im Cursus Scripturae Sacrae ist trotz des vielen Guten, das er enthält, doch veraltet. In diesem neuen Werk setzt sich nun H. mit den vielen schwierigen Fragen auseinander, die das Buch Ex bietet.

In der Einleitung (S. 1—31) behandelt er zunächst (S. 5—14) eingehend die Entstehung des Buches und vertritt dabei eine gemäßigte Ergänzungshypothese. Der Grundstock des Werkes ist mosaisch, ist aber später durch Glossen und, wie die Entscheidung der Bibelkommission vom 27. Juni 1906 Nr. 4 nahelegt, durch längere Zutaten inspirierter Schriftsteller erweitert worden. Immerhin scheidet H., gering gerechnet, ungefähr ein Viertel des Buches als spätere Ergänzungen und Einschübe aus; vgl. die Übersicht S. 14. — Mit der Widerlegung der rationalistischen Kritik gibt sich H. nicht viel Mühe, er begnügt sich damit, S. 14f. nur kurz über die „neuere Urkundenhypothese" zu referieren, und das ist gut so. Die beste Widerlegung ist und bleibt immer eine gediegene positive Darstellung. Wir Katholiken haben es nicht nötig, den längst widerlegten Irrtum immer aufs neue aufzutischen.

Der Auszug aus Ägypten (S. 16—23) wird in die Zeit Mernephtas verlegt. Vielleicht ist H. hier doch etwas zu zuversichtlich. Der Auszug unter Amenophis II entbehrt nicht aller Wahrscheinlichkeit und die von H. vertretene jüngere Chronologie nicht aller Schwierigkeiten. S. 20—22 werden mit Geschick die Schwierigkeiten gelöst, die uns die Israelstele Menephtas, der Name Aser *(Isr)* in einer Inschrift Setis I und der in ägyptischen Quellen der 19. Dynastie öfter auftauchende Name der *Aperu* bereiten. — Sehr interessant und lehrreich sind die Ausführungen zu 3,13—15 über die Offenbarung des Namens Jahwe, seine Bedeutung und Herkunft (S. 51—55). Zur Parallelstelle 6,2—9 bemerkt H. (S. 70), daß der Name Jahwe den Israeliten unbekannt war. — Ramesses wird mit dem späteren Tanis identifiziert, Pithom in das Wadi Tumilat verlegt. Der Ort des Durchzuges durch das Schilfmeer sei nicht mehr mit Sicherheit zu bestimmen,

wahrscheinlich sei er im südlichen, kleineren Bittersee zu suchen. — Das Wunder des Durchzuges ist nach H. ein *miraculum praeter naturam*, bei dem sich Gott der natürlichen Kräfte bediente, eines starken Ostwindes und wohl auch der Ebbe und Flut. — In der Bestimmung des Berges der Gesetzgebung (S. 23—30) setzt sich H. mit den verschiedenen Ansichten auseinander, insbesondere mit der „Vulkanhypothese", und entscheidet sich u. a. mit Szczepański und Šanda für den Dschebel Musa und den Ras eṣ Ṣafṣaf. Dem Verständnis dieser Abschnitte dient die am Schluß beigefügte Kartenskizze der Sinaihalbinsel mit den angrenzenden Gebieten. In der Legende würde es allerdings richtiger heißen: Stele des Ramses, des Darius, des Xerxes statt: von R. usw. Über die Fragen, die den Bau des Bundeszeltes betreffen, hat sich H. von einem Architekten beraten lassen und seine Ansichten durch eine Tafel mit Skizzen erläutert. Zwei längere Anhänge am Schluß des Werkes behandeln den Dekalog und das Bundesbuch (S. 265—72; 272—90). Der Dekalog bestand ursprünglich aus lauter kurzen Sätzen, die Zutaten des ersten Teiles sind homiletische Erweiterungen aus alter Zeit, z. T. noch von Moses selbst herrührend. Auf den Tafeln stand der Dekalog allein, seine mosaische Herkunft wird ausführlich begründet und verteidigt. Das Bundesbuch ist das von Moses schriftlich niedergelegte Gewohnheitsrecht der Israeliten. Die Versuche, es nach Inhalt oder Form auf verschiedene Gesetzessammlungen zu verteilen und in die Zeit nach der Einwanderung in Kanaan zu verlegen, werden als unbegründet zurückgewiesen, doch ist mit späteren Erweiterungen und Zusätzen zu rechnen. Im Altargesetz 20,24 findet H. (S. 161f.) kein Verbot, außerhalb des einzigen rechtmäßigen Heiligtums Opfer darzubringen, es stimmt vielmehr mit der Praxis der Richter- und der früheren Königszeit überein, an verschiedenen Orten Altäre zu bauen und zu opfern. Neben den Texten, die dafür zu sprechen scheinen, wird aber Jos 22 mit Stillschweigen übergangen. Eingehend wird das Verhältnis des Bundesbuches zu den übrigen altorientalischen Gesetzessammlungen besprochen. Überhaupt ist der Abschnitt über Dekalog und Bundesbuch, bei dessen Abfassung H. einen Rechtshistoriker zu Rate zog, einer der besten und ansprechendsten des ganzen Werkes. Wenn auch die übrigen altorientalischen Gesetzbücher vom Standpunkt des Rechtes als solchen betrachtet vor dem mosaischen Gesetz den Vorzug verdienen, weil sie die Rechtsverhältnisse umfassender regeln und geschickter darstellen, so steht doch das mosaische Gesetz in ethischer und religiöser Beziehung hoch über ihnen. — Die Literatur wird in reicher Fülle geboten. Am Anfang bietet H. eine Auswahl von Gesamtbearbeitungen (S. 30), die Spezialliteratur zu den einzelnen Fragen wird jeweils den betreffenden Abschnitten vorausgeschickt.

Der Kommentar vertritt, wie es ja nicht anders zu erwarten ist, eine durchaus katholische Richtung. Der übernatürliche Charakter der Religion Israels wird klar herausgestellt und das häufige unmittelbare Eingreifen Gottes in die Geschicke seines Volkes wird ohne Scheu als wunderbar anerkannt. Daß das ausdrücklich festgelegt wird, möchte auffällig scheinen; es sei aber doch erwähnt angesichts der Tatsache, daß es unter den katholischen Forschern immer wieder einzelne gibt, die auf rationalistische, für einen gläubigen Katholiken unbeschreitbare Bahnen abgleiten. Demgegenüber

besitzen wir im Kommentar von H. einen zuverlässigen Führer, dem wir uns ohne Bedenken anvertrauen können. Das sei dankbar anerkannt!

Freilich möchte ich H. nicht überall ohne Bedenken folgen, aber das betrifft nunmehr rein wissenschaftliche Fragen. Ich kann mich nicht damit befreunden, in welch weitem Ausmaß der Verf. allenthalben spätere Zutaten, Ergänzungen, Glossen usw. finden will. Nicht der Grundsatz als solcher überrascht, wohl aber seine Anwendung, wie leicht selbst längere Partien als spätere Einschübe ausgeschieden werden und wie schwach und wenig überzeugend vielfach die Gründe dafür sind. Es möchte fast den Eindruck machen, als wäre der einzige Zweck der literarischen Analyse nur der, zu zerlegen und auszuscheiden; ihr Hauptzweck, die einzelnen Abschnitte des Buches aus ihrer inneren Einheit als Ganzem zu verstehen, tritt stark zurück. Und doch ist das Buch, wie es durch die Überlieferung auf uns gekommen ist, die erste gegebene Tatsache, die den Ausgangspunkt jeder Erklärung zu bilden hat. Erst wenn alle Bemühungen, das Buch oder einen Abschnitt aus sich selbst zu erklären, versagen, kann man versuchen, durch Quellenscheidung dem Verständnis näher zu kommen. Diese Grundsätze werden von H. ja auch anerkannt und angewendet, z. B. wo er sich zu 10,28—11,10 mit der rationalistischen Urkundenhypothese auseinandersetzt (S. 93); man möchte nur wünschen, daß er sie auch anderweitig immer anwendete.

So sieht er, um einiges herauszugreifen, in Kap. 3—5 und 6,2—7, 13 zwei verschiedene Traditionen über die Berufung des Moses. Die von Moses ausgehende erste Erzählung sei die Vorlage für den aus Priesterkreisen stammenden zweiten Bericht gewesen, dieser sei wegen seiner Abweichungen als *citatio implicita* zu beurteilen (S. 75f.). Aber wie konnte über Ereignisse, die vielfach nur einen Zeugen hatten, nämlich Moses selber, eine zweite, von der mosaischen abweichende Überlieferung entstehen? Ist es ferner glaublich, daß ein späterer inspirierter Verf. einen vom mosaischen verschiedenen Bericht dem Text einverleibt haben sollte, wenn er um seine Unrichtigkeit gewußt hat? Er muß aber darum gewußt haben, denn sonst liegt im Zitat seiner Natur nach eine stillschweigende Zustimmung. Darum kann auch der Widerspruch zwischen verschiedenen Texten oder anderweitig festgestellten Tatsachen für sich allein kein *solidum argumentum* im Sinne der Bibelkommission für eine *citatio implicita* darstellen (vgl. S. 13f.). Der Verf. muß doch irgendwie zu erkennen geben, daß er sich das, was er auf solche Weise zitiert, nicht zu eigen macht *(nec probare nec sua facere)*. Wenn aber die Unterschiede zwischen beiden Überlieferungen in unserem Fall, wie H. selbst zugibt (S. 76), nur untergeordnete Einzelheiten betreffen, dann ist nicht einzusehen, warum ein späterer Verf. dieselbe Geschichte mit nur geringfügigen Änderungen noch einmal erzählt haben sollte, insbesondere, wenn er dazu den mosaischen Bericht als Vorlage benützt haben soll.

In der Plagengeschichte (S. 78ff.) scheidet H. die 3., 6. und 9. Plage besonders wegen der Rolle, die Aaron bei der 3. und 6. spielt, sowie jene Abschnitte der 1. und 2., in denen Aaron mitwirkt, als nicht-mosaisch aus und läßt sie aus mündlicher Überlieferung durch einen inspirierten Verf. priesterlicher Herkunft nachgetragen sein. Bei der 3., 6. und 9. Plage fehle auch die sonst vorausgehende Aufforderung an den Pharao, das Volk zu entlassen. Aber das und die angeblichen Unstimmigkeiten zwischen der 1. und 2. Plage lassen sich m. E. aus der Eigentümlichkeit des hebräischen Erzählungsstiles viel einfacher und organischer erklären. Dazu wären Arbeiten zu vergleichen wie A. Schulz, Erzählungskunst in den Sm-Büchern (Bibl. Zeitfr. XI, 6/7), bes. S. 27f., und W. Baumgartner, Ein Kapitel vom hebräischen Erzählungsstil. Eucharisterion H. Gunkel dargebr. (1923), bes. S. 152. Wenn in der 1. und 2. Plage das Auftreten der Schwarzkünstler als nicht mosaisch ausgeschaltet wird, weil wir ihnen „bereits bei dem ergänzenden Stück 7,8—13 begegnet sind" — den Beweis vermißt man a. a. O. — so ist es, glaube ich, methodisch verfehlt, den Bericht über einen bestimmten Gegenstand, überall als unecht auszuschalten, weil er angeblich an einer Stelle unecht ist. Auch in den Schlußformeln „das Herz des Pharao blieb verstockt" u. ä. glaubt H. einen Unterschied zwischen dem älteren und dem ergän-

zenden Bericht zu bemerken. Doch geht demgegenüber die zum ergänzenden Bericht gehörende 9. Plage mit dem älteren Bericht.

Zur literarischen Komposition des Auszugsberichtes und der Paschagesetze gedenke ich in einer demnächst in dieser Zeitschr. erscheinenden Arbeit Stellung zu nehmen. — Eine wenig begründete Figur ist der „chronologische Bearbeiter" (vgl. S. 9). Wer sich ein wenig in der ägyptischen Literatur umgesehen hat, der weiß, mit welcher Genauigkeit die Ägypter ihre Urkunden datieren mit dem Regierungsjahr des Pharao, dem Monat und Monatstag. Nun wurde Moses von der Tochter des Pharao an Sohnes statt angenommen, sie ließ ihn jedenfalls standesgemäß erziehen und so hat sich Moses die literarischen Gepflogenheiten der Ägypter angeeignet. Es braucht also für die Daten seiner Bücher durchaus keinen chronologischen Bearbeiter. — Im Bundesbuch nimmt H. Bereicherungen durch verschiedene Zusätze an, „doch ist die Zahl der Stellen, die mit Wahrscheinlichkeit als Zusätze angesprochen werden können, nicht groß" (S. 278). Indes auch von dem Wenigen scheint mir manches zu wenig begründet. So darf man 20,22b das Reden Gottes „vom Himmel her" nicht pressen. Es erklärt sich ganz natürlich: „von oben her". Das Verbot, silberne und goldene Götterbilder anzufertigen (20,23), ist neben 22,19 fremden Göttern nicht zu opfern, und 23,13 fremde Götter nicht anzurufen, durchaus nicht überflüssig. Es handelt sich um drei verschiedene Arten, fremde Götter zu verehren. Silberne und goldene Götterbilder waren den Israeliten von Ägypten her bekannt, mag auch der Altar aus Erde ganz bescheidene Verhältnisse widerspiegeln. 20,23a braucht auch kein Objekt ausgefallen zu sein und ungleich gebaute Verse gibt es in der hebräischen Poesie in Hülle und Fülle. Mit einem Spruch in poetischer Form haben wir es aber hier offenkundig zu tun:

lṓ ta'sún	2 Hebungen
'itti 'lohé kásf	2 „
û. 'lohé zahab	2 „
lṓ ta'sún lakám	3 „

oder:

lṓ ta'sún lakám (vgl. ⑥⑤)	3 Hebungen
'lohé kásf	2 „
û. 'lohé zahab	2 „
lṓ ta'sún lakám[1])	3 „

Man lasse den Vers so, wie er ist; er spricht selber für seine Echtheit. Ähnlich hält H. 22,19b „außer Jahwe allein" für eine Glosse. Der ursprüngliche Text dürfte gelautet haben (vgl. Biblia Hebr. ed. Kittel z. St.):

zobéḥ lelohím 'herím
l.bilti l.Jahwá l.baddó
johrám.

Das ist ein so charakteristisches und ins Gehör gehendes Sprüchlein, das ebenso für sich selbst spricht. — 22,24 soll die Schlußbemerkung „fordert von ihm keinen Zins" spätere Erweiterung sein. Aber sie scheint mir zum Verständnis des Gesetzes geradezu unentbehrlich. Sie soll ja erklären, in welcher Weise man sich nicht als harter Gläubiger verhalten dürfe. Letzteres kann an und für sich auf verschiedene Art geschehen, sei es durch Rücksichtslosigkeit beim Einfordern der Schuld, sei es durch Zinsforderung, sei es durch sonst irgendetwas. Hier wird das Zinsnehmen als ungehörige Härte verboten.

In Kap. 32 ist (S. 245 ff.) die vorläufige (besser vielleicht: die vorausgenommene) Angabe des später erreichten Resultates nach H. unmöglich, da sich Mo-

[1]) Ich lege das metrische System Zorell's zugrunde; s. Appendix zu Knabenbauer S. J., Comm. in Prov. (Cursus S. S.), Parisiis 1910, 249—71: De arte rhythmica Hebraeorum.

ses auf seine Bitte 9—13 doch eine Antwort erwartet habe. Gewiß, erwartet mag er sie schon haben. Ob er sie aber bekommen hat, ist eine andere Frage! Warum sich Moses 32,18 über die Vorgänge im Lager nicht orientiert zeigt und beim Anblick des goldenen Kalbes 32,19 in Zorn gerät, glaube ich, in meiner Arbeit über die literarische Komposition des Sinaiberichtes in dieser Zeitschr. 56 (1932) 502f. annehmbar erklärt zu haben. Daß sich nach 32,20 „die Israeliten und zwar das gesamte Volk, nicht nur ein kleiner Teil, sofort den Maßregeln des Moses gefügt", kann ich aus dem Text nicht herauslesen. Moses gibt hier den Israeliten das Wasser mit der Asche des verbrannten Bildes zu trinken. Man hat sich das doch nicht so zu erklären, als habe Moses das ganze Volk Mann für Mann Revue passieren lassen und jedem einen Mund voll Wasser mit Asche zu schlucken gegeben, sondern es handelt sich auch hier wieder um eine nach hebräischer Stilgepflogenheit vorausgenommene Bemerkung, die man kaum anders verstehen kann, als daß Moses die Asche auf das Wasser streute, das die Israeliten in Ermangelung einer anderen Trinkgelegenheit trinken mußten. — Zum Verhältnis von 32,30 (Moses will Fürbitte einlegen), 34 (Jahwe droht Strafe) und 28 (die Schuldigen sind schon gestraft) glaube ich an der Erklärung in meiner oben zitierten Arbeit S. 504 festhalten zu sollen. — 32,25 läßt sich „nur sehr gezwungen auf das vorher Erzählte deuten" — doch wohl nur, wenn man annimmt, daß sich ein geschichtlicher Bericht unter allen Umständen an die chronologische Reihenfolge halten müsse und auf keinen Fall davon abgehen dürfe. — Von einem Bearbeiter, welcher glaubte, „daß der Empfang der erneuerten Tafeln dem ersten ähnlich gewesen sei", stammen auch die vierzig Tage 34,28a (S. 247). Wenn indes Moses Dt 9,11. 18. 25 von zweimal vierzig Tagen und Nächten spricht, so brauchen die zweiten vierzig Tage durchaus nicht vor 34,1 eingereiht zu werden. Eine erneute eindringliche Bitte um Verzeihung ist an dieser Stelle psychologisch so wohl verständlich. Moses hat mit dem Volk seine erste große Enttäuschung erlebt. Das ist ihm naturgemäß lang nachgegangen und so wendet er sich immer wieder an Gott um Vergebung. Mit etwas mehr psychologischer Einfühlung wäre eine solche Vivisektion des Textes zu vermeiden gewesen. — Dem von H. eingeführten Bearbeiter von 32,9—14. 25—29 könnte man übrigens den Vorwurf nicht ersparen, daß er seine Leser wissentlich irregeführt hat, wenn er diese angeblich zur Charakteristik des Moses eingefügten Züge (S. 245) so ungeschickt einschaltet, daß man sie nur durch spitzfindige literarkritische Untersuchungen als Fremdkörper herausschälen kann. Wie allgemeine charakterisierende Bemerkungen — 32,9—14 soll eine solche sein — sonst aussehen, sieht man z. B. an Nm 12,3.

Es gäbe noch manche andere Beispiele dieser Art, doch möge das bisher Erwähnte genügen. Mit einer solchen Art von Literarkritik fällt es schwer sich zu befreunden. Doch soll mit diesen Bemerkungen das Verdienst des Verf.s keineswegs geschmälert werden und der Dank und die Freude über das viele Gute, das der Kommentar ohne allen Zweifel enthält, keinerlei Einbuße erleiden.

Bei dieser Gelegenheit möchte ich auf eine meiner früheren Rezensionen in dieser Zeitschrift (58 [1934] 411—13), nämlich zu Stoderls „Gesetz Israels nach Inhalt und Ursprung" zurückkommen. Auf Ersuchen Herrn Prof. Dr. Stoderls stelle ich fest, daß es mir vollkommen fern lag, seine kirchliche Gesinnung irgendwie in Frage zu stellen, wenn ich geschrieben habe, man sollte heute nicht mehr im Ernst von Quellen JEDP im Pentateuch sprechen, und daß Herrn Prof. Stoderls Schrift zu einem solchen Zweifel an seiner Gesinnung keinerlei Anlaß bietet. St. schreibt mir, er habe, wenn er von J- und E-Berichten usw. spreche, diese Bezeichnungen lediglich aus sachlich-inhaltlichen Gründen ohne jeden literarkritischen Seitenzweck verwendet. Allerdings muß ich dabei bleiben, daß solche Bezeichnungen m. E. besser vermieden würden, denn sie sind nun einmal mißverständlich und durch den beständigen Gebrauch in der negativen rationalistischen Kritik „erblich belastet". Das und nichts anderes wollte meine Bemerkung in der erwähnten Rezension besagen.

Innsbruck. Joseph Hofbauer S. J.

Gnosis und spätantiker Geist. Von Hans Jonas. Teil I: Die mythologische Gnosis. Mit einer Einleitung zur Geschichte und Methodologie der Forschung. Vorwort von Rudolf Bultmann. 8° (VIII u. 376 S.) Göttingen 1934, Vandenhoeck u. Ruprecht. M 21.50.

Die Absicht des Verf.s bei diesem neuen Werk über die Gnosis ist nichts Geringeres als die Lösung der Frage „nach der letzten wurzelhaften Einheit des Prinzips in dieser Erscheinungsmannigfaltigkeit" aller gnostischen Lehren und Anschauungen. Dabei steht er auf dem Standpunkt jener Forscher, die in der östlichen Gruppe (Manichäismus und Mandäismus) gnostischer Literatur das eigentliche Wesen des Gnostizismus glauben erblicken zu müssen, der gegenüber die Zeugnisse der Kirchenväter nur eine mehr untergeordnete Bedeutung hätten. Auch sein Ergebnis hat der Verf. an verschiedenen Stellen der ganzen Darstellung, besonders an den Überleitungen, immer wieder klar und deutlich herausgestellt, und schon in der umfangreichen Einleitung (S. 1—91), wo er sich mit der bisherigen Forschungsmethode über die Entstehungsgeschichte der Gnosis auseinandersetzt, verfochten. Der Verf. unternimmt es nämlich, zu zeigen, daß der Geist und die Entstehung der Gnosis „nur durch den Einsatz einer ursprünglich neuen Weltsicht auf Grund eines neuen Seinsverhältnisses zu erklären" (23) sei. Diese neue Weltsicht, worin „die eigene Ursprünglichkeit des Gnostizismus" besteht, wird dann weiterhin (29) als ein „dualistisch-antikosmisch-eschatologisches Prinzip" hingestellt. Anders ausgedrückt lautet die Frage (46): „Warum verschmolzen die bestimmten Menschen damals (unter anderem) Griechentum und Parsismus in der Weise, daß sich daraus die gnostische Idee ergab?" Und die Antwort darauf lautet: „Wir brauchen nur darauf zu achten, daß in jene Synthese ausschließlich solche Sinnbilder und Formelemente oder Vorstellungskreise (des Griechentums und Parsismus) eingegangen, die irgendwie, in mehr oder minder weitgehender Umdeutung zum Bild einer entgötterten, satanisierten Welt und eines weltfremden, akosmischen Menschentums beitragen konnten...", um „hierin nicht nur den resultierenden Sinn, sondern auch das wirksame Motiv... das eigentliche Werdemotiv jenes ganzen geistigen Tatbestandes, der sich im Bereich der Objektivation als ‚Gnostizismus' darstellt" zu erblicken. Den Beweis für seine Behauptung nun liefert der Verf. vornehmlich in Kap. 2: „Die Daseinshaltung der Gnosis". In diesem Kapitel aber ist es vor allem wieder der Abschnitt 5: „Das revolutionäre Element der Gnosis", der den Kern der ganzen Beweisführung in wirksamer Zusammenfassung in sich birgt. Nachdem der Verf. schon in Kap. 1 immer unter gewissenhafter Berücksichtigung seines Hauptzieles den „Logos" oder die spezifisch gnostische Redeweise in lichtvoller Darstellung vorgeführt hat, unternimmt er es (in Kap. 2), „die Daseinshaltung der Gnosis" an der Hand der vorher entwickelten Hauptbegriffe darzustellen und neben allen anderen namentlich „die vier gnostischen Grundbegriffe: κόσμος — ψυχή — πνεῦμα — θεός ...in ihrer Gesamtheit, ihrer gegenseitigen Relation und jeden in sich als revolutionäre Konzeptionen" (251) zu erweisen. Das will sagen: um die Entstehung der Gnosis hinreichend zu erklären, genügt es nicht, nur den oder jenen Gedanken als von da oder dort entlehnt nachzuweisen — das ist die bisherige, nur motivgeschichtliche Forschung, die eben im Synkretismus stecken geblieben ist; es muß einmal darauf hingewiesen werden, daß die

Gnosis aus einer nicht weiter reduzierbaren Daseinshaltung bestimmter Menschen entstanden ist, und zwar aus einer Daseinshaltung, die nun einmal, mögen sich noch so viele Parallelen im einzelnen nachweisen lassen, etwas durchaus Neues und Ursprüngliches darstellt. Einzig und allein, wenn diese ursprünglich neue Seinssicht oder -haltung mit in Ansatz gebracht wird, läßt sich die Entstehung all jener gnostischen Redeweisen, Lehren und Spekulationen befriedigend erklären und verstehen. In Kap. 3 der weiteren Darstellung wird dieses Ergebnis bereits für die Darlegung der „Gnostischen Mythologie und Spekulation" verwendet (259ff.).

Mit dieser seiner Betrachtungsweise der Gnosis hat der Verf. sicher auf etwas ganz Wichtiges und Richtiges hingewiesen. Warum haben wir denn immer, wenn es gilt den Entstehungsgründen einer großen geistigen Bewegung nachzugehen, wie Reformation, Renaissance (wir denken an die Kunst), Humanismus (wir meinen das neue Bildungsideal), das Empfinden, als sei mit allen unseren Gründen noch lange nicht alles restlos aufgeklärt? Wohl deshalb, weil alle letztlich aus einer bestimmten „Daseinshaltung" geboren sind oder einen „existentialen Grund", eine „existentiale Wurzel" im Sein der betreffenden Menschen selber haben, die dadurch eben Träger jener Bewegungen geworden sind. Auch darin muß man dem Verf. wohl restlos zustimmen, daß sich in dieser Daseinshaltung jeweils ein Neues, in dieser ganz speziellen Form noch nicht Dagewesenes offenbart.

Doch darf diese ursprüngliche und neue „Daseinshaltung" der gnostischen Menschen natürlich auch nicht übertrieben werden, namentlich nicht im Zusammenhang mit dem Worte „spätantik". Denn spätantik heißt eben, wenn Worte überhaupt etwas sagen wollen, zunächst „antik" und dann Fortentwicklung des antiken Geistes, leugnet also strenggenommen fast jede Ursprünglichkeit. Wir sind doch allzusehr daran gewöhnt, und das ist uns fast zur dogmatischen Auffassung geworden, daß die Spätantike alles eher als reich an Ideen oder ursprünglich auch nur in der Daseinshaltung war. Es läßt sich vielmehr überall ein Nachklingen und Abklingen des antiken Geistes und Lebens feststellen. Aber abgesehen davon ist doch die Entwicklung des menschlichen Geistes auf allen Gebieten eine stetig zusammenhängende. Im Sinne einer absolut neuen und ursprünglichen Daseinshaltung, aus der ihre Ideen geboren wären, vermögen wir darum auch die Gnosis schwerlich aufzufassen. — Wenn aber bis hierher wohl die meisten Forscher dem Verf. Gefolgschaft leisten werden, so ergeben sich bei der näheren Bestimmung dieser neuen Daseinshaltung, die im Gnostizismus sich offenbart, verschiedene schwierige Differenzpunkte zwischen den einzelnen Forschern. Das liegt schon in der Natur der Sache selbst. Denn damit beginnt eben die mehr oder minder subjektive Spekulation über das eigentliche Wesen und die Grundlehren des Gnostizismus selbst, wo naturgemäß die Meinungen auseinander gehen.

Ein solcher Punkt von grundsätzlicher Bedeutung ist beispielsweise die Stellung Platons in der Entstehungsgeschichte des Gnostizismus. Es hängt natürlich mit dem Standpunkt des Verf.s zusammen, daß er dem ganzen echten Platonismus im wesentlichen nur die „Rolle der Sprache" (S. 45. 251ff.) zuweist, d. h. der rein äußerlichen Terminologie ohne eigentlichen inneren Einfluß seiner Ideen. Doch ist demgegenüber zu betonen, daß nach dem klaren,

einmütigen, immer wiederholten Zeugnis der Kirchenväter, unter deren Augen doch der Gnostizismus entstanden ist, gerade Platon sozusagen als Erzvater des Gnostizismus bezeichnet wird. Unermüdlich haben sie den Gnostikern immer wieder vorgehalten, daß sie ihn geplündert haben. Ein Gleiches wirft den Gnostikern auch Plotin vor, wenn er meint, daß die wahren Lehren der Gnostiker bei Platon entwendet seien, „ihre eigene Philosophie aber der Wahrheit fernstehe" (Plot. Enn. II, 9. 6). Warum wurden sonst auch die beiden Heroen der griechischen Philosophie, Platon und Aristoteles, von den Gnostikern, wie von den Karpokratianern so sehr verehrt, daß sogar mit ihren Bildern ein förmlicher Kult getrieben wurde (Kirsch, Kirchengesch. I, 189)? Doch wohl nicht deshalb, weil ihnen Platons Terminologie handlich vorkam? Alle diese Zeugnisse kann man auch nicht mit dem bloßen Hinweis erledigen, daß die Kirchenväter wegen „tendenziöser Darstellung... mit Kritik zu benutzen" (6) seien. Ja selbst vom Standpunkt des Verf.s aus scheint das nicht ganz angängig zu sein, wenn er auch das Wesen des Gnostizismus in mandäischen und manichäischen Quellen glaubt suchen zu müssen.

Hier möchten wir nun im Zusammenhang mit der Frage nach dem Einfluß Platons wenigstens einen Punkt genauer behandeln. Wir beschränken uns dabei auf den Begriff des ἄγνωστος θεός oder ἄγνωστος Πατήρ. Ihm entspricht in mandäischen Quellen, nach des Verf.s eigenem Geständnis, der Begriff des „Fremden", oder „fremden Lebens" (96). Der Verf. sagt von diesem Begriff und Ausdruck: „der Begriff eines ‚fremden Lebens' ist das erste große Symbolwort, das uns in der gnostischen Rede begegnet und es ist völlig neu in der Geschichte menschlicher Rede überhaupt", und er schließt dann seine Ausführungen damit: „so können wir im Wort vom ‚fremden Leben' das Urwort der Gnosis sehen" (97). Übrigens hat schon vor mehr als 20 Jahren E. Norden in seinem Buche Agnostos Theos (1913) die Behauptung aufgestellt, daß dem griechischen Geiste eine Vorstellung wie Agnostos Theos vollkommen fremd sei. Er suchte diese seine These auch durch lexikalische Untersuchungen zu stützen. Diese Untersuchungen führten nun zu dem Ergebnis, daß der Ausdruck ἄγνωστος als Prädikat Gottes in „einwandfrei reinhellenischen Urkunden nicht nachweisbar" sei (Agnostos Theos 84). Norden ging aber noch weiter und behauptete sogar, daß diese Prädikation „auch gar nicht hat existieren können, denn sie wäre für hellenische Spekulation inkommensurabel gewesen: hätte sie doch einen Verzicht auf die Forschung überhaupt in sich geschlossen" (84). Mag es nun mit dem Ausdruck als solchen stehen, wie es will, daß der Begriff oder die Vorstellung ἄγνωστος θεός für hellenische Spekulation nicht so ganz inkommensurabel waren, zeigt schon ein kurzer Seitenblick auf die griechische Philosophie; da begegnet sie uns nämlich schon lange vor Platon bei dem Eleaten Xenophanes, von dem bereits Hippolyt (Philos. I, 14) sagt: „er (Xenophanes) lehrte zuerst die Unbegreiflichkeit aller Dinge", wovon nach antiker Anschauung natürlich auch das Wesen Gottes nicht ausgeschlossen ist, sondern womöglich mit an erster Stelle gemeint ist. Es ist uns übrigens von Xenophanes tatsächlich eine Stelle erhalten, die man seit jeher mit dieser Auffassung Hippolyts in Verbindung gebracht und auch in diesem Sinne ausgelegt hat. Der Gedanke von der Unerkennbarkeit Gottes im Sinne der Unbegreiflichkeit seines Wesens ist also schon sehr früh in der griechischen Philosophie geradezu heimisch gewesen. Wir müssen also schon bei X. streng unterscheiden zwischen der Erkennbarkeit und der Unerkennbarkeit Gottes seinem Wesen und seinem Dasein nach. Für beides tritt X. entschieden ein: für die Erkennbarkeit Gottes seinem Dasein und seinem Wesen nach; darum die zuversichtliche Behauptung von der Einheit Gottes, die doch eine Wesenseigenschaft Gottes ist. Aber trotzdem, bei näherer Reflexion über unsere Gotteserkenntnis stellt dieser griechische Denker schon fest, daß allen Menschen Gottes Wesen letztlich immer „unbekannt" bleiben wird (vgl.

dazu die bekannte Stelle: Diels, Fragm. d. Vorsokr.[3] I 64, n. 34). Ganz ähnlich steht es nach unserer Ansicht auch mit Platon. So entschieden er auch für die Erkennbarkeit Gottes aus der Schöpfung eintritt, und zwar seines Wesens sowohl wie seines Daseins, so war er sich doch als tiefer Denker grundsätzlich darüber klar, daß wir Menschen über das eigentliche Wesen Gottes letzten Endes nichts wissen. Dafür bürgt schon die Lehre seines von ihm so hochgeschätzten Lehrers Sokrates, der behauptete nur das eine zu wissen, daß er nichts wisse und daß des Menschen Wissensdrang in erster Linie darauf zu lenken sei, wenigstens sich selbst einigermaßen zu erkennen. Man kann also wohl sagen: bei aller Erkenntnisfreudigkeit war sich Platon doch klar bewußt, daß alle unsere Gotteserkenntnis eigentlich immer eher Unkenntnis ist denn wahre Gnosis. Was nun unsere Frage der Abhängigkeit der Gnostiker von Platon angeht, so bezeugt wiederum Hippolyt sogar ausdrücklich, daß auch der Begriff des „Unbekannten Vaters" von Valentin und seiner Schule aus Platon entlehnt sei. „Dies ist in aller Kürze dargestellt die Lehre des Pythagoras und Plato; aus ihr, nicht aus den Evangelien stellte Valentin seine Häresie zusammen, wie wir noch beweisen werden; er dürfte also mit Recht als Pythagoreer und Platoniker angesprochen werden. Valentin und ihre ganze Schule begründeten als Schüler des Pythagoras und Plato und ihrer Führung folgend ihre Zahlenlehre. Für sie ist das Prinzip des Alls die Monas, ungezeugt, unzerstörbar, unfaßbar, unbegreiflich..., sie nennen diese Monas Vater" (Philosoph. VI 29; Übersetzung nach der Köselschen Ausgabe. Man vgl. dazu etwa Platon, Tim. 28C). Schließlich ist auch der „neue", angeblich bis dahin ganz „unbekannte", „fremde Gott", den Marcion zu verkünden vorgab, nicht allzu ernst zu nehmen. Denn lange nicht alles, was von den Gnostikern unter der Marke „neu" oder „unbekannt" ausgegeben wurde, muß es deswegen auch schon gewesen sein. Wenn die Gnostiker auch mit solchem Eifer behaupten, aus Eigenem zu philosophieren, Tatsache ist und bleibt, daß sie die griechischen Philosophen und namentlich Platon gründlichst ausgeplündert haben. Deshalb vermögen wir auch nur schwer daran zu glauben, daß dieses „Urwort der Gnosis" vom „Unbekannten Gott" im religiösen Denken der antiken Menschheit eine absolute Neuheit vorstellen und jedenfalls mit Platons Lehre angeblich nichts zu tun haben soll.

Es sei noch darauf hingewiesen, daß das Werk erschienen ist als 51. Heft (33. der neuen Folge) der bekannten Schriftenreihe „Forschungen zur Religion und Literatur des A. u. N. T." Prof. Bultmann, der derzeitige Herausgeber dieser Schriftenreihe, sagt in seinem Vorwort zu diesem neuen Heft: „Ich bin gewiß, daß dieses Werk die geistesgeschichtliche Forschung in mancher Hinsicht befruchten wird, nicht zum mindesten auch die Interpretation des N. T." Gewiß, an ntl. Ausdrücken und Begriffen begegnet einem in gnostischen Schriften sehr viel, nicht minder auch an atl. Gestalten wie Adam, Eva, Esau, Jakob. Auch an Anspielungen auf Ereignisse des A. T. ist kein Mangel. Aber all dieses ist in den Schriften des Gnostizismus nur in kühner Allegorese ausgelegt und ineinander verwoben mit heidnischen Mythen und Gestalten wie Herakles und Helena. Alles auf gleicher Stufe stehend. Dem gegenüber finden wir nur immer wieder bestätigt: zu all dem gab das Christentum, das A. und N. T., nur die Form und weiter nichts. Das scheint uns aufs neue auch aus dieser Darstellung des Gnostizismus hervorzugehen, die gerade durch eine schöne, übersichtliche Darlegung gnostischer Spekulation und Mythologie sich auszeichnet.

Druckfehler: Es muß heißen S. 104 Z. 15 „das" statt „des", S. 357 Z. 2 v. u. „unabhängig", S. 117 Z. 4 „Annexion" statt „Annektion".

Innsbruck. Joh. Perzl S. J.

Vom Sinn und Zweck der Ehe. Von Herbert Doms. kl. 8° (199 S.) Breslau 1935, Ostdeutsche Verlagsanstalt. M 4.30, geb. M 5.80.

Durch die Eheenzyklika ist die Frage nach dem Verhältnis der Ehezwecke wieder mehr in den Vordergrund gerückt worden; einerseits betont sie an mehreren Stellen den Fortpflanzungszweck als den beherrschenden *(primarius)*, andererseits aber sagt sie mit Berufung auf den Catechismus Romanus, daß die gegenseitige innere Formung und Vollendung der Gatten sehr wahr und richtig die *primaria matrimonii causa et ratio* genannt werden kann, nur müsse man dann die Ehe nicht im engeren Sinn als Einrichtung zur Zeugung und Erziehung der Nachkommen, sondern im weiteren Sinne nehmen als Lebens- und Liebesgemeinschaft *(totius vitae communio, consuetudo, societas)*. Hier setzt nun die vorliegende Arbeit des Breslauer Privatdozenten Dr. H. Doms ein. Er führt im Vorwort noch eine Reihe älterer Autoritäten an, die die eheliche Gemeinschaft stärker hervorhoben gegenüber dem Dienst an der Nachkommenschaft. Die Hauptfrage aber ist ihm, ob sich die Unterordnung aller übrigen Zwecke unter den der Fortpflanzung, wie sie vom hl. Thomas und der traditionellen Moral gelehrt wurde, aufrecht erhalten kann, nachdem doch das biologische Weltbild seitdem ein ganz anderes geworden ist; ob nicht eine tiefere Untersuchung des Wesens und Sinnes des ehelichen Aktes als der Betätigung der zwei-einigen Lebensgemeinschaft eine andere Ordnung der Zwecke verlangt.

Fest steht dem Verf. daß Bau und Funktion der Sexualorgane so geartet sind, daß sie eine Hinordnung auf die Fortpflanzung enthalten, und daß in diesem Sinn die Zeugung als *finis primarius* jeden Sexualakt beherrscht. Aber tatsächlich wird zuerst der Liebesbund aus eigenem Wesen geschaffen, und erst aus ihm folgt die Frucht. Ferner, wie die Sinne im Menschen eine neue Bedeutung erhalten als Grundlage der geistigen Erkenntnis, so wird die Sexualität im Menschen emporgehoben zur Grundlage einer spezifischen Gemeinschaftsbildung, die über das Maß der Fortpflanzung hinaus und unabhängig von dieser einen Sinn hat: Hingabe der ganzen Person in ihrer Würde; der Sexualakt ist nicht nur Symbol und Ausdruck, sondern die Verwirklichung dieser Hingabe. Also ist die dauernde Lebensgemeinschaft weniger eine Zweckmäßigkeitsmaßnahme für die Folgen — das wäre eine äußerliche Zusammenordnung, die Persönlichkeit wäre nicht berücksichtigt —, sondern das Einheitsprinzip liegt unmittelbar in der Verwirklichung des zweieinigen Sichschenkens. Die Ehe ist gegeben durch die Relation der beiden zueinander, nicht zu den Kindern, und ihre Erfüllung ist der gemeinsame *actus secundus* der ehelichen Gemeinschaft. Der nächste Zweck ist Hingabe und Vollendung der Persönlichkeiten, und durch diesen immanenten Sinn ist die Ehe schon ein soziales Gebilde. Die rechtlich-sittlich-psychologische Hingabe wird im Akt erst Wirklichkeit, er ist nicht nur Symbol, sondern die tiefste, bis ins Allerpersönlichste dringende Art, wie ein Mensch von einem Geschöpf einen formenden Einfluß erhalten kann. Gott hat die gegenseitige Prägung von menschlichen Persönlichkeiten zu einem zweieinigen Lebensvollzug gewollt, hat als weitere Disposition dazu die Geschlechtertrennung durchgeführt, und so den Akt befähigt, einen ganz tiefen, wechselseitig formenden Eindruck *ex opere operato*, durch Setzung des Aktes, zu vermitteln; er verdankt seine Hoheit und Würde nicht erst dem Umstand, daß er in den Dienst der Fortpflanzung gestellt ist. — Aus solchen Erwägungen schließt nun D. für die Systematik: Die zwei Zwecke sind nicht untergeordnet, sondern beigeordnet; der lebendige Inhalt der Ehe, die Wesenheit, ist nicht mit dem Konsens und nicht mit seiner rechtlichen Form identisch, — also ist er selbständig. Der Sexualakt ist die lebendige Darstellung ehelicher Zweieinigkeit; er hat einen objektiven nächsten Zweck, die Verwirklichung der Einheit, und zwei entfernte Zwecke, einen personalen, die Vollendung der Gatten, und einen biologischen, die Zeu-

gung. Der Sinn ist vom personalen Zweck real verschieden; die Seinseinheit verwirklicht sich durch den leiblichen Akt, die persönliche Formung ist Auswirkung nach dem Akt; das biologische Geschehen ist als integrierender Teil einbezogen. Der zweieinige Lebensakt hat also einen in sich ruhenden Sinngehalt und ist daher in etwa Selbstzweck; er wird immer erreicht, die beiden anderen nicht immer. Die Ehe ist zunächst etwas Sinnhaftes in sich, bevor sie zu etwas ist, was sie nicht selbst ist. Für das Sakrament schließt Verf. weiter, daß der Sexualakt ein neues Sichtbarwerden, eine Offenbarung des bestehen gebliebenen sakramentalen Zeichens *(sacramentum et res)* ist, und daher in besonderer Weise geheiligt und geeignet sein wird, den Ehegatten durch Weckung der Sakramentsgnade neue Gnaden zu vermitteln.

Damit haben wir, meist mit den Worten des Verf.s selbst, versucht, seine Hauptgedanken wiederzugeben. Die Arbeit wirkt gewiß anregend für jeden, der sich mit diesen Fragen tiefer beschäftigt: auf weite Strecken gehen wir mit dem Verf. gleiche Wege, auch wenn wir das Endresultat nicht teilen, sondern uns an die — allerdings richtig verstandene — traditionelle Lehre halten: in einigen Punkten scheint uns D. auch über das Ziel hinaus zu schießen. Die wissenschaftliche Moral rechnet heute ebenfalls damit, daß die Biologie eines hl. Thomas unvollkommen ist, und wir deshalb andere Grundlagen benützen müssen; wir argumentieren nicht mehr mit der *perditio seminis;* wir verstehen die Fortpflanzung nicht als unmittelbaren Zweck der Ehe (vgl. schon Palmieri, De matrim.); unmittelbarer Zweck ist der Gebrauch der ehelichen Rechte, aber der vom *finis primarius (proles* nicht als wirklich existierendes Kind, sondern als ermöglichtes, soweit es von dem Tun der Gatten abhängt, gedacht) beherrschte Gebrauch. *Finis est primum in intentione, ultimum in executione;* im Plane Gottes war sicher beim Bau der sexuellen Organe und Anlagen die Fortpflanzung der Hauptzweck; das gesteht Verf. selbst zu; das wird aber nicht aufgehoben, sondern nur durchgeführt, wenn im konkreten Fall die Menschen zuerst die Lebensgemeinschaft suchen; durch den vom *finis primarius* beherrschten Gebrauch wird dann, soweit es von den Gatten geschehen kann, der letzte Zweck Gottes, die Erhaltung der Menschheit erreicht. Das und nicht mehr wollen wir mit dem *finis primarius* sagen. So ist er auch nicht etwas außerhalb der Gatten Gelegenes. Auch wir wissen, daß die geschlechtliche Differenzierung alle Gebiete im Menschen bis ins Geistige durchzieht und daß deshalb die Gemeinschaft, zu der sie die Menschen drängt, ein Faktor für wertvolle Ergänzung und Vervollkommnung, ein Kulturfaktor ist, ein erstrebenswertes Ziel und Gut, auch abgesehen von jeder sexuellen Betätigung; das ist dann jene Lebensgemeinschaft im weiteren Sinn, von der die Enzyklika spricht. Sie hat auch ohne den Sexualakt einen Sinn; auch sie ist schon eine Hingabe der Person und ein Genuß des Partners, verschieden von bloßer Freundschaft. Aber sobald die Gatten zum Gebrauch übergehen, ist dieser Sinn nicht mehr unabhängig vom *finis primarius,* sondern muß in seiner Gestaltung ihm unterworfen sein. Auch wenn der Akt von Greisen oder Sterilen gesetzt wird, hat er immer noch einen unmittelbaren Zweck, wenn auch der letzte nicht *de facto* erreicht wird; nicht das wirklich existierende Kind ist der *finis primarius,* sondern die objektive Hinordnung des Aktes darauf; wenn man den Vergleich des Verf.s vom Taubenschießen anwenden wollte, so wäre das nicht Tontaubenschießen, sondern eines auf lebende Tauben, obgleich man weiß,

daß wegen eines Fehlers am Gewehr das Ziel nicht *de facto* erreicht wird.

Wenn Böckenhoff sagt, die gegenseitige Ergänzung ließe sich auch auf andere Weise erreichen, aber die Fortpflanzung nicht; daher sei diese der beherrschende Zweck, so bemerkt Verf., B. spiritualisiere zu viel und unterschätze den Einfluß der Gatten; wir möchten eher umgekehrt sagen, D. materialisiere zu viel. Daß sich Gatten infolge der auch ins Geistige reichenden Differenzierung viel an formendem Einfluß geben können, haben wir oben schon bemerkt. Sicher hätte Gott auch im leiblichen Gebiet eine tiefgehende Vereinigung ermöglichen können mit allen Vorteilen für die Gatten, unabhängig von den Fortpflanzungsorganen; er hat es nicht getan, sondern diese Vereinigung mit den Zeugungsorganen verbunden und dem Zwecke dieser unterstellt; so kann die leibliche Vereinigung nicht mehr einen unabhängigen Sinn haben. Überhaupt wird vom Verf. der Sexualakt viel zu hoch gestellt: er ist ihm „der Ausdruck der vollen Ergänzung". Aber ist es nicht viel mehr umgekehrt: die volle Ergänzung ist dann vorhanden, wenn der körperliche Akt seelisch und geistig durchdrungen ist? Warum gibt es bei den Tieren keine gegenseitige Ergänzung, da sie doch auch den Geschlechtsakt haben? Weil die geistig-seelische Seite fehlt. Sie ist es also, die hauptsächlich die Ergänzung und Verschmelzung bewirkt; der Akt allein tut es auch beim Menschen nicht. Sagt ja Verf. selbst an anderer Stelle (S. 36): „Die ganz einzigartige Bedeutung des sozialen Lebens beim Menschen beruht auf der geistigen Seite seiner Natur" — also auch im Geschlechtlichen; und die Enzyklika sagt (n. 7): *Coniugio igitur animi iunguntur et coalescunt, et hi prius et arctius quam corpora.*

Was endlich die Rolle des Sexualaktes für die Gnadenvermittlung angeht, so wird man auch hier sagen müssen, daß das zu weit geht. *Res et sacramentum* ist das in Liebe und Treue bewahrte Eheband, das das Recht auf die sakramentalen Gnaden einschließt; das äußert sich aber in vielen verschiedenen Akten, nicht nur im Sexualakt, ja es gibt Ehen, und wahre Ehen, wo sich die eheliche Liebe gerade im Gegenteil, in der Enthaltsamkeit zeigen muß. Diese aber ist gewöhnlich schwerer als der Verkehr, und braucht eher besondere Gnaden, die Gott auf Grund des *res et sacramentum* geben wird, auch ohne den Akt: er kann deshalb nicht als das spezifische Zeichen angesprochen werden, auf das hin die Gnaden vermittelt werden.

So wertvoll also das Buch als Anregung ist, so können wir doch nicht in allem mit ihm gehen, brauchen es aber auch nicht, da die Folgerungen für Moral und Pastoral sich auch ungezwungen aus unserem Standpunkt gewinnen lassen.

Innsbruck. Albert Schmitt S. J.

NEUERSCHEINUNGEN

NEUES TESTAMENT

Die Geschichte des Neuen Testamentes. Von Jos. Sickenberger (Die Heil. Schrift des Neuen Testamentes, hrsg. von F. Tillmann, I). 4. Aufl. 8° (VIII u. 91 S.) Bonn 1934, Hanstein. M 3.20, geb. M. 4.80. — Dieser erste Teil der Bonner Bibel gibt in durchaus verbesserter und erweiterter Form eine Übersicht über die Text- und Kanongeschichte, die sprachliche Kritik und die Geschichte der Exegese (oder sachliche Kritik). S. hebt gut das Wichtigste aus der Unmasse von Namen und Daten heraus und versteht es, Schwerverständliches durch Beispiele deutlich zu machen. Trotz der auf engem Raum gebotenen Fülle des Stoffes liest sich das Werk angenehm. Mit leichter Mühe erwirbt man sich Einsicht in die Geschichte der behandelten Fragen bis zu den heutigen Problemen. — Ein paar Bemerkungen kritischer Natur wollen dieses Gesamturteil nicht stören: Da S. bei den Übersetzungen die alten Ausgaben erwähnt, hätte wohl auch angeführt werden dürfen, in welchen Ausgaben die griechischen Codices vorliegen. Daß Codex D Bezae den Text nach Sinnzeilen abteile, stimmt zum Sachverhalt nur sehr unvollkommen (vgl. z. B. meine Studie im Journal of Theol. Studies 1934, 248–66). Ist es nicht wahrscheinlicher, daß das Corpus Paulinum aus den hinterlassenen Kopien des Apostels (nicht dem Kopierbuch, von dem Lietzmann spricht) herausgegeben wurde, als daß sie erst aus der Zerstreuung gesammelt werden mußten? Die Frage, ob Jakobus der Apostel oder der „Bruder des Herrn" den Jakobusbrief geschrieben habe, ist durch das Trienter Konzil nicht entschieden (vgl. die Darstellung bei Merk, Compendium Introductionis, 9. Aufl., 925f.). Bei der sprachlichen Kritik wäre als letzte, zukunftverheißende Phase das Zurückgreifen auf die semitische Grundlage der Evangelien zu buchen gewesen, auf das Rabbinische durch Schlatter und seine Schule, auf das Aramäische durch Burney und Torrey. Und S. 69 ließe sich beifügen, daß der Mandäerrummel nach den kritischen Gegenstößen von Lietzmann, Peterson, J. Schmid und andern schon bedeutend im Abklingen ist. Daß mir die S. 62 aus Tillmann entlehnte Erklärung des Wortes Jesu an Maria „Weib, sieh deinen Sohn" (Jo 19,26) als den historischen Sinn nicht erschöpfend erscheint, wird der Verf. angesichts meiner Abhandlung zu dieser Stelle in der ZkTh 47 (1923) 391—429 begreiflich finden.

Die Zusammensetzung des Markusevangeliums. Von Joh. Sundwall (Acta Academiae Aboensis. Humaniora IX, 2). 8° (86 S.) Abo 1934, Abo Akademi. — S. möchte auf formgeschichtlichem Weg im Mk-Ev Tradition und Redaktion scheiden. Hiefür verwertet er, was immer Bultmann und andere Formgeschichtler bisher zu Mk gesagt haben. Auf Grund ihrer Urteile und eigener Ergänzungen sucht er Stück um Stück auf die dem Mk vorausgehende Form zurückzuführen. Die Themenstellung ist ohne Zweifel erfolgverheißend und die Beurteilung aus der Form an sich ein taugliches Mittel. Manche Beobachtungen S.s, vor allem die bislang fast gänzlich übersehene Wortentsprechung in ein und demselben Stück oder in benachbarten Stücken bereichern unsere Kenntnis des Mk-Stils. Dagegen wird die Studie ganz wesentlich dadurch beeinträchtigt, daß es S. der Methode Bultmanns gegenüber auf weite Strecken an Kritik fehlen ließ. Die schon 1924 erschienene Kritik an Bultmann von E. Fascher hätte manchen Fingerzeig gegeben. M. E. wäre vor allem eine wirkliche Beschränkung auf das Formale unbedingt nötig gewesen. Statt dessen mischt S. genau wie Bultmann Form und Inhalt durcheinander. Dem einengenden nackten Rationalismus ergeben wie Bultmann, geht auch S. in die Irre, wenn er das inhaltliche Kriterium der Prophetie und des Wunders für die sekundäre Natur eines Berichtes ausspielt. Demgegenüber sei auf E. Bernheim, Lehrbuch der historischen Methode[5/6] (1908) 328f. verwiesen, wo mit Fug gesagt wird, daß „an der Tatsächlichkeit der (wunderbaren) Vorgänge an sich... in dem Falle des hl. Bernhard und in hundert andern Fällen gar nicht zu zweifeln" sei. Man denke auch an Lourdes, Konnersreuth und ähnliches. Also können solche wunderbare Inhalte ebensogut primär sein wie irgend etwas anderes, mag der einzelne Forscher über das Wunderbare an sich denken wie er will. Aber auch andere Bedenken werden durch S.s Studie rege. S. leitet die Stücke des Mk-Ev nach Abzug der redaktionellen Zusätze in eine frühere Zeit zurück, also in eine Periode, wo auf alle Fälle noch Augenzeugen der Ereignisse unter den Lebenden weilten, in die Periode der ersten Generation von Tradenten. Mag manches auch schon durch eines Vierten und Fünften Mund gegangen sein, so doch sicher nicht alles. Daher fehlt die Grundlage für eine Forderung, die S. mit der bisherigen Formgeschichte stillschweigend erhebt: daß alle Einzelstücke in gleicher Weise ort- und zeitlos und von glatt dahinfließender Form gewesen seien. Was berechtigt zur Annahme, daß keiner der Tradenten, auch keiner der Urtradenten, sich gelegentlich wiederholt, unterbrochen, eingeschoben habe? Eine sehr anfechtbare Größe, mit der S. nach dem Beispiel der bisherigen Formgeschichtler operiert, ist auch die formgebende, umgestaltende, erfindende und erdichtende „Gemeinde", jener unkontrollierte und unkontrollierbare Haufe, der sich seine „Gemeindetheologie" schafft. So eine „Gemeinde" und „Gemeindetheologie" hat es aber, trotzdem es die negative Kritik *usque ad nauseam* wiederholt, nie gegeben; ich verweise nur auf Apg 1,21; 6,2; Paulus. Daher fehlt das von S. so oft angerufene, unverantwortliche Element für angebliche sekundäre, inhaltlich irrige Bildungen. Hätten wir nun erst einmal eine saubere, von rationalistischer Weltanschauung unbeeinflußte formgeschichtliche Methode!

Sous le charme de l'Évangile selon Saint Luc. Von Louis Soubigou. 8° (568 S.) Paris 1933, Desclée-de Brouwer. — Das Buch ist die Frucht

liebevoller Versenkung in das dritte Evangelium. Ohne wissenschaftliche Ansprüche, sucht es nach dem einheitlichen Plan im Lukasevangelium, will den „charme littéraire" darin aufspüren und so tieferes Verständnis dafür gewinnen. Es gilt dem Verf. als das Werk „d'un écrivain raffiné"! Allerlei chronologische, topographische, historische Fragen vermitteln dem Laien nützliche Kenntnisse, und fromme Ausdeutungen bahnen den geistlichen Gewinn des Lesers an.

„Ut videntes non videant". Il motivo e lo scopo delle parabole nel Vangelo. Von Franc. La Cava. 12° (70 S.) Roma 1934, Marietti. Lire 4.—. Der Verf. betont, daß Jesus andere Aufgaben zu lösen hatte als Isaias, dessen Wort über die Verstockung Mt bei der Angabe über den Zweck der Parabeln zitiert (Mt 13,14f.), und setzt ἵνα (βλέποντες βλέπωσιν καὶ μὴ ἴδωσιν Mk 4,12; Lk 8,10) dem begründenden ὅτι an der Parallelstelle bei Mt gleich — damit glaubt er die Frage nach dem Zweck der Parabeln im Sinne der These der Barmherzigkeit gelöst zu haben.

Verdeutschung der Paulinischen Briefe von den ersten Anfängen bis Luther. Beiträge zu ihrer Geschichte. Hrsg. in Gemeinschaft mit Fritz Jülicher, Willy Lüdtke und Richard Newald von Hans Vollmer (Bibel und deutsche Kultur IV). 8° (VIII u. 240 S.; 3 Bildtafeln.) Potsdam 1934, Athenaion. M 20.—. Die von Vollmer geleiteten Untersuchungen über die deutschen Bibelübersetzungen vor Luther kommen hier einen bedeutenden Schritt voran. Daß vor Luther die Psalmen ins Deutsche übertragen und Auszüge aus der Bibel geschaffen wurden, ist weniger überraschend als die hier dokumentierte Tatsache, daß man dem Volk auch die schwierigen Paulusbriefe mundgerecht zu machen strebte. Zum Römerbrief z. B. fanden sich 64 verschiedene Stücke, wenn auch größtenteils Epistel- und Evangelienbücher. Ausgedehnte Tabellen dienen der Textvergleichung. „Hauptergebnis ist auch diesmal die klar hervortretende Überlieferung einer alten Norm. Und von ihr zeigt sich auch Luther in den Übersichten des vorliegenden Bandes wieder mehrfach beeinflußt, unbeschadet der alles Frühere überragenden Genialität seiner Verdeutschung" (25). Auf die Tabellen läßt Richard Newald den vollen Paulustext, zusammengestellt aus einer Gothaer und einer Salzburger (Nonnberger) Hs. folgen; er ist freilich nach Grundsätzen bearbeitet, die vielleicht nicht jedermann befriedigen werden (8f.). Der Band schließt mit Stücken aus gereimten Glossen.

Deitas Jesu und antike Apotheose. Ein Beitrag zur Exegese und Religionsgeschichte. Von Stephan Lösch. 8° (XVI u. 138 S.) Rottenburg a. N. 1933, Bader. M 7.50. — In dieser lehrreichen Schrift stellt L. zunächst fest, wie das NT auf die Apotheose der hellenistisch-römischen Welt reagiert hat; fein und überzeugend zeichnet er den Hintergrund der Agrippaszene (Apg 12,20—23) und des Vergottungsversuches in Lystra (Apg 14,7—21). Damit gewinnen diese Stellen eine ungeahnte Bedeutung gegenüber religionsgeschichtlichen Tendenzen. Von einer Übernahme der Apotheose auf Jesus kann angesichts des sich hier in der Schrift offenbarenden Geistes keine Rede sein, weder für Paulus und Barnabas, noch für Lukas, den hellenistischen Berichterstatter und seine judenchristlichen Brüder in Cäsarea, noch für Petrus, der die Proskynesis, die er doch selbst dem Herrn geleistet hatte,

als einem bloßen Menschen nicht gebührend so entschieden abgewehrt hat, Apg 10,26. Der zweite Abschnitt: „Der Gegenstoß gegen die Apotheose aus dem Heidentum" ergänzt den ersten, indem die eigentliche Natur des Herrscherkultes dargelegt wird. „Die Apotheose der ersten römischen Kaiser ist somit nichts anderes als eine vom Osten übertragene Auszeichnung für den lebenden oder toten Herrscher. Es fehlt der wirkliche Glaube an die Göttlichkeit des Trägers der Krone" (65). Sie war also nicht Glaube, nicht Religion, sondern nur äußere Kultform mit zivilem Inhalt. L. hätte dazu bemerken können, daß die Herleitung des Zentraldogmas der christlichen Religion aus einer als hohl empfundenen Kultform absolut unverständlich wäre. Anschließend kommen Stellen zur Behandlung, wo der Völkerapostel Christi Gottheit erwähnt. Die Kyriosstellen, zumal die εἷς κύριος-Formel, werden nicht behandelt. Ob hier L. nicht zu scharf scheidet? Er meint zu Phil 2,10, die Proskynesis gelte „Jesus als dem praeexistenten θεός und nicht etwa erst als dem Erhöhten und Kyrios" (74). Das scheint mir nun doch nicht der Gedanke des hl. Paulus zu sein. Vielmehr bezeichnet er gerade Jesus den Kyrios als Gegenstand der vollendeten religiösen Huldigung, d. h. den erhöhten und durch seine Erhöhung seine volle Würde offenbarenden Gottmenschen. Ausführlich geht dann L. auf die Kindheitsgeschichte Lk 1—2 ein; ihr nach Form und Inhalt echt jüdischer Charakter verbietet jede Ableitung aus der hellenistischen Umwelt. Zur μέγας-Formel (97—100) wären vielleicht einige alttestamentliche Stellen nachzutragen, wo Jahve selbst dieses Prädikat erhält. Bei den Synoptikern verbreitet die Beziehung zwischen der Frage des Hohenpriesters an Jesus, ob er der Sohn Gottes sei, und den Dämonenzeugnissen überraschendes Licht. Man liest L.s Buch bis zum Ende mit regem Interesse.

The New Testament Concept of Metanoia. (Dissertation.) Von Aloys H. Dirksen. 8° (XII u. 256 S.) Washington 1932, Catholic University of America. — Den ntl. Begriff der μετάνοια herauszuarbeiten ist eine lohnende Aufgabe. D. gibt sich große Mühe, ihr zu entsprechen, was schon die 20 Seiten Bibliographie bezeugen. Die Arbeit gliedert sich in drei Teile: 100 Seiten sind der „Geschichte des Problems" gewidmet, worunter auch der Wortgebrauch bei den Vätern verstanden wird; einige 90 Seiten zeichnen den „jüdischen und griechischen Hintergrund", auf dem sich „der neutestamentliche Begriff der Metanoia" abhebt, freilich auf nur 18 Seiten. D. kommt zum Resultat: der katholische Reuebegriff, welcher Reue, Bekenntnis, Besserung des Lebens und Genugtuung in sich schließt, sei das, was auch das NT mit μετάνοια bezeichne. — Es ist sehr anzuerkennen, daß es der Verf. so ernst nimmt mit der Einordnung der ntl. Gedanken in die Umwelt des NT; doch will mich dünken, daß ihn wesentliche Beschränkung zu größerer Vertiefung und damit zu einem etwas weniger reichhaltigen, aber mit den Quellen besser harmonierenden Metanoia-Begriff geführt hätte. Man genügt doch wohl kaum den Anforderungen einer Begriffsuntersuchung, wenn man z. B. zu wiederholten Malen betont, die Metanoia im NT hänge notwendig mit der alttestamentlichen Teschuba zusammen, sei also ein und dasselbe. Das ist ja gerade die Frage. Der Ausdruck „Sack und Asche" Mt 11,21 mag noch so alttestamentlich sein — ohne genaue Exegese nützt das wenig. „*The contrite of heart*", in Nachahmung des lateinischen *contritos corde*, für συντετριμμένους

τὴν καρδίαν in Lk 4,18 hat mit Reue nichts zu tun; Is 61,1 spricht von Leuten „zerbrochenen Herzens", von Niedergeschlagenheit, Verzagtheit, was mindestens bei Besprechung der Isaiasstellen hätte zum Vorschein kommen müssen. Vielleicht bietet sich dem Verf. noch einmal Gelegenheit, sein Erstlingswerk zu überarbeiten und besonders nach der neutestamentlichen, also wichtigsten Seite hin zu ergänzen. — Merkwürdig ist, daß unter der Riesenliteratur, die D. anführt, Zorell, Novi Testamenti Lexicon Graecum, 1. Aufl. 1911 (Cursus Scripturae Sacrae) fehlt, genau so wie bei seinem Lehrer Schumacher (vgl. ZkTh 58 [1934] 447). Es wäre auffallend, wenn die Catholic University of America dieses tüchtige katholische Werk nicht besäße.

De vocabulis quibusdam Italae et Vulgatae Christianis quaestiones lexicographae. (Dissertation.) Von Walter Matzkow. 8° (54 S.) Berolini 1933, Pilz und Noack. — M. wählt aus dem Sprachschatz des NT zehn besonders gehaltvolle Wörter aus und untersucht sie auf ihre Wiedergabe in den lateinischen Übersetzungen. Es stellt sich heraus, daß z. B. *salvator, salvare* (für σωτήρ, σώζειν), *iustificatio, iustificare* (für δικαιοῦν etc.) biblische Bildungen sind, während andere Ausdrücke wie *revelare* (für ἀποκαλύπτειν), *poenitentia* (für μετάνοια) durch die Bibel eine neue Bedeutung gewonnen haben. Die Bibel hat also das Latein bereichert. Leider scheint M. bezüglich der uns erhaltenen alttestamentlichen Stücke aus der vorhieronymianischen Übersetzung, der Arbeit des hl. Hieronymus und dem, was uns von ihm tatsächlich vorliegt, nicht ganz im Bilde zu sein. Die „Einführung in die lateinische Bibel" von Stummer (1928) hätte ihm mit Leichtigkeit die nötige Klarheit verschafft. Sind so M.s Ergebnisse auch etwas unscharf, so stellen sie doch einen erwünschten Beitrag dar nicht nur zur Übersetzungstechnik, sondern auch zum machtvoll gestaltenden Geist der altlateinischen Kirche.

Die Auferstehung der Christen und Nichtchristen nach dem Apostel Paulus. Von Heinr. Molitor (Neutestamentliche Abhandlungen XVI, 1). 8° (XII u. 127 S.) Münster i. W. 1933, Aschendorff. M 6.15. — Daß Paulus die Auferstehung aller Gerechten lehrte, ist klar; nicht so durchsichtig ist, wie weit er von der allgemeinen Totenerweckung spricht. M. legt in übersichtlicher Anordnung zuerst die Äußerungen des Apostels vor, dann die Gedanken seiner Umwelt. Die Auferstehung der Gläubigen führt er bei Paulus treffend zurück auf die gnadenhafte Lebensverbindung mit Christus. Man vermißt jedoch in diesem Zusammenhang eine eingehende Besprechung von 1 Kor 15, 12—19. In 1 Kor 15, 20—24 (τέλος als das Weltende bezeichnend) und 2 Kor 1,9 sieht M. nur die Auferstehung der Christen berührt. Zur ersten Stelle wäre jedoch zu bemerken: die strikte Gleichheit (im Sinn der Universalität) des zweimaligen πάντες läßt sich nicht ausschließen durch den Hinweis, ἐν Χριστῷ deute eben auf die Christen; denn dieser Ausdruck ist nicht überall in seiner prägnantesten Bedeutung verwendet, und steht gerade hier parallel zu ἐν Ἀδάμ, einem Ausdruck, dem keine mystische Bedeutung zukommt. Bei der Behandlung von 2 Kor 1,9 (53—55) macht sich m. E. stark geltend, daß M. das Jüdische — und dazu noch etwas gar großzügig — erst am Ende behandelt. Wem wird es auch — außer Windisch und ähnlich Orientierten — einfallen, bei dieser Stelle an eine altsemitische Redeweise zu appellieren,

wo man den einstigen Pharisäer mit Händen greifen kann! Besonders ausführlich behandelt M. die indirekte Bezeugung der allgemeinen Auferstehung auf Grund von 1 Kor 15,26 (Überwindung des Todes) und des allgemeinen Gerichtes. Um so kürzeren Raum bekamen die nichtpaulinischen Schriften zugeteilt, die Apokryphen, Philo, Josephus, die Judaica. — Unangenehm berührt eine gewisse Abhängigkeit von nichtkatholischer Redeweise auf Kosten der Klarheit. Wer erinnert sich denn, bei der Taufe den Tod und die Auferstehung Christi „mystisch erlebt" zu haben? Dieses Wort ist bekanntlich Terminus technicus einer nichtkatholischen Schule, um ihren ganz ins Subjektive verlegten und darum verkehrten Begriff des Religiösen auszudrücken. In welchem Sinn versteht M. das „Gnadenwiderfahrnis" (S. 18, aus Sommerlath)? Wir Katholiken sind bedauernswert, wenn wir nicht den Mut aufbringen, eine saubere, katholische Sprache zu reden. (Vgl. ähnliche Ausstellungen zu einer andern katholischen exegetischen Abhandlung in der ZkTh 57 [1933] 453).

La Redenzione. Conferenze Bibliche tenute nell'Anno Giubilare 1933 al Pont. Istituto Biblico (IV. Settimana Biblica). 8° (320 S.) Roma 1934, Istituto Biblico. Lire 30.—. Als man 1930 mit den jährlichen Settimane Bibliche begann, schrieb P. Rektor Bea im Verbum Domini (1930, 359): *Immediatus conventus huiusce finis non est progressus theoreticus, stricte scientificus, biblicarum disciplinarum, sed potius profectus practicus, didacticus, informativus.* Allein die nachfolgenden Jahre zeigten eine Tendenz zum Wissenschaftlichen, so daß der Leiter der Settimana von 1934, P. Vaccari, in der Einleitung sagen konnte: *Si mantenne un tenore propriamente scientifico. Opera di scienza si voleva anzitutto e si doveva fare.* Tatsächlich bilden einige der 12 Abhandlungen wertvolle kritische Übersichten über die neueste Literatur, vor allem zum Ebed-Jahve-Problem (Vaccari), auch zur Formgeschichte (Florit), zum Prozeß Jesu (P. Giacinto, Passionist), zur Auferstehung Jesu (Vitti). Vitti steuerte außerdem zwei selbständige Studien bei — und nicht kurz gehaltene — über Jesu Priestertum und Jesu Auferstehung in der apostolischen Predigt; Vaccari exegesiert den „Auferstehungspsalm" 15 (16); es folgt eine Darstellung des Erlösungsgedankens in den Psalmen (P. Ireneo, Passionist), in den Predigten und Briefen des hl. Petrus (Ambroggi), in den sog. Psalmen Salomons (P. Andrea da Alpe O. Cap.). Diese Vorträge — hier Übergangenes hat das wissenschaftliche Niveau kaum erreicht — bilden einen Ehrenkranz zum Jubeljahr unserer Erlösung auf Kalvaria.

Das Leben Jesu im Lande und Volke Israel. Von Franz Michel Willam. 4. Aufl. 8° (XII u. 549 S. u. 33 Tafeln.) Freiburg 1934, Herder. — Willams Leben Jesu empfehlen hieße Wasser ins Meer schütten; vier Auflagen seit 1933 und Übersetzungen in neun Sprachen, darunter Chinesisch und Japanisch — das spricht für sich. Schon der 3. Aufl. wurde ein ausführliches Namen- und Sachregister beigegeben; wir dürfen hoffen, daß auch noch einmal ein Stellenregister dazukomme, wie es bei Anzeige der 1. Aufl. gewünscht wurde (ZkTh 57 [1933] 309). Die 4. Aufl. enthält mehrere neue Kapitel über die Abschiedsrede und über die Erscheinung des Auferstandenen vor Thomas. Auch sonst trifft man Spuren der bessernden Hand. Einige Kleinigkeiten seien mir zu erwähnen erlaubt. S. 137 sagt W., die bei

der Prüfung durchgefallenen Rabbinatskandidaten hätten den Titel *chaberim* geführt; das ist nach Str.-Billerbeck 1, 496f. sehr unwahrscheinlich. S. 159 wird m. E. der Pharisäismus etwas verzeichnet. Fürs erste erstrebten die Besten seiner Anhänger die Verwirklichung einer großartigen Idee — der unbedingten Herrschaft Gottes im öffentlichen und privaten Leben. Fürs zweite liegt die Abirrung dieser Geistesströmung formell und zunächst doch wohl nicht darin, daß die Pharisäer „sich selbst und das Gesetz" an Stelle Gottes setzten, sondern eher darin, daß sie sich unberufen zu Führern des Volkes aufwarfen und glaubten, alles normieren zu können. Daher die fürchterliche Veräußerlichung ihrer Religion. Die Ereignisse in Gethsemani ließen sich vielleicht aus der Örtlichkeit heraus etwas plastischer zeichnen. Die acht Apostel dürften in der sog. „Todesangstgrotte" zurückgeblieben sein, wo Jesus sonst mutmaßlich gelegentlich übernachtet hat. So waren sie nahe bei Jesus, ohne jedoch seine Todesangst zu gewahren. Jesus selbst dürfte sich außerhalb der Höhle, etwas ferner von den Wegen und dem Eingang in den Ölgarten, ein klein wenig nordwärts, tiefer im Tal befunden haben. Ehe er gefangen wurde, verließ er (nach Jo 18,1; Mk 14,42: „laßt uns gehen") den Garten; auf der Straße boten die naheliegenden Abzweigungen den Aposteln eine günstige Gelegenheit zur Flucht nach 4—5 Richtungen. Auch blieb so der Besitzer des Ölgartens von Unannehmlichkeiten verschont.

De Baptismo, Tentatione et Transfiguratione Jesu. Von Jac.-M. Vosté O. P. (Studia Theologiae Biblicae Novi Testamenti II). 8° (177 S.) Romae 1934, Collegio Angelico. Lire 12.50. — Dieser Band ist, zum Unterschied von den meisten Büchern Vostés aus den vorangegangenen Jahren, unter die Studia Theologiae Biblicae eingereiht. Nach einer maßvoll ausführlichen Exegese kommt die eine oder andere mehr theologische Frage zur Behandlung; alle drei Themen werden nach der religionsgeschichtlichen Seite hin beleuchtet, Versuchung und Verklärung auch als geschichtlich dargetan, und in jedem Fall die positive Ausdeutung *secundum sanctum Thomam* dargeboten mit den Fragestellungen des Angelicus. Ein Verzeichnis der einschlägigen Literatur schließt jeden der drei Teile. So bietet V. dem Exegeten eine Sammlung brauchbarer Materialien für seine akademischen Vorlesungen.

Paul Gächter S. J.

DOGMATIK UND DOGMENGESCHICHTE

Decisionum S. Thomae, quae ad invicem oppositae a quibusdam dicuntur, Concordantiae anno 1456 editae per Gerardum de Monte. Ad codicum fidem nunc primum typis mandavit G. Meersseman O. P. gr. 8° (109 S.) Roma 1934, Istituto Storico Domenicano S. Sabina. — Wie aus der Einleitung M.s hervorgeht, war Gerhard ter Steghen, nach seinem Geburtsort 's Heerenberg genannt de Monte, ein Schüler des berühmten Heinrich von Gorkum, dem er auch in der Leitung des von diesem gegründeten Kölner Gymnasiums nachfolgte. Von ihm erhielt dasselbe den Namen Bursa Montana; an ihr wurde der strenge Thomismus gelehrt. Zur gleichen Zeit mit Heinrich von Gorkum eröffnete ein anderer Niederländer, Heymericus de Campo (van den Velde) in Köln eine andere Schule, an welcher der schon

früher in Paris aufgekommene sogenannte Albertismus vorgetragen wurde. Zwischen beiden Schulen herrschte eine gewaltige Rivalität. Die Albertisten behaupteten nicht bloß, daß Thomas in vielen Punkten von seinem Lehrer abgewichen sei, sondern suchten seine Autorität auch dadurch zu verkleinern, daß sie ihm vorwarfen, in seinen Werken fänden sich viele Widersprüche. Dies veranlaßte Gerhard, zur Verteidigung des Aquinaten zwei Konkordanzen abzufassen, von denen die erste den vollen Einklang zwischen Albert und Thomas nachzuweisen versuchte, die zweite aber den Zweck verfolgte, die scheinbaren Widersprüche in den Werken des hl. Thomas selbst auszugleichen. Diese zweite Konkordanz, deren Existenz noch bis in die letzte Zeit von Mandonnet geleugnet wurde, hat M. nun veröffentlicht. Als Grundlage dienten ihm fünf Hss, die er genau beschreibt. Die Konkordanz umfaßt 45 Artikel, entsprechend der Anzahl der Widersprüche, die ihm von gegnerischer Seite vorgelegt wurden. Beigefügt sind noch zwei weitere Artikel, von denen der letzte unumwunden zugibt: *Tenendum est indubie esse sententiam S. Thomae, quod Virgo beatissima in peccato originali fuit concepta* (S. 99). Die Artikel sind fast alle theologischen Inhalts. Die Lösungen, die geboten werden, dürften in den meisten Fällen zutreffen. Leider muß bemerkt werden, daß die Ausgabe durch viele, nicht selten sinnentstellende Druckfehler verunziert ist und diesem Mißstand auch nicht durch einen *Index errorum* abgeholfen ist.

De inhabitatione Spiritus Sancti doctrina S. Bonaventurae. Dissertatio doctoralis praesentata Facultati theol. S. Mariae ad Lacum ab Henrico Koenig. 8° (III u. 80 S.) Mundelein (U. S. A.) 1934, Seminarium S. Mariae ad Lacum. — Die Arbeit, die als Erstlingsschrift noch eine gewisse Unbeholfenheit verrät, verdient gleichwohl die ernste Beachtung der Fachtheologen. Das Thema, das sie behandelt, ist gerade in der letzten Zeit mehrmals Gegenstand der theologischen Spekulation gewesen. Was B. über diesen Gegenstand an wenigen zerstreuten Stellen oft mehr angedeutet als systematisch niedergeschrieben hat, findet sich hier zu einem harmonischen Ganzen geordnet und zu einer in sich abgerundeten Theorie ausgebaut. Die Quellen, aus denen der seraphische Lehrer seine Ansicht geschöpft hat, sind außer der Hl. Schrift Augustin und vor allem Alexander von Hales. Um B.s Auffassung richtig zu verstehen, muß man ausgehen von den verschiedenen Arten, auf welche Gott in den Geschöpfen sein kann. Die eine Art wird hergenommen von den verschiedenen Attributen Gottes; und unter dieser Rücksicht redet man von einem Sein Gottes in den Geschöpfen *per potentiam, per praesentiam* und *per essentiam*. Die andere Art wird hergenommen von den verschiedenen Wirkungen Gottes: Gott ist in allen Kreaturen *per naturam*, in den Gerechten *per gratiam*, in Christus *per unionem*. *Per naturam* ist Gott in allen Geschöpfen *per modum exeuntis*, insofern sie von ihm als der ersten Ursache ausgehen; *per gratiam* aber ist er in den Gerechten *per modum redeuntis*, insofern die Gnade die Wirkung hat, die Seele zu Gott als ihrem letzten Ziele zurückzuführen. Und damit kommen wir zum Begriff der Inhabitation, den B. also definiert: *Habitare... dicit effectum spiritualem cum acceptatione, sicut est effectus gratiae gratum facientis, quae est deiformis et in Deum reducit et Deum facit nos habere et haberi a nobis* (Brevil. p. 1, c. 5). Diese an sich noch unklare Definition wird von K. ausführlich

erläutert. Die Gnade macht uns Gott gleichförmig, indem sie das Wesen und die Potenzen der Seele erhebt und ihr so eine Fähigkeit und Tendenz zur Glorie verleiht. Dadurch führt sie uns zu Gott zurück, insofern er unser letztes Ziel ist. Die der Seligkeit würdige Seele akzeptiert Gott, indem er sie als solche anerkennt. Auf diese Weise ist Gott in der begnadeten Seele nicht nur in jener allgemeinen Weise, wie er in allen Kreaturen ist, sondern in ganz besonderer Weise, indem sie Gott besitzt und von ihm besessen wird. Sie besitzt Gott, nicht als eine Sache, über die sie frei verfügen kann, sondern als ein Gut, das sie genießen kann und auch wirklich genießt, unvollkommen hier auf Erden, vollkommen in der Seligkeit. Dieser Genuß besteht in der Liebe, die eine vereinigende Kraft hat. Die Seele wird von Gott besessen, indem er zu ihr herabsteigend, sie zu sich emporhebt und zu sich, von dem sie ausgegangen ist, zurückführt, so daß sie in ihm ihre Ruhe findet. Das ist in wenigen Worten die Erklärung, die B. von der Einwohnung des Hl. Geistes gibt. Diese ist allen drei göttlichen Personen gemeinsam und wird dem Hl. Geist nur appropriiert. Sie hat eine besondere Beziehung zur Adoptivkindschaft Gottes und ist ihre Formalursache, indem sie ihr die letzte Vollendung gibt. Die von B. gegebene Erklärung der Einwohnung des Hl. Geistes nähert sich jener, die Gardeil als Ansicht des hl. Thomas bezeichnet hat, und empfiehlt sich durch ihre Einfachheit vor andern mehr künstlichen Theorien.

Johann Stufler S. J.

Institutiones theologiae dogmaticae auctore Ludovico Lercher S. J. Editio II^{a}. 4 Bde. 8° (668, 545, 612 u. 763 S.) Innsbruck 1934/35, Fel. Rauch. S 48.—, geb. S 66.— (M 32.— geb. M 44.—). — Freundschaftlichen Rat befolgend, habe ich seinerzeit meine Vorlesungen über Dogmatik für den Druck unter obigem Titel zu einem vollständigen Handbuch der Dogmatik (einschl. Fundamentaltheologie) umgearbeitet. Zu Beginn des Jahres 1931 war die Herausgabe vollendet. Zunächst sollte das Werk in den Händen meiner Hörer als Textbuch dienen, als ein Buch, das den belebenden, erklärenden, ergänzenden und auswählenden Vortrag des Dozenten voraussetzt. Ein Schulbuch will also das Werk zunächst sein und als solches gewertet werden. War demnach meine Absicht eine bescheidene, so konnte sie doch in Anbetracht bereits vorhandener trefflicher Lehrbücher anmaßend genannt werden. Wenn ich dennoch das Licht der Öffentlichkeit nicht gescheut habe, so lag der Grund davon in dem genannten freundschaftlichen Rat, dann aber auch in dem eigenen Wunsche, die spekulative oder scholastische Theologie auch in einem Handbuch von mäßigem Umfang, mehr als es durchschnittlich geschieht, zur Geltung kommen zu lassen. Von dieser Absicht geleitet, war ich bemüht, die Grundbegriffe und Grundwahrheiten, welche gleichsam die Tragbalken des theologischen Wissens sind, in Kürze, aber auch möglichst klar, genau, vollständig und überzeugend herauszuarbeiten. Über die Bedeutung der Scholastik für die theologische Ausbildung befassen sich die Prolegomena zur speziellen Dogmatik (Bd. II). — Vier Jahre nach der ersten, in 2000 Exemplaren gedruckten Auflage, war eine zweite notwendig geworden. Von tiefer eingreifenden Umarbeitungen mußte dringender Gründe wegen Abstand genommen werden. Gleichwohl habe ich überall die bessernde Hand angelegt und fast auf jeder Seite Verbesserungen teils sachlicher, teils

stilistischer, grammatikalischer und technischer Art angebracht. Zumeist sind es freilich keine Änderungen, die schon einer flüchtigen Vergleichung der beiden Auflagen in die Augen fallen. Unter den zahlreichen sachlichen Änderungen sind folgende die bedeutendsten: Der Traditionsbeweis für die göttliche Einsetzung des monarchischen Episkopates (I, n. 342 ss.) wurde übersichtlicher angeordnet. Das wichtige Irenäus-Zeugnis für den Primat des Bischofs von Rom hat eine, wie mir scheint, sinngemäßere Auslegung erhalten (I, n. 356). In der Frage, ob und inwiefern auch die mit eingegossenen Tugenden ausgestatteten Menschen einer unmittelbaren Erleuchtungs- und Willensgnade zur Setzung von Heilsakten bedürfen, habe ich die in 1. Aufl. vertretenen Meinung zugunsten einer besser begründeten fallen gelassen (III, n. 449 ss.).

Ludwig Lercher S. J.

Theologiae dogmaticae manuale. Exaravit F. Diekamp. Vers. latinam curavit A. M. Hoffmann O. P. Vol. IV. gr. 8° (VIII u. 568 S.) Paris-Tournai 1934, Desclée. Fr. belg. 7.—, geb. Fr. 9.80. — Der vierte Band des lateinischen „Diekamp" deckt sich dem Inhalt nach mit dem dritten des deutschen. Er enthält also die allgemeine und die besondere Sakramentenlehre und die Eschatologie. Der Index ist insofern knapper als im deutschen Original, als die Namen der modernen Autoren nicht aufscheinen. Das Latein ist gewandt und trifft den Sinn präzise.

Im Reich der Gnade. Von Hermann Lange S. J. 8° (179 S.) Regensburg o. J. (1934), Pustet. M 2.90, geb. M 3.80. — In unserer Zeit scheint erfreulicherweise ein Bedürfnis an „Laiendogmatiken" zu bestehen. Der handliche, kleine und dabei so gründliche deutsche Gnadentraktat des bekannten Verf.s wird also sehr begrüßt werden. Man erkennt in der Anlage die Linien des großen Werkes *De gratia*. Die Sprache ist bei aller theologischen Genauigkeit fließend und schön. Obwohl der Schein der „Wissenschaftlichkeit" vermieden ist, findet sich sehr viel dogmatischer Wissensstoff in dem schmalen Band. Die Hl. Schrift ist weitgehend ausgewertet; ein längerer Abschnitt aus Gregor von Nyssa führt in die Sprechweise der Väter ein. Ein Muster theologischer, nichtschulmäßiger Darstellung.

De beata Maria Regina. Auctore L. J. de Gruyter. 4° (VIII u. 176 S.) s-Hertogenbosch 1934, Teulings. Fl. 3.90. — Im Zusammenhang mit der Lehre von der allgemeinen Gnadenvermittlung wird neuestens auch von theologischer Seite die Frage aufgeworfen, ob man bei Maria von einem Königtum sprechen könne. Was die vorliegende Schrift dazu bringt, hätte sich freilich in einem kleinen Artikel auch sagen lassen. Nicht weniger als 53 Seiten handeln nur *„De munere regio Christi"*, wobei aber fast die ganze spekulative Soteriologie dargelegt wird. Auffallend ist darin die Auffassung vom Lehramt Christi, dessen Ausübung hauptsächlich in der Verleihung der Glaubensgnade gesehen wird. Man versteht es aber dann um so eher, daß der Muttergottes auf Grund der allgemeinen Gnadenvermittlung die Würde einer *„Doctrix seu Magistra"* zugeschrieben wird (145)! Der zweite Abschnitt ist eigentlich auch wieder ein Überblick über die ganze Mariologie. Mit dem gestellten Problem beschäftigt sich der Verf. nur auf den Seiten 141—144, wo die Beweise Hugons und Kard. Lépiciers für die Königswürde

widerlegt werden, und 165—173, wo gezeigt werden soll, daß Maria deshalb Königin ist, weil sie durch die Gnadenvermittlung die Menschheit zum übernatürlichen Ziel lenkt. Wie gehen aber die beiden Behauptungen zusammen: *B. Virgo est Regina sensu proprio et formali* (166) und die anschließende Ausführung, Maria habe zwar die *potestas legislativa* (!), aber wahrscheinlich nicht die *potestas iudiciaria et exsecutiva* — welche beiden doch von der Königswürde im formalen Sinn untrennbar sind? Der Gedanke, daß Maria wegen der Gnadenvermittlung eine Art von *dominium* besitze, ist nicht neu (vgl. ZkTh 58 [1934] 288).

Die mariologische Deutung von Gen 3,15 in der Väterzeit. Von Leander Drewniak O. S. B. 8° (X u. 100 S.) Breslau 1934, Selbstverlag (Abtei Grüssau). Kart. M 1.50. — Der Verf. kommt zum Ergebnis, daß diejenige Erklärung der Genesisstelle, die in der Bulle *Ineffabilis* zum Ausdruck kommt und von der überwiegenden Mehrheit der Theologen festgehalten wird, nämlich daß in der Schlangentreterin wenigstens auch Maria zu verstehen sei, bei den Vätern „so gut wie gar nicht" gebraucht werde. Sie findet sich nach ihm nur in der *Epistula ad amicum aegrotum* und als Ansicht „einiger" zitiert bei Isidor von Sevilla. Es ist ohne Zweifel zu begrüßen, wenn man gegenüber einer mehr vom frommen Sinn als von wissenschaftlicher Genauigkeit diktierten Theologie auf einen nüchternen Sachverhalt hinweist. Besonders auf dem Gebiet der Mariologie tut das not. Ein kritisch gesicherter Text ist besser als eine „Wolke" von fragwürdigen Zeugnissen. Es scheint indessen, daß dem Verf. bei seiner fleißigen Arbeit der negative Befund nicht nur Ergebnis gewesen ist, sondern im Eifer auch zum Zweck wurde. Denn er ist in mehr als einem Fall mit einer Hyperkritik vorgegangen, die, auf auf andere Stoffe angewendet, wohl jeden Traditionsbeweis zernagen würde. Wenn z. B. Justin sagt, „durch die Jungfrau Maria ist jener geboren worden, ...durch den Gott die Schlange... vernichtet", so wird man das doch für ein messianisches Verständnis — das marianische bleibe dahingestellt — der Genesisstelle auslegen dürfen. Was soll da der Einwand des Verf.s bedeuten, der Text sei „zu allgemein" (15)? Unverständlich ist mir die Beweisführung, mit der er das Zeugnis des hl. Irenäus wegdeutet (18). Wenn er schon für Haer. V, 21,1 (PG 7, 1179) die Übersetzung annimmt: „Aus einem Jungfrauweibe sollte gemäß der Verheißung (gemeint ist Gen 3,15) nach der Ähnlichkeit Adams der geboren werden, der auf das Haupt der Schlange es absehen werde", wie kann er da den marianischen Charakter der Auslegung des Bischofs von Lyon leugnen? Dann muß doch das „Weib" der Genesisstelle Maria sein, sonst kann Irenäus ja daraus nichts für eine Jungfrauengeburt folgern. Gewiß sieht er in dem „Weib" nicht allein Maria, aber doch Eva als Typ der Erlösermutter — und das ist im Verein mit der Rekapitulationstheorie die Wurzel der Maria-Eva-Parallele! Ähnlich wie Justin wird auch Klemens von Alexandrien damit abgetan, daß sein Text „allgemein gehalten" (22) sei, obwohl er klar von der Erbsünde spricht und anschließend sagt, der Herr habe „durch seine Menschwerdung, dieses göttliche Geheimnis, die Schlange bezwungen" — womit Gen 3,15 eben nach Art der Väter messianisch ausgelegt erscheint. Bei Tertullian erkennt der Verf. „beim besten Willen" (26) keine messianische Deutung der Genesis, ob-

wohl der zitierte Text mit Kontext (CSEL 47, 349) eine einzige Ausführung der Idee des Teufelsbezwingers ist mit fortwährenden Anspielungen auf die Genesis. Was aber D. mit der evident marianischen Auslegung der Genesisstelle bei Epiphanius (Haer. III, 78,18) macht, kann man nur als exegetisches Kunststück bezeichnen. Wenn ferner viele Väter Gen 3,15 „moralisch" auslegen vom Kampf zwischen dem einzelnen Menschen und dem Versucher-Teufel, so folgt daraus natürlich nicht, daß derselbe Autor nicht um den messianischen oder auch marianischen Sinn der Stelle gewußt hat. — „Neuberg", wie im Literaturverzeichnis und im Text öfter zitiert wird, ist in Neubert zu verbessern. Die Oratio IV. des hl. Gregor von Nazianz kann man doch nicht gut als „erste Schmähredе (!) wider Kaiser Julian" (31) zitieren! — Die Studie hat als „Gewissenserforschung" ihren Wert — aber *ne quid nimis!*

Die Gottheit Christi bei Afrahat. Von Ign. Ortiz de Urbina S. J. gr. 8° (140 S.) Roma o. J. (1933), Pont. Inst. Orientale. — Die Schrift ist hauptsächlich eine kritische Nachprüfung der These, die Loofs in seiner letzten Arbeit aufgestellt hatte, nach dem der „persische Weise" in Christus nur einen vom Geist Gottes erfüllten Menschen gesehen hätte, der aber nicht selbst Gott sei. Da Afrahat unberührt von hellenistischer Kultur schrieb, so ist sein Zeugnis für die vornizänische Christologie als „reine" Urüberlieferung von besonderer Bedeutung. Der Verf. gibt zu, daß man aus dem bloßen Namen „Gott" *(alahâ)* keine Schlüsse ziehen könne. Er beweist aber aus Texten, in denen die Kenosenlehre Afrahats zum Ausdruck kommt, die vorweltliche Existenz des Wortes als einer Hypostase. Über die Frage nach dem Geist, der in Christus wohnt, durch den Christus in uns wohnt, der den Propheten mitgeteilt wird usw., bleiben eine Reihe von Vermutungen offen, da sich nicht einmal das Grundproblem lösen läßt, ob Afrahat diesem Geist die hypostatische Seinsweise zuerkennt.

Bible Mariale et Mariologie de Saint Albert-le-Grand. Par M.-A. Genevois O. P. 8° (199 S.) Saint-Maximin (Var) 1934, Editions Mariales. Fr. 30.—. Der Hauptton liegt auf dem ersten Teil des Titels. Es werden die Schrifttexte zusammengestellt, an die Albert d. Gr. nach seiner meist allegorischen Auslegungsmethode mariologische Erwägungen anknüpft. In der ziemlich ausführlichen Einleitung beschäftigt sich der Verf. mit der Echtheitsfrage der für die Mariologie in Betracht kommenden Schriften Alberts. Für das *Compendium super Ave Maria* stellt er die Hypothese eines Reportatums auf (18). Was Einzelheiten zu den Texten selbst angeht, so fällt die geringe Verwertung von Gen 3,15 auf; Albert wendet nur den zweiten Teil des Verses auf Maria an, und auch dies nur in sehr allgemeiner Weise auf die Macht der Jungfrau über Satan (39). Zu Hebr 4,16 bemerkt er, der *thronus gratiae* sei Maria; in dieser Akkommodation ist ihm die Liturgie im Introitus der Messe zum Fest der Mediatrix gefolgt. Bekanntlich gehört Albert zu den Leugnern der Unbefleckten Empfängnis. Der Text, den der Verf. anführt (183), zeigt klar den ideellen Grund des Widerstandes gegen das werdende Dogma. Im Gefolge des hl. Bernhard (Brief an die Kanoniker von Lyon) sah man sich bei der Unkenntnis über die physiologischen Vorgänge bei und nach der Empfängnis vor die Schwierigkeit gestellt, daß bei einer mit der Empfängnis zusammenfallenden Heiligung das Subjekt der Heiligung die noch unbelebte

Materie sein müßte. Die Unmöglichkeit einer solchen Heiligung beweist eingehend und überzeugend der hl. Thomas von Aquin (S. th. 3 q. 27 a. 2). Da man nun den Zeitpunkt der Belebung des Fötus nicht kannte, so ließ man auch die Frage nach dem Augenblick der Heiligung offen und betonte nur — hierin stimmen Albert und Thomas überein — daß es vor der Geburt gewesen sein müsse. In diesem Sachverhalt, der vielleicht bei den Kontroversen über Thomas von Aquin zu wenig beachtet wurde, erkennt man deutlich die „theologische Tendenz" zur Lehre von der Unbefleckten Empfängnis auch bei denjenigen mittelalterlichen Theologen, die das spätere Dogma formell leugnen. Wie der Verf. zusammenfassend sagt (182), findet sich bei Albert kein System einer Lehre über die Gottesmutter, ebensowenig eine systematische Darlegung der *mediatio*. Auch ist ihm keine Originalität eigen, außer der Originalität der Form, in der seine tiefe Frömmigkeit zum Ausdruck kommt. Gegenüber den zahlreichen Schriften über die Mariologie des Kirchenlehrers bietet die vorliegende Schrift kaum Neues, ist aber trotzdem als gute Zusammenfassung und übersichtliche Darstellung der Texte zu begrüßen.

Ioannis a S. Thoma Cursus Theologicus. Tom. II. Opera et studio monachorum Solesmensium O. S. B. gr. 4° (VIII u. 646 S.) Paris-Tournai 1934, Desclée. Fr. 150.—. Der 2. Band der Prachtausgabe von Solesmes weist gegenüber dem 2. Band der Pariser Ausgabe die folgenden Änderungen auf: Der Traktat *De opere sex dierum* wurde aus inneren Gründen als mit der Materie dieses Bandes nicht zusammenhängend auf den 4. Band verwiesen, wenn es auch nicht feststeht, welches die ursprüngliche Einteilung war. Dagegen wurden die beiden Disputationen *De ideis divinis* und *De veritate transcendentali et formali* bereits diesem Band angefügt. Aus dem Inhalt sei als das Bedeutsamste die Lehre von der *scientia media* erwähnt. Im übrigen darf auf das Lob hingewiesen werden, das der Ausgabe in dieser Zeitschrift bereits gespendet wurde (ZkTh 56 [1932] 269) und das auch für diesen Band voll zutrifft.

De causalitate sacramentorum textus scholasticorum principaliorum collegit M. Gierens S. J. (Textus et Documenta, ser. theol. 16) 8° (127 S.) Romae 1935, Univ. Gregoriana. Lire 6.—. Die Texte wurden unter dem Gesichtspunkt zusammengestellt, die wichtigsten Stadien der Lehrentwicklung hervortreten zu lassen. Dafür war die Auswahl sehr glücklich. Zuerst werden einige Augustinusstellen gegeben, die auf die Scholastik Einfluß übten. Dann ist die Linie von Bernhard bis De Lugo gezogen. Eine kurze, aber reichhaltige Einleitung lehrt die Auswahl der Texte verstehen. Nach dieser zu urteilen, scheint der Herausgeber der Ansicht zu sein, daß die beiden Sentenzen der *causalitas moralis* und der *causalitas intentionalis* auf das gleiche hinauskommen. Die Lehre einiger älterer Scholastiker vom *ornatus animae* scheint übergangen worden zu sein; viel Bedeutung hat sie allerdings nicht für die Entwicklung. Unter den Texten finden sich dankenswerter Weise auch einige weniger leicht zugängliche, wie Rainerius de Pisis.

Franz Mitzka S. J.

Kleine Laiendogmatik. Von Leo v. Rudloff O. S. B. kl. 8° (218 S.) Regensburg 1935, F. Pustet. M 2.20, geb. M 3.—. Das rasche Erscheinen einer

zweiten Auflage zeigt, welch außerordentliches Interesse für die tiefere Erfassung des Glaubensinhaltes herrscht. Und der Verf. hat es richtig empfunden, daß sich das Interesse nicht so sehr auf die Kenntnis und Erkenntnis von Einzelfragen bezieht als vielmehr auf die Zusammenschau aller Glaubenslehren und vor allem auf die durchgängigen Verbindungslinien innerhalb des Ganzen. In schlichter, stellenweise fast trockener Sprache hebt R. die Hauptpunkte der einzelnen dogmatischen Traktate in klarer und praktischer Weise heraus. Die Partien über unseren gnadenhaften Einbau in den verklärten Christusleib dürfen geradezu als vorbildlich bezeichnet werden (91ff. 95ff. 153ff.); die Formulierung der Gedanken ist stellenweise recht glücklich, so besonders in der Sakramentenlehre (106f. 128f.). Wenn R. sich auch bemüht, eigentliche Glaubenslehren und theologische Lehrmeinungen und Lehrbegründungen auseinander zu halten, so geschieht das leider nicht durchgehend (z. B. 50. 78; die *mediatio universalis* Marias als eine „Annahme, die sich neuerdings durchzusetzen scheint" zu bezeichnen, ist gewiß nicht angängig). Als wesentlichen Mangel aber empfindet man es, daß an einigen Stellen partikuläre Meinungen als allgemein anerkannte Ansichten dargestellt erscheinen und daß sie zur Fundierung von Glaubenslehren oder zum Ausgangspunkt der Erklärung herangezogen werden (z. B. 52ff. 60. 62. 130); insbesondere gilt dies von der von R. vorgelegten Erklärung des Heilsplanes Gottes, in der einzelne Punkte als unhaltbar bezeichnet werden müssen, so die Darstellung des Verhältnisses von Natur und Übernatur, die die Möglichkeit des Naturstandes ausschließt (53. 54ff. 84). Wenn R. sagt, die morgenländische Kirche habe das Subdiakonat und die niederen Weihegrade nicht (18 Anm. 1; 141f.), so ist das, in dieser Allgemeinheit wenigstens, nicht richtig (vgl. M. Jugie, Theol. dogm. christ. orient. III, 401ff.). S. 141 Anm. 1 muß es am Schluß statt „und" richtig „oder" heißen (siehe CIC can. 931 § 3).

Prima lineamenta tractatus dogmatici de Deo Trino. Von Adhémar d'Alès. 8° (XIX u. 316 S.) Paris 1934, G. Beauchesne. — Die dogmatischen Traktate des Verf.s haben den großen Vorzug, daß sie gerade die historischen (patristischen) Materialien in reicher Fülle bieten, weshalb sie nicht so sehr eigentliche Schulbücher, als vielmehr Handbücher für den Lehrer sind, der hier ohne allzuviel Mühe die Ergebnisse der historischen Forschung oder wenigstens die einschlägige Literatur über die neuesten Arbeiten findet (z. B. die Trinitätslehre des Irenäus: S. 62—64; die Geschichte des Wortes ὁμοούσιος: S. 70—75; der Logosgedanke bei den Vätern: S. 135—144; Plotin und die Trinitätsspekulation: S. 148—151; Ursprung der photianischen Irrlehre: S. 161 Die Lehre des Scotus Erigena: S. 166f. usw.). Die Fülle des historischen Materials, die eigentlich eine Überfülle ist, hindert eben dadurch den Überblick; vielleicht trägt daran ein anderer Umstand die Schuld: die durch die historische Forschung nunmehr immer klarer heraustretenden Grund- und Verbindungslinien der Entwicklung der theologischen Erkenntnis in der patristischen Zeit und im beginnenden Mittelalter werden vom Verf. nicht herausgestellt, und an den wenigen Stellen, an denen er sie andeutet, nicht fortgeführt und ausgezogen. Die Vorliebe des Verf.s für Einzeltexte und geschichtliche Partikularien verleitet ihn nicht selten zu Exkursen, die nicht wesentlich zum Traktat gehören (z. B. die Geschichte des Terminus „Dog-

ma" S. 51—56). Bei der vorherrschenden Berücksichtigung der historischen Materien leidet naturgemäß die spekulative Verarbeitung; statt der manchmal seitenlangen Übernahme von Thomastexten (z. B. 110ff. 114ff. 174—180. 224—228. 244—247) möchte man mehr Sorgfalt auf die Ausführung der *ratio theologica* verwendet wünschen.

Nova opinio auctoris orthodoxi de unione hypostatica. Von Th. Spáčil S. J. (S.-A. aus „Orientalia Christiana Periodica" 1 [Rom 1935] 53—92). — Die *nova opinio* ist die fast mythisch anmutende Abhandlung S. Bulgakovs über die hypostatische Union, vielleicht besser über die ganze Christologie. Die Grundgedanken Bulgakovs sind keineswegs neu; schon bei W. F. Geß, auf den sich Bulgakov ausdrücklich beruft, findet sich sowohl der Apollinarismus als auch der Kenotismus. Neu ist eher die Art der Behandlung, indem Bulgakov mehr von der historisch-philosophischen Seite an die Frage herantritt, und in dem bewußten Einbau dieses Doppelelementes in die neuplatonische Sophialehre, worin das für die moderne orthodoxe Philosophie und Theologie charakteristische Zurückgreifen auf die Ideenlehre Platos zum Ausdruck kommt. Spáčil hat die mühevolle Arbeit unternommen, die Lehre Bulgakovs nach ihren Grundbegriffen (S. 58—60) und ihren Grundgedanken (Trinität: S. 60f.; Logos und Sophia: S. 61—64; Mensch: S. 64ff.; Sünde: S. 66f.; Erlösung: S. 67f.; hypostatische Union: S. 69—79; Maria: S. 80f.) mit der nötigen, bei Bulgakov vollkommen fehlenden Klarheit darzustellen. Die Kritik selbst (S. 82ff.) ist dann mehr ein übersichtliches Anordnen der Irrtümer und ihrer Quellen. Vielleicht hätte die Bedeutung der Pflege der platonischen Philosophie, die freilich in anderer Weise, als es durch Bulgakov geschieht, herangezogen werden müßte, gerade für die Geisteshaltung des östlichen Menschen etwas positiver gewertet werden können. — Aus der Arbeit Sp.s wird es freilich jedem klar, daß Theologen von der Art Bulgakovs an eine Union mit Rom nicht mehr denken können, sondern offen eingestehen, daß sie nur mehr für eine Union der außerkatholischen christlichen Gemeinschaften wirken; und selbst da ist es verständlich, daß sie allmählich von dem Gedanken einer Vereinigung all dieser Gemeinschaften in einer „Glaubenskirche" abrücken und nur mehr die Einigung in einer „Kult- und Sakramentenkirche" erhoffen.

Augustinus. Die Gestalt als Gefüge. Von Erich Przywara S. J. 8° (647 S). Leipzig 1934, J. Hegner. M 9.50. — P.s schriftstellerisches Arbeiten ist gekennzeichnet durch sein Streben nach der Synthese; er sucht darum in allem nach den großen verbindenden Linien, aber sein Suchen ist nicht das mühsame, schrittweise vordringende Forschen des Historikers, sondern das schauende, gleichsam spontane Finden des Entdeckers. Geschichte ist ihm nicht so sehr Realität, die in sich gefaßt zu werden verdient, sondern ein sinnvolles Kleid des Metageschichtlichen. P. muß darum eigens aufmerksam machen, wenn er, in seinem kühnen Geistesflug innehaltend, wieder historischen Boden berührt; begreiflich, daß der mehr bedächtige Leser gerade in dem vorliegenden Buche immer wieder Ausschau hält nach jenen Stellen, wo P. des historischen Augustinus Erwähnung tut. In Augustin laufen nach P. die beiden Grundlinien der antiken antithetischen, sowohl naturständischen wie übernaturständischen Menschheitsentwicklung zusammen: die eine Linie,

es ist die Linie des Primates der Wahrheit (Intellektualismus), von Parmenides über Plato zu Johannes, die andere, die Linie des Primates der Liebe (Voluntarismus), von Heraklit über Aristoteles zu Paulus. Augustin ist deshalb der Brennpunkt der Antike und damit der Genius des entsinkenden Ostens; zugleich aber ist er der Fokus, aus dem das Licht über den erstehenden Westen ausstrahlend in die Gegensätzlichkeit auseinanderbricht, um aus dieser Zerteiltheit wieder die Versöhnung zu erstreben: Thomas—Nikolaus von Kues—Descartes—Malebranche—Leibniz—Kant—Hegel; und: Scotus—Occam—Pascal—Baader—Görres-Bachofen—Kierkegaard. Schon allein an dieser Grundformulierung, die als Thema die ganze Einleitung (S. 17—112) durchzieht und die an den verschiedenen inhaltlichen wie formellen Gestaltungsphasen bis in das Heute verifiziert wird, sieht man, daß es dem Verf. nicht um historisch nachweisbare, kausal ineinandergeschlossene Momente der Entwicklung geht, sondern daß ihm Augustin geschichtliches Gleichnis ist für den metaphysischen Zusammenklang alles Gedanklichen. Von hier aus sind die verschiedenen Fragestellungen der Einleitung verständlich; hier liegt auch die Norm für die Auswahl der Texte (S. 113—632) und die P. eigene Textübertragung; darin ist auch das Werturteil über P.s Arbeit beschlossen: sie ist nicht fachwissenschaftliche Bereicherung — und will es wohl auch nicht sein —, sondern ein aus künstlerischer Intuition geschaffenes Gemälde, freilich mehr im Sinne des Expressionismus als im Sinne des klassischen Stils.

Franz Lakner S. J.

LITURGIK

Grundzüge der Liturgik (Grundzüge der Pastoraltheologie 2). Von Franz Schubert. 3., umgearb. Aufl. 8° (XV u. 270 S.) Graz 1935, Moser. M 5.40, geb. M 6.60. — Der Verf. läßt diesmal die einzelnen Teile seiner bestbekannten, 1921/22 in 2. Auflage erschienenen Pastoraltheologie als selbständige Bände erscheinen, was ja sicher nur zu begrüßen ist. Dabei ist die Liturgik zwar in den bescheidenen Ausmaßen ihres früheren Umfanges geblieben, gleichwohl ist Kapitel für Kapitel eine Fülle von neuem Material aufgenommen und von neuer Literatur verzeichnet; manchmal ist auch ein Abschnitt ganz umgegossen wie der über die Buße (234—239). Doch sind Eigenart und Gesamtanlage gleich geblieben. Zu dieser Eigenart gehört u. a., daß ziemlich viel kanonistischer, rubrizistischer, aber auch archäologischer Stoff hineingenommen ist; die Einleitung enthält z. B. auch ein längeres Kapitel über den Gegenstand der liturgischen Verehrung (15—28), das zum größern Teil den Passionsreliquien zugute kommt. Doch ist auch die eigentliche liturgiegeschichtliche Erklärung verhältnismäßig reichhaltig; ja sie bietet fort und fort zahlreiche Hinweise auf sonst weniger beachtete Gesichtspunkte und versteckt liegende Literatur; siehe z. B. über die Oktaven S. 81f. — Zu überprüfen wären die Angaben über Ehrensberger (10), die Erklärung von *feria* (75; vgl. ZkTh 56 [1932] 606 Anm. 2) und *collecta* (195). „Pronaus" wird eher mit *prône, praeconium* zu verbinden sein. Die Meinung von Goussen über die *oratio s. Ambrosii* vor der Messe (205) entbehrt wohl der Grundlage; vgl. DACL 1, 2599. Der pastoraltheologische Rahmen des Buches, dem

das liebevolle Eingehen S.s auf Volksandachten und Volksbräuche durchaus entspricht, könnte auch in einer stärkeren Berücksichtigung der Mitfeier des Volkes bei der Messe zur Geltung kommen.

Opuscula et Textus historiam Ecclesia eiusque vitam atque doctrinam illustrantia. Series liturgica edita curantibus R. Stapper et A. Rücker. kl. 8°. Münster, Aschendorff. Fasc. IV: Textus antiqui de festo Corporis Christi. Collegit et notis illustravit Petrus Browe S. J. (56 S.) 1934. M 1.10; Fasc. V: S. Francisci Assisiensis et s. Antonii Patavini officia rhythmica auctore Fratre Juliano a Spira. Edidit et notis illustravit Hugo Dausend O. F. M. (52 S.) 1934. M 1.—; Fasc. VI: Consuetudines liturgicae in functionibus anni ecclesiastici papalibus observandae. E sacramentario codicis Vat. Ottobon. 356 desumpsit atque edidit Joannes Brinktrine. (43 S.) 1935. M 1.—. Die neuen Hefte sind späten Formen der römischen Liturgie gewidmet und werden insofern mehr dem Forscher als dem Lehrer dienen. Browe bietet in 23 Nummern die ältesten Texte zur Geschichte der Entstehung und der Verbreitung des Fronleichnamsfestes. Die Sammlung bildet so eine wertvolle Ergänzung zu den von ihm über den Gegenstand veröffentlichten Studien; vgl. ZkTh 57 (1933) 471. — Die Reimoffizien des späteren Mittelalters, in denen auch Antiphonen und Responsorien in Verse gesetzt sind, bilden in der Liturgie eine Parallele zur gotischen Kunst, in der sich alle Formen zu verästeln und zu verfeinern beginnen bis zum Zerfließen. Dausends sorgfältige Ausgabe übernimmt den Haupttext von Felder (1901), bereichert ihn aber durch einen Variantenapparat aus gedruckten und ungedruckten Quellen sowie durch erklärende Anmerkungen. — Von bedeutendem Interesse ist Brinktrines Veröffentlichung zur Papstliturgie des 13. Jh.s. Die umfangreichen Rubriken des Sakramentars entstammen dem (noch nicht edierten) Ordinarius Papae, einem Vorläufer unseres Pontifikale. Auffällig ist es u. a., daß am Gründonnerstag noch die Bußerrekonziliation stattfinden soll (16), die man sonst in Rom bereits in den Quellen des 12. Jh.s vermißt.

Die Zürcher und Peterlinger Meßbuch-Fragmente aus der Zeit der Jahrtausendwende im Bari-Schrifttyp mit eigenständiger Liturgie. In vollständiger Textwiedergabe geboten und mit Erläuterungen versehen von Alban Dold O. S. B. Anhang: Neue Blätter des Salzburger Kurzsakramentars (Texte u. Arbeiten I, 25). 8° (LXXII u. 50 S., 6 Tafeln.) Beuron 1934, Kunstschule. M 6.50. — 16 Blätter eines aus Unteritalien in die Schweiz gelangten Pergamentmeßbuches des 10. Jh.s, das nach allem Anschein im Reformationssturm von einem Zürcher Gerbermeister als Einbandmaterial erworben und stückweise verschleudert worden ist — die meisten Blätter sind jedenfalls infolge der genannten Dienstleistung arg verwüstet — sind durch D., der damit Entdeckungen von G. Morin weiterführt, aus drei Schweizer Bibliotheken zusammengebracht und mit gleich viel Liebe wie Scharfsinn auf Herkunft und Inhalt untersucht worden, und zwar mit solchem Erfolg, daß damit nun ein ganz neuer Missaletyp in seinen Umrissen sichtbar wird. — Folgende Besonderheiten seien hervorgehoben: Jede Messe hat in der Regel zwei vorevangelische Lesungen, auf deren erste das Graduale, auf deren zweite Alleluja oder Traktus folgt, eine Ordnung, die man schon oft als älteren Plan vermutet hat, um daraus die heutige Aufeinanderfolge der zwei

Gesänge zu erklären. Zwischen Evangelium und Offertorium steht regelmäßig eine *oratio post evangelium;* da aber dafür nur anderweitig schon bekannte Formeln wieder verwendet sind (s. S. XLIf.), scheint doch nur eine sekundäre Neubildung vorzuliegen. Hängt diese damit zusammen, daß einerseits das Opferungsgebet bereis *secreta* heißt, also still gesprochen wird, anderseits aber doch noch das Stilgesetz lebendig ist (vielleicht durch griechischen Einfluß; s. S. XXXf.), daß der Lesegottesdienst mit einer (durch das *Oremus* ja heute noch angekündigten, vernehmbaren) Oration schließen muß? Und ist die *„secreta"* hier bereits die Wirkung der im 10. Jh. vom Norden her vordringenden Gallikanisierung der römischen Liturgie? Auch die Bezeichnung *graduale* ist im gleichen Sinn auffällig (trotz Gregorianum). Uralte Überlieferung liegt dagegen sicher vor, wenn die Präfationen regelmäßig die Überschrift *prex* aufweisen, einen Namen, den man bisher nur aus Schriften des 5./6. Jh.s als Bezeichnung des ganzen Kanons kannte. D. sieht darin mit Recht eine Parallele zur Geschichte des Namens *praefatio* (S. XXXVf.), der ebenfalls zuerst für den ganzen Kanon und dann für dessen ersten Abschnitt gebraucht wurde. — S. XXXII ist die Zitation zu ergänzen: ZkTh 16 (1892) 478.

Die heilige Messe. Von Johannes Brinktrine. 2., verbesserte u. erweiterte Aufl. 8° (334 S.) Paderborn 1934, Schöningh. Geb. M 5.80. — In der vorliegenden Neuauflage hat Br. die in ZkTh 56 (1932) 95—101 erhobenen Einwendungen und vorgeschlagenen Ergänzungen in vielen Einzelheiten berücksichtigt und auch sonst die Reichhaltigkeit des Buches, die schon früher gerühmt werden konnte, noch erhöht. Dagegen ist für die Gesamtauffassung der Meßliturgie dieselbe auf Symmetrie angelegte Architektonik zugrunde gelegt geblieben wie früher: eine der Vormesse entsprechende Nachmesse, das Pater noster als Gegenstück zur Präfation, dazu die Einbeziehung des letzteren sowie einer Reihe darauf folgender „Konsekrationsriten" nicht in den Kommunionabschnitt der Messe, sondern in die „eucharistische Konsekration". Das Recht zu einer solchen, mehr raumgesetzlichen Auffassung wird nun in einem eigenen Exkurs „Zu den Strukturgesetzen der römischen Liturgie" (293—295) verteidigt. Anderseits ist durch die Änderung des Titels, der nicht mehr heißt „Die heilige Messe in ihrem Wesen und Werden", der Anspruch aufgegeben, daß die gebotene Erklärung aus der Entwicklung der Meßliturgie selbst herausgeholt sei, und es wird mit Nachdruck auf die schon im Vorwort zur ersten Auflage vertretene Möglichkeit einer „Vielheit von Erklärungen und Deutungen nebeneinander" verwiesen (9. 11f.). Soweit demnach die gebotene Auffassung nicht als der eigentliche, mit dem Ursprung der liturgischen Formen und Texte gegebene Sinn verstanden sein will, braucht man sie tatsächlich nicht anzufechten. — S. 59: Daß im Ordo Rom. I am Beginn der Messe keine *prostratio* vorgesehen und erst darum die vorherige Übernahme des Manipels möglich ist, trifft nicht zu; denn das *oratorium,* das für den Papst *ante altare* hergerichtet wird (n. 8), ist (trotz Stapper u. a.) ein Teppich, eben zur *prostratio;* vgl. etwa die Parallelen in meinen „Lat. Bußriten" 103ff. — S. 163: Daß der Name *oratio super oblata* in Rom gegenüber *secreta* der ältere und ursprüngliche ist, kann allerdings nicht aus dem Alter der den Ausdruck zuerst bietenden Hss. erschlossen werden, wohl aber daraus, daß *secreta* erst auf fränkischem Boden auftaucht

und hier auf gallische Überlieferung weist, während die italische Sakramentarüberlieferung nur *o. super oblata* zu kennen scheint (wohl auch trotz der neuen Fragmente Dolds; s. oben 319 f.); vgl. außer dem Gregorianum auch das von Mohlberg herausgegebene zentralitalische Palimpsestsakramentar (Rendiconti 3 [1925] 417 ff.) oder den Ordo des Archicantor (Silva-Tarouca 199). Als Einleitung zur Präfation, in Parallele zu den von Br. nachgewiesenen außereucharistischen Präfationseinleitungen, läßt sich die Secreta gleichwohl nur deuten, wenn man die ganze Opferung in diese Einleitung einbezieht. — Gegen die Abspaltung des Pater noster vom Kommunionabschnitt (256) darf ich jetzt auf die Ausführungen ZkTh 58 (1934) 552—571, bes. 555 f. verweisen. Br.s Lieblingsidee von den „Konsekrationsriten" (Pater noster, Brechung, *consignatio, commixtio)* sowie vom Abschlußcharakter des Friedenskusses würde es keineswegs notwendig machen, diese Riten von der Kommunion loszutrennen (255 ff.); die Brechung z. B. ist doch wohl immer Zurüstung zur Kommunion, was nicht hindert, daß man ihr im Mittelalter sekundär auch „konsekratorische" Bedeutung zuschrieb.

Das Buch von den Engeln. Stellung und Bedeutung der heiligen Engel im Kultus. Von Erik Peterson. 12° (138 S.) Leipzig 1935, Hegner. Geb. M 4.50. — Ein anscheinend nebensächlicher Zug der Liturgie ist hier zum Gegenstand einer schönen Studie gemacht. Man ist es gewohnt, den Gesang des Sanctus und dessen Vorbereitung durch die Schlußwendungen der Präfation rein literargeschichtlich vom Kult der Synagoge her zu erklären, ohne auf die eigenartige Umbildung des Textes und deren theologischen Sinn zu achten. P. weist hin auf die kosmische Ausweitung, die die Stelle Is 6,2 f. in aller christlichen Liturgie und besonders in der alexandrinischen erfahren hat: aus den Seraphim ist eine ganze Engelwelt geworden; anstatt des Tempels von Jerusalem ist nun der Himmel Schauplatz; nicht nur die Erde, sondern Himmel und Erde sind von Gottes Herrlichkeit voll, weil ja die *gloria Dei* nun in Christus wohnt und Christus in den Himmel erhoben ist (Eph 1,21); und so ist auch das einmalige Rufen der Engel zu einem unaufhörlichen Lobgesang geworden (39 ff.). Um diesen Zentralgedanken bewegen sich die in drei Teile gegliederten, in Anmerkungen (S. 101—138) reich belegten Ausführungen P.s: der Kult der Kirche als Teilnahme an der Liturgie der Engel (I), die Engel als Teilnehmer am Kult der Kirche (II), endlich die Engel, mit denen sich der Lobpreis der Kirche verbindet, als „Ursache für das mystische Leben der Kirche" (III) — mystisch im weitesten Sinn genommen, insofern Schöpfung und Menschheit erst in diesem vereinten Lobpreis ihre Vollendung und ihre Ruhe in Gott finden.

Jahr des Herrn. Das Mysterium Christi im Jahreskreis der Kirche. Von Ämiliana Löhr. kl. 8° (XV u. 292 S.) Regensburg 1934, Fr. Pustet. M 4.90, geb. M 5.90. — Die Verfasserin, Benediktinerin von Herstelle, bietet hier zu den Meßformularien der Sonntage des Kirchenjahrs und zweier Hochfeste in ebensoviel Kapiteln feinsinnige Lesungen, die darauf abzielen, „das Kirchenjahr als die liturgische Feier des göttlichen Heilswerkes" verständlich zu machen (vgl. XV). Die Texte der einzelnen Meßformulare werden jeweils lose um einen Hauptgedanken gruppiert, der dann als Titel hervorgehoben ist (z. B. für die ersten Sonntage nach Pfingsten: „Rede, Herr, dein Knecht

hört", „Das große Gastmahl"), aber dabei auch sofort hineingestellt in den Gesamtplan des Erlösungswerkes und in dessen fortwährend sich erneuernde Feier in der Liturgie der Kirche. So verlieren die einzelnen Texte viel von ihrer Zufälligkeit und werden zu leuchtenden Wegzeichen, die immer neu auf den lebenspendenden Mittelpunkt, auf das „Mysterium Christi" hinweisen. Wenn letzteres dann immer wieder verquickt wird mit der Mysterienthese von Maria-Laach — die, gelinde gesagt, wissenschaftlich noch nicht gesichert ist —, so ist das schwerlich ein Gewinn, aber doch auch keine ernste Beeinträchtigung für das schöne Buch.

Le consentement matrimonial dans les rites orientaux. Von Alphonse Raes S. J. (S.-A. aus „Ephemerides liturgicae" 1933/34). 8° (80 S.). — Unter voller Beherrschung des umfangreichen Quellenmaterials geht der Verf. die einzelnen orientalischen Riten durch mit der Frage nach einem Gegenstück, das sie etwa aufweisen zur Entgegennahme des Ehekonsenses in unserem Trauritual. Tatsächlich findet sich heute ein in Worte gefaßter Ehekonsens in fast allen orientalischen Riten, auch in den nichtunierten; ausgenommen ist von den letzteren außer kleineren Gruppen der griechische Zweig des byzantinischen Ritus (5). Die nähere Prüfung ergibt, daß der Gebrauch aber in den meisten Fällen, auch bei den Nichtunierten, erst auf den Einfluß der lateinischen Kirche zurückgeht, wo er ja auch erst seit der Jahrtausendwende nachweisbar ist; man fand einen solchen Ritus offenbar dem Wesen des Ehesakramentes äußerst entsprechend (30). Im zweiten Teil der Studie (32—80) wird die Entwicklung des Ritus bei den einzelnen Gruppen des näheren aufgehellt. — Dogmatiker und Kanonisten werden dem Verf. ebenso Dank wissen wie die Liturgiker.

La divine liturgie méditée par Gogol. Traduction française par Théodore Belpaire O. S. B. 4° (61 S.) Amay s. Meuse (o. J.), Prieuré. Fr. 25.—. Welche Schätzung diese Liturgieerklärung des berühmten russischen Dichters Gogol († 1852) beanspruchen darf, erhellt daraus, daß Maltzew sie russisch und deutsch der 1902 erschienenen 2. Auflage seines „Liturgikon" vorangestellt hat (IX—CVIII). In der vorliegenden französischen Ausgabe der um die Unionsarbeit so verdienten Benediktiner von Amay s. Meuse hat sie nur das ihr entsprechende vornehme Gewand erhalten, besonders durch die Beigabe der 15 im Geiste der byzantinischen Liturgie gehaltenen Holzschnitte und der 2 Bildtafeln. Die Betrachtungen Gogols sind übrigens nicht der bloße Widerschein des liturgischen Geschehens in einer empfindsamen Dichterseele, sondern sie geben in ehrfürchtiger Sprache vor allem das Erbe „der heiligen Väter und der Lehrer der Kirche" weiter, mit Einschluß auch der allegorischen Deutung der Liturgie.

Christian life and worship. By Gerald Ellard S. J. 8° (XXVI u. 358 S.) Milwaukee 1934, The Bruce Publishing Company. Doll. 2.50. — Was E. hier bietet, ist ein mustergültiges Volksbuch, das an Hand der Liturgie einführt in ein tieferes Verständnis christlichen Lebens. In geschickter genetischer Darstellung werden zuerst die dogmatischen Grundlagen geboten: Christus als neuer Adam, dessen Leben wir teilen dürfen und entfalten sollen; der neue Gottesdienst, der daraus erwächst und in dem Natur und Gnade vereint zu Gott streben: Kirchenjahr und Kirchenraum, das Opfer selbst und

sein Sinn, das Werden und Wachsen seiner Formen und Riten, die bis ins einzelne aus Dogma und Geschichte erläutert werden; das Stundengebet, die Sakramente, das Begräbnis und endlich die wichtigsten Sakramentalien, in denen die Heiligung der vernunftlosen Schöpfung allerdings etwas zu sehr nur unter psychologischem Gesichtswinkel gesehen ist (302 f.) Die bedeutsamsten liturgischen Texte sind in Übersetzung vorgelegt, die von erklärenden Randglossen begleitet ist. Hier und im Text zeigen die liturgiegeschichtlichen Darlegungen ebenso vom sicheren Wissen wie vom didaktischen Können des Verf.s. Dazu kommen die 50 Bilder, die teils archäologische Einzelheiten, teils Werke religiöser Kunst wiedergeben. Alles in allem ein Werk, das geeignet ist, über Amerika hinaus christliches Denken, Leben und Beten vertiefen zu helfen und dem man den amerikanischen Ursprung höchstens anmerkt an den praktischen Übersichten und Tabellen und an der Wirklichkeitsnähe seiner immer anschaulichen Sprache.

La Rinascita liturgica contemporanea. Von L. Andrianopoli (I Quaderni del Cattolicismo contemporaneo 13). 12° (213 S.) Milano 1934, Vita e Pensiero. Lire 4.—. Das mit hoher Begeisterung geschriebene Büchlein ist ein lebendiger Zeuge vom wachsenden Interesse und Verständnis, das die Liturgie heute in Italien findet. Der Wert des Büchleins liegt nicht in den mittleren Kapiteln (63—156), die in raschem Flug das Feld der Liturgiegeschichte überqueren und dabei mit rednerischem Schwung erzählen, was man davon in einem älteren Abriß der Kirchengeschichte zu lesen pflegt. Dagegen bieten eine treffliche Einführung in den Sinn der liturgischen Bewegung die Kapitel, die das Wesen der Liturgie (47—61) und ihr Verhältnis zum geistlichen Leben (157—198) behandeln. Besonders aber gibt das erste Kapitel (1—46) eine gute Übersicht über Werden und Entwicklung der liturgischen Bewegung in den wichtigsten Ländern, besonders in Italien, wobei immer wieder auch der die Bewegung vorbereitenden liturgiewissenschaftlichen Arbeit gedacht wird. Freilich verzichtet der Verf. hier wie auch sonst nicht nur auf das *pianterreno di note erudite* (X), sondern auch auf die wünschenswerte Genauigkeit und Sorgfalt in seinen Angaben. Unter den katholischen Liturgikern erscheinen z. B. v. Soden und Heinrici (17), die beide weder katholisch noch eigentlich Liturgiker waren; auch sind viele Namen durch Druckfehler entstellt. Beachtung verdienen die Wünsche, die A. von den Bedürfnissen der liturgischen Erneuerung aus an die Liturgiewissenschaft richtet. Er vermißt (zunächst für Italien) zusammenfassende Darstellungen der Ergebnisse und (mit Hinweis auf Pläne Guérangers) eine „liturgische Theologie" (40 ff.), bei der allerdings die Gefahr besteht, daß man sie sich zu einfach und — zu ertragreich vorstellt.

Schott: Meßbuch der heiligen Kirche. Mit liturgischen Erklärungen und Lebensbeschreibungen der Heiligen. Neubearbeitet von Mönchen der Erzabtei Beuron. Jubiläums-Auflage 1884—1934. kl. 12° (68*, 998 u. [202] S.; Anhang „Kyriale für das Volk": (XX u. 76 S.) Freiburg, Herder. Geb. M 5.40. — **Das vollständige Römische Meßbuch** lateinisch und deutsch mit allgemeinen und besonderen Einführungen im Anschluß an das Meßbuch von A. Schott hrsg. von Mönchen der Erzabtei Beuron. 4. Aufl. kl. 12° (38*, 1163 u. [242] S.; VIII u. 76 S.) Freiburg 1934, Herder. Geb. M 9.80. — Man sieht es der

Jubiläumsausgabe des „Schott" an, daß der Jubilar nicht daran denkt, sich im Schatten alter Verdienste auszuruhen. Der Vergleich mit der 34. Auflage (von 1929; s. ZkTh 54 [1930] 330 f.) oder auch noch mit der 36. (von 1932) zeigt eine ganze Reihe bedeutsamer Verbesserungen: Im Druckbild sind Text und Erklärung wieder deutlicher geschieden; mancherlei kleine Winke und Hilfsmittel machen das Auffinden der Texte, das Mitkommen, die Übersicht noch leichter; die Übersetzung ist, besonders in den Orationen, noch fließender und vornehmer geworden. Indem nun das „Kyriale" beigegeben und für den Meßordo der Einheitstext übernommen ist (sogar mit Pausezeichen versehen), tritt Schott zum erstenmal bewußt in den Dienst der gemeinsamen Meßfeier und legt damit zugleich Zeugnis ab vom mächtigen Fortschreiten der liturgischen Bewegung. Weniger hat sich diesmal die Neubearbeitung erstreckt auf die Erklärungen, die sich sonst in bewundernswerter Weise den Ertrag der Liturgiewissenschaft zu eigen machen. So müßte jetzt z. B. die Erklärung des Allelujagesanges (10*) oder des Formulars vom ersten Fastenmontag (149) wohl überprüft werden. — An all den genannten Vorzügen hat das seit 1926 erscheinende „vollständige Römische Meßbuch", das den vollen lateinischen Text bietet und dafür auf einen Teil der Einführungen verzichtet, entsprechenden Anteil.

Das Meßbuch der katholischen Kirche lateinisch und deutsch, nach der Originalausgabe der Benediktiner von Affligem bearbeitet von den Benediktinern zu Ilbenstadt. Ausgabe II. 16° (1264 S.) Dülmen 1934, Laumann. Geb. M 5.— und höher. — Dieses Missale steht in Anlage und Ausstattung den neueren Auflagen von Schotts „Meßbuch der hl. Kirche" sehr nahe. Zu dessen Vorzügen treten noch eine größere Anzahl guter Bilder und am Schluß die fünf wichtigsten Choralmessen. Dagegen ist auf die allgemeinen Einführungen in Meßliturgie und Kirchenjahr fast ganz verzichtet. In den kurzen Erklärungen, die dem Meßordo beigegeben sind, steht manches, was kein Liturgiker mehr vertreten wird, z. B. über die Secreta (25), über den Embolismus (37). Gegenüber „Ausgabe I" bringt die vorliegende den vollen lateinischen Text nur für Sonn- und Feiertage.

Kurzes Handwörterbuch des Kirchenlateins zum CIC, Missale, Breviarium nebst sämtlichen Proprien . . ., zum Rituale Romanum und Memoriale Rituum. Von Joseph Schmid. 12° (238 S.) Limburg a. d. Lahn 1934, Steffen. Geb. M 4.80. — Das Büchlein dürfte in dem im Untertitel genannten Umkreis von Literatur nach den gemachten Proben kaum je gänzlich im Stiche lassen. Besonders aus dem CIC und aus dem Psalterium sind ein einzigesmal vorkommende Wörter und Bedeutungen häufig sogar mit Stellenangabe gebucht. So dürfte das kleine Wörterbuch, das im ganzen den Eindruck sorgfältiger Arbeit macht, auch manchem „klassischen" Lateiner gute Dienste leisten.

Annus liturgicus cum introductione in disciplinam liturgicam. Auctore Michaele Gatterer S. J. Editio 5. emendata. 12° (XI u. 385 S.) Innsbruck 1935, Fel. Rauch. S 7.50, geb. S 10.—. In dieser 5. Auflage sind nicht nur wieder die neuen liturgischen Bestimmungen berücksichtigt, es hat im besondern die der Behandlung des Kirchenjahres vorausgehende „Einführung in die Liturgik" eine gründliche Neubearbeitung erfahren. So bildet namentlich der kurze historische Abriß (17—36) und die Übersicht über die liturgischen

Bücher der römischen Liturgie (55—80) nun ein gutes, wenn auch knappes Bild vom heutigen Stand unserer liturgiegeschichtlichen Kenntnis. Auch im Verlauf der rubrizistischen Darstellung des Kirchenjahres ist jeweils das Wichtigste über die Entstehung der einzelnen Feste und Festzeiten gesagt und die nötige Literatur für weiteres Studium angegeben. So sucht das Büchlein auch weiterhin die rubrizistische und die historisch-systematische Behandlung der Liturgie in geeigneter Weise zu verbinden.

1. **Rubrizistik** oder Ritus des katholischen Gottesdienstes nach den Regeln der heiligen römischen Kirche. Von G. Kieffer. 8., nach den neuesten Dekreten umgearb. Aufl. 8° (366 S.) Paderborn 1935, Schöningh. M 5.90, geb. M 7.60.

2. **Zeremonienbüchlein** für Priester und Kandidaten des Priestertums. Von Joh. B. Müller S. J. 13./15. Aufl., bearb. von Joh. B. Umberg S. J. 12° (XV u. 304 S.) Freiburg 1934, Herder. M 3.50, geb. M 5.—

Die beiden deutschen Darstellungen der Rubrizistik, beide erstmals 1904 erschienen, stehen in einem edlen Wettstreit. Beide geben den Stand der liturgischen Gesetzgebung mit größter Genauigkeit wieder, beide verwerten dabei die Dekrete der Ritenkongregation auch dann, wenn es sich um Partikulardekrete handelt und auch, wenn sie noch nicht amtlich kundgemacht sind (siehe z. B. über die Gebete am Schluß der stillen Messe), im Gegensatz etwa zur weitherzigeren Handhabung bei M. Gatterer. Kieffer bietet bei seinem größeren Umfang begreiflicherweise manches, was bei Müller-Umberg ausgeschaltet ist, z. B. die Berechnung des Ostertermins (23—34), die Vorschriften über Altar und Altargerät (134—145). Dagegen zeichnet sich Müller-Umberg aus durch die meisterhafte Kürze, Klarheit und Übersichtlichkeit der Angaben, nicht zuletzt durch das vorzügliche Sachregister. Im Interesse der gleichen straffen Zusammenfassung hat Umberg u. a. die Regeln für Diakon und Subdiakon im Hochamt in eine Darstellung zusammengezogen.

Missae defunctorum ex Missali Romano desumptae. Ed. 8. iuxta typicam (mit Bildern von Alfred Gottwald). kl.-folio (IX u. 81 S.) Regensburg (1933), F. Pustet. M 8.—, in Einbänden von M 13.50 aufwärts. — Das vorliegende Totenmeßbuch bildet die notwendige Ergänzung zu dem nun schon weitverbreiteten Altarmissale, das der gleiche Meister Gottwald so glücklich mit Bildern ausgestattet hat. Der Bilderschmuck ist hier mit der geziemenden Zurückhaltung angewendet (Kopfleisten und Schlußvignetten, zwei Vollbilder). Erfreulicherweise tritt in der Mehrzahl der Bilder nach Inhalt und Stimmung neben der Grabestrauer die Oster- und Auferstehungshoffnung kräftig hervor, ganz im Geist der Totenliturgie, besonders schlicht und erhebend im Schlußbild S. 31; in der Ausführung kommt dies in dem zum Schwarz-Weiß hinzugenommenen etwas gedämpften (Rubriken-)Rot zur Geltung. Auch die Textanordnung und -darbietung zeigt große Sorgfalt. — Im Stil der beiden Missalien liegen nun auch die für Vollmissale und Totenmissale getrennt ausgeführten Kanontafeln vor (aufgezogen M 15.— bzw. M 13.—); besonders die für die Totenmessen bestimmten weisen schöne Initialen auf voll sinniger Symbolik. Jos. A. Jungmann S. J.

Wallfahrt und Volkstum in Geschichte und Leben. Unter Mitwirkung von R. Kriß, J. P. Steffes, Joh. Vincke, E. Wohlhaupter und Friedr. Zoepfl hrsg.

von G. Schreiber (Forschungen zur Volkskunde 16/17). 4° (XVI u. 298 S.) Düsseldorf 1934, Schwann. M 12.50. — Seitdem J. Marx im Jahre 1834 die erste Geschichte der christlichen Wallfahrtsidee versucht hatte, wurde zwar eine Fülle von Teiluntersuchungen zu lokalen Wallfahrtsorten und Wallfahrtsbräuchen geschrieben (sie sind im vorliegenden Werk mustergültig verwendet und im Literaturverzeichnis am Ende des Bandes verzeichnet), aber hier wird eine zusammenfassende Untersuchung geboten, die nach der geschichtlichen wie nach der wallfahrtsrechtlichen und (wenn man so sagen darf) nach der wallfahrtsdogmatischen Seite hin gleich anregend ist. Zumal da die gesamte Untersuchung von dem heute ganz neu auflebenden Interesse an Volksbrauch und Kulturgeschichte durchlebt ist und so ganz neue Gesichtspunkte der Beurteilung des „Fahrtens" gewinnt. Schreiber gibt den geschichtlichen Aufriß („Strukturwandel der Wallfahrt"), wobei das Wallfahrtswesen des Barock und die Gegenströmung der Aufklärung den breitesten Raum einnehmen. Steffes („Wallfahrt in allgemeiner religionswissenschaftlicher Beleuchtung") umreißt die sich von allen außerchristlichen Wallfahrtsphänomenen (trotz mancher im allgemeinen Menschtum grundgelegter Ähnlichkeiten) wesentlich unterscheidende christliche Wallfahrtsidee. Wohlhaupter („Wallfahrt und Recht") entwickelt sehr interessante Zusammenhänge zwischen Wallfahrtsbrauch und kanonischem Recht. Die Frühgeschichte der Jubiläumswallfahrt nach Rom untersucht mit neuen Quellenangaben J. Vincke. Zusammen mit Schreibers Exkurs über die Aszese der Wallfahrt ergibt Zoepfls Aufsatz über die Nacktwallfahrt einen Blick in die volkskundlich so wichtigen Merkwürdigkeiten dieser Geschichte. Kriß weist den Aufschwung der Wallfahrtsidee in der neuesten Zeit nach. — Das Werk ist nicht nur für den Historiker von Wichtigkeit. Man wünscht es vor allem auch in den Händen der Seelsorger, die sich um das tiefere Verständnis des religiösen Volkslebens bemühen müssen: es gibt kaum eine Untersuchung, die anregender in dieser Richtung wirken könnte als das vorliegende Werk.

Hugo Rahner S. J.

ASZETIK UND MYSTIK

Der Mensch Job redet mit Gott. Von Peter Lippert S. J. 8° (301 S.) München 1934, Ars sacra. Geb. M 5.80. — Das Buch enthält nach L.s eigenen Worten kein persönliches Bekenntnis eines einzelnen Menschen. „Der Mensch Job', der da mit Gott redet, ist der um Gott ringende, schmerzhaft betende Mensch aller Zeiten, der nicht aufhören kann, Gott zu suchen, weil Gott die Leidenschaft seines Wesens ist." Ganz streng können diese Worte des Verf.s nicht gemeint sein. Denn L.s Job ist trotz alles Überzeitlichen, das er an sich trägt, ein durch und durch moderner Mensch. Modern ist die Art, mit der er das kosmische und menschliche Geschehen sieht, modern seine kritisch-problematische Haltung allem Institutionellen gegenüber und modern die rücksichtslose Offenheit, mit der er die Hintergründe menschlichen Seins und Tuns bloßlegt. Zu diesem Modernsein gehört auch das erdrückende Wissen um die Fragwürdigkeit der eigenen guten Tat, unter der er leidet, und das nicht minder schmerzliche Wissen um die unbegreifbaren Pläne

der göttlichen Welt- und Menschheitsführung, an denen scheinbar seine besten Absichten vergeblich verbluten müssen. Es war L.s Kunst und Seelenkenntnis vorbehalten, uns das religiöse Antlitz der Zeit oder besser einer bestimmten Schicht der lebenden Generation zu zeichnen. Nun ist aber gewiß moderne Religiosität nicht unter jeder Rücksicht mit echter und gesunder Religiosität gleichzusetzen. Und wir werden kaum irre gehen, wenn wir auch in L.s Buch die Schattenseiten der religiösen Haltung unserer Zeit wiederzufinden glauben. Job ist „der weise gewordene Mensch", aber es ist keine frohe und befreiende Weisheit, die er besitzt, sondern die Reflexion einer überreifen Kultur. Was uns heute darüber hinaus aber nottut, ist jugendfrisches Wagen und glaubensgewaltiges Tun.

Glaube, Hoffnung und Liebe. Ein Buch über das Wesen christlicher Frömmigkeit. Von Thaddäus Soiron O. F. M. kl. 8° (203 S.) Regensburg 1934, Pustet. M 3.20, geb. M 4.20. — Das Bedürfnis nach einer tieferen theologischen Begründung der Frömmigkeit macht sich in unseren Tagen immer mehr bemerkbar. Ihm will S. mit seinem „Buch über das Wesen christlicher Frömmigkeit" entsprechen. Im Anschluß an die augustinisch-franziskanische Lehrtradition entwickelt er in tiefgründiger Weise Wesen, Begründung, Inhalt und Früchte der einzelnen theologischen Tugenden. Sind doch sie es, die nach den Worten des hl. Bonaventura im wiederbegnadeten Geschöpf die *imago Trinitatis* erneuern sollen. Mit der Darstellung verbindet S. zugleich eine beständige Konfrontierung mit den Ansichten der modernen Philosophie und der protestantischen Theologie, deren positive Ansätze er im katholischen Sinn zu Ende führt. — Das Bedeutsamste an dem Buche erscheint uns darin zu bestehen, daß es die theologischen Tugenden unter einer ganz neuen Sicht zeigt. Steht gewöhnlich die statische Gottverbindung, die sie schaffen, im Vordergrund der Betrachtung, so ist es hier der Sinn und die Aufgabe, die ihnen im Leben des Erlösten auf Grund seiner Einsenkung in das Leben des mystischen Christus zukommt. Wir können diese Aufgabe kurz als die Fortsetzung und Vollendung des Lebens Christi in den Gliedern seines geheimnisvollen Leibes bezeichnen. Wie die Gnade die Verbindung der Seele mit Gott nur über den Weg der Vereinigung mit Christus bewerkstelligt, so ist auch die Entfaltung der Gnade im übernatürlichen Tugendleben nur aus und in der Vereinigung mit Christus denkbar. Was S. über die einzelnen göttlichen Tugenden unter dieser Rücksicht zu sagen hat, ist oft von erhebender Schönheit. Doch fehlen dem Buche auch die Mängel nicht. So scheint S. nur einen Glauben zu kennen, der aus der *virtus infusa* hervorgeht (S. 40ff.); die Mitteilung dieser Tugend selbst verknüpft er mit der Taufgnade (S. 47ff.). Daraus ergäbe sich als notwendige, aber sicher nicht gewollte Folge die Unmöglichkeit des Glaubens für den Nichtgetauften. In der Begründung des Glaubens verwendet S. zu ausschließlich die immanenten Kriterien. Wenig glücklich sind ferner Wendungen wie: die menschliche Natur Christi spreche bewußt das Wort mit, das der Vater in seinem Sohne spricht, wenn auch auf menschliche Weise, oder: wir seien durch unsere Aufnahme in Christus zu Mithörern und Mitsprechern der Aussprache geworden, die sich in Ewigkeit zwischen Vater und Sohn vollzieht (S. 57. 58). In den gleichen Zusammenhang gehört auch, daß S. den Ausdruck „Sprechen" so auf den Logos und die geschöpflichen Urbilder anwendet, daß auch

diese auf generativen Weg aus dem Denken des Vaters hervorzugehen scheinen (S. 45. 56).

Mannhaftes Christentum. Von Abt Bonifaz Wöhrmüller O. S. B. 8° (319 S). München 1934, Kösel-Pustet. Geb. M 5.—. W. ist bereits durch sein Buch „Das königliche Gebot" eine wohlbekannte Gestalt der aszetischen Literatur der Gegenwart. Sein neues Werk steht diesem an Gediegenheit, Zeitgemäßheit und fesselnder Darstellung in keiner Weise nach. W.s Bücher atmen alle den Geist feiner christlicher Seelenkultur, an deren Forderungen leider nur zu leicht der „Aszet" der Theorie wie der der Praxis achtlos vorbeizugehen pflegt. Daß diesmal gerade die kraftvollen Seiten des Christentums zur Sprache kamen, erklärt sich aus der augenblicklichen Lage des deutschen Katholizismus, ist anderseits aber auch von besonderer vorsehentlicher Bedeutung.

Die ewige Frau. Die Frau in der Zeit. Die zeitlose Frau. Von Gertrud von le Fort. kl. 8° (157 S.) München 1934. Kösel-Pustet. M 3.—. Man kann das Buch eine Metaphysik der Frau nennen. Der dreifache Titel bezeichnet die dreifache Dimension, in der sich der metaphysische Sinn des Weiblichen erstreckt. „Die ewige Frau" enthüllt uns das Tiefste fraulichen Seins. Es liegt in der Sphäre des Religiösen. Die Frau ist durch ihr Sein das naturhafte Symbol der religiösen Haltung der Kreatur gegenüber ihrem Gott. Diese Haltung ist demütige Empfangsbereitschaft, bedingungslose Hingabe, dienendes Mitwirken. In der Frau verkörpert sich die Hingebungsgewalt (scholastisch: die Potenziatität) des Kosmos an Gott. Am Erkennen oder Verkennen der fraulichen Sendung entscheidet sich darum auch das Schicksal des Kosmos und der Menschheit im besonderen. Am Anfang der Geschichte des menschlichen Abfalls von Gott steht Eva, am Anfang der Erlösung Maria. — „Die Frau in der Zeit" ist die jungfräuliche Frau. Sie erfüllt durch ihren um Gottes Willen geleisteten Verzicht auf Ehe und Kind eine doppelte Aufgabe: Erstens zeigt sie dadurch vor aller Welt, daß der letzte Wert menschlichen Seins nicht in seiner sichtbaren Leistung, sondern im Wert seiner Persönlichkeit liegt *(virgo)*. Zweitens macht sie auf diese Weise ihre geistigen Kräfte frei, um als andere Hälfte des Menschseins, als Braut des männlichen Geistes am Aufbau einer totalen menschlichen Kultur mitzuwirken *(sponsa)*. — „Die zeitlose Frau" ist die Mutter, die sich bis zur Gefahr der eigenen Unpersönlichkeit hinopfert, um der Generation zu dienen. Als *sponsa* ist die Frau die Spenderin der einen Hälfte der Wirklichkeit, die ins Werk des Mannes eingeht, als Mutter ist sie die Empfangende, Tragende und Hegende. Das gilt zunächst von der physischen Mutterschaft, noch mehr aber von der geistigen. In der Verbindung und gegenseitigen Durchdringung der *virgo-sponsa-mater* liegt das Ideal der Weiblichkeit, aber auch ihre Wirkkraft auf die Welt. In vollendeter und zugleich übernatürlich übersteigerter Weise ist dieses frauliche Ideal nur einmal Gestalt geworden: in Maria. In dem Maß als die Frau Mariens Bild und Mariens Sendung in sich aufnimmt, erfüllt auch sie ihre zeitliche und überzeitliche Sendung. — Die Verf. vermittelt in ihrem Buche eine ganz große Schau weiblichen Wesens und weiblicher Mission. Besonders rühmend muß ihr die tiefe Erfassung des marianischen Dogmas und seiner Bedeutung für die geistige und religiöse Lage der Gegenwart angerechnet werden. In ihm sieht die Dichterin ganz richtig die Lösung des

metaphysischen Geheimnisses der Frau, wie des Geheimnisses des Welt-Gott-Verhältnisses überhaupt. Besteht doch dieses letztlich, vom Menschen aus gesehen, im demütigen Empfangen und hingebenden Mitwirken am Wirken Gottes.

Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche. Von Max Heimbucher. 2. Band. 3., großenteils neubearb. Auflage. gr. 8° (829 S.) Paderborn 1934, Schöningh. M 15.—. Mit demselben hingebungsvollem Fleiß wie an der Neuauflage des 1. Bandes (vgl. ZkTh 57 [1933] 151) ist auch an der dieses 2. Bandes gearbeitet worden. Er umspannt die jüngeren kirchlichen Orden, Kongregationen und ordensähnlichen Vereinigungen von den Tertiaren des hl. Franziskus angefangen bis zur Gegenwart. Die Leistung ist um so anerkennenswerter, als gerade in der neuen Zeit die religiösen Genossenschaften fast ins Unübersehbare angewachsen sind und noch täglich anwachsen. — Bei der Darstellung des Karmeliterordens wäre eine eingehendere Behandlung und Würdigung seiner Aszese wünschenswert, namentlich der grundlegenden Werke der hl. Theresia und des hl. Johannes vom Kreuz. Der Abschnitt über den Jesuitenorden und seine vielseitige Tätigkeit in Heimat und Mission ist mit hervorragender Gründlichkeit gearbeitet.

Speculum Monachorum. Auctore Venerabili Ludovico Blosio. Cura et studio cuiusdam monachi Congregationis S. Petri de Solesmis denuo editum. 16° (86 S.) Torino 1933, Marietti. Lire 2.—. Der „Mönchsspiegel" des Ehrw. Ludwig Blosius gehört zu den Perlen der aszetischen Literatur. In acht kurzen Kapiteln, die in ihrer kraftvollen Sprache oft ganz an die „Nachfolge Christi" erinnern, ist hier das Bild des idealen Mönches nach seiner Innen- und Außenseite gezeichnet. Wenn der Mönchsspiegel auch zunächst auf das monastische Leben zugeschnitten ist, so kann er doch auch mit ebensoviel Nutzen von anderen Religiosen wie von Priestern und Klerikern gelesen werden. Blosius ist ein Aszet, der wegen seiner milden und maßvollen Art jedermann anspricht.

Der Beruf zum Priestertum. Gedanken und Erwägungen für Theologen und Priester. Von Weihbischof Wilhelm Stockums. 8° (VIII u. 260 S.) Freiburg 1934, Herder. M 3.50, geb. M 4.80. — Dem prinzipiellen Band über „Das Priestertum" (1933) ist nun der bereits angekündigte weitere Band über den priesterlichen Beruf gefolgt. Der hohe Verf. bespricht darin mit ebensoviel Verantwortungsgefühl wie gründlicher Sachkenntnis alle Fragen, die in dieses schwierige Gebiet einschlagen. Es sind das die Fragen über die Notwendigkeit des Berufes zum Priestertum, das Wesen des theologischen Berufes, über göttliche und kirchliche Berufung, theologische Berufstypen und die Kriterien des echten Berufes. Tiefes theologisches Wissen und eine reiche Erfahrung, die sich Bischof St. als langjähriger Priesterbildner erworben hat, verbinden sich in dem Buche zur harmonischen Einheit. Theologiestudierende wie Priester, die von amtswegen sich mit der Prüfung und Ausbildung von Theologenberufen beschäftigen müssen, wird das Buch ein sicherer und willkommener Führer sein. Letzteres um so mehr, als ihm in deutscher Sprache nichts Gleichwertiges zur Seite steht.

Die Gehorsamsidee des Ignatius von Loyola. Von Kurt Dietrich Schmidt. 8° (40 S.) Göttingen 1935, Vandenhoeck und Ruprecht. M 1.80. — Die Schrift

gibt eine Vorlesung wieder, die im August 1934 auf der dritten ökumenischen Tagung der Luther-Akademie in Sondershausen gehalten wurde. Mit aufrichtiger Wahrheitsliebe sucht S. an Hand der Quellentexte Idee und Eigenart des jesuitischen Gehorsams darzustellen. Es ist ihm das auch in weitem Umfang gelungen. Was uns an der Arbeit weniger gefällt, ist, daß S. allzusehr eine innere Wandlung der Gehorsamsidee in der christlichen Ordensgeschichte betont, wogegen es sich in Wirklichkeit nur um deren verschiedene Anwendungsform handelt, wie sie eben durch die Verschiedenheit des Ordenszieles bedingt ist. Unbewiesen bleibt die Aufstellung, daß die ignatianische Idee der Indifferenz der Ekkehartschen Mystik entstamme.

Mystik als Lehre und Leben. Von Alois Mager O. S. B. gr. 8° (491 S.) Innsbruck 1935, Tyrolia. Geb. S 19.—. Das Werk ist die Frucht einer zwanzigjährigen Beschäftigung mit Fragen der Mystik. Der 1. Teil ist grundsätzlich gehalten und behandelt die bedeutendsten Fragen der mystischen Theologie. Der 2. Teil macht uns mit einzelnen großen Vertretern des mystischen Lebens aus alter und neuer Zeit bekannt. Das Buch ist keine systematische Darstellung der Mystik, sondern eine Sammlung von verschiedenen Einzelarbeiten, die M. zum Teil bereits veröffentlicht hat, zum anderen hier erstmals erscheinen läßt. — Im Gegensatz zu Garrigou-Lagrange tritt M. nicht aprioristisch, sondern von der Erfahrungsseite an seinen Stoff heran. Gründliches psychologisches Wissen und eine umfassende Kenntnis der mystischen Literatur machen ihn dazu einzigartig befähigt. M. sieht das Wesen der Mystik im Einklang mit der ganzen Tradition in der *cognitio experimentalis Dei*. Doch will er diese *cognitio* nicht im Sinne von Wesenserkenntnis verstanden wissen, sondern nach Art einer übernatürlich geistigen Gefühls-(Liebes-)erkenntnis. Ihr Analogon ist die sinnliche Tastwahrnehmung. Die erfahrungsmäßige Erkenntnis ist nicht Voraussetzung, sondern Folge der mystischen Vereinigung. Diese selbst ist nichts anderes als die unmittelbare Wahrnehmung des Wirkens Gottes in der Seele, die durch die Gaben des Hl. Geistes zur vollständigen leibunabhängigen Tätigkeit und damit zur Selbstschau gelangt ist. Wenn trotzdem in den mystischen Schriften bis Theresia stets die *theoria* oder Beschauung im Mittelpunkt steht, so findet das seine Erklärung darin, daß die mystischen Schriftsteller zur begrifflichen Fassung ihrer Gedanken sich der griechischen, vor allem neuplatonischen Terminologie bedienen mußten. Im griechisch-heidnischen Denken galt aber vollkommenes Menschsein ebensoviel wie reinstes verstandesmäßiges Erkennen. In der Frage des Unterschiedes zwischen gewöhnlichem und mystischem Gebet stellt sich M. ganz auf die Seite Poulains. Er rückt aber insofern wieder von ihm ab, als er die Mystik als gewöhnlichen Weg zur Vollkommenheit ansieht. Außerordentlich nennt er sie nur deswegen, weil in Wirklichkeit wegen mangelnder Losschälung nur wenige Menschen soweit gelangen (S. 76—94; vgl. S. 95. 168. 235). — Der Gedanke M.s, den Schwerpunkt des mystischen Erlebnisses aus der *theoria* in die Liebesberührung zu verlegen, scheint uns überaus beachtenswert. Da im christlichen Leben des Diesseits nicht die Erkenntnis, sondern die Liebe den Primat besitzt, so ist es mehr als wahrscheinlich, daß sich auch die höchste Vollendung dieses Lebens, wie es die Mystik darstellt, in der gleichen Richtung bewegt. Auf diese Weise ist auch eine leichtere Abgrenzung der mystischen Schau

von der *visio beata* möglich. Weniger einleuchtend ist freilich M.s Ansicht, die Mystik gehöre dem gewöhnlichen Gnadenwege an und werde nur durch die Schuld des Menschen vereitelt. Ist das wirklich der Fall, so müßten sich doch wenigstens bei allen Heiligen mystische Erlebnisse finden, was schwer zu erweisen wäre. Gewöhnlich ist Mystik sicher in dem Sinne, als es der Kirche zu keiner Zeit an mystischen Persönlichkeiten fehlt. Mehr zu behaupten führt zu allzu harten Folgerungen. — Was M. außer seinen klaren Ausführungen über die Kernfragen der Mystik bietet, ist wertvollstes psychologisches und historisches Material zur tieferen Erfassung des Geisteslebens der Kirche. Leider tragen manche Aufsätze allzusehr die Prägung der Nachkriegszeit, in der sie entstanden sind, und haben darum auch ganz verschiedenen Wert. Das Buch würde durch eine straffere Zusammenfassung und Ausscheidung von Wiederholungen, vieler zu abseits liegender Fragen sowie reiner Gelegenheitsarbeiten ganz bedeutend gewinnen.

Grundfragen der mystischen Theologie. Nach Gregors des Großen Moralia und Ezechielhomilien (Freiburger theologische Studien 37). Von Franz Lieblang. gr. 8° (XII u. 184 S.) Freiburg 1934, Herder. M 4.50. — L. ist Anhänger der theologischen Richtung, die in der Mystik nur die Höchstentfaltung der Taufgnade sieht, nach der jeder Christ nicht bloß streben kann, sondern auch streben soll. Die vorliegende Untersuchung will zeigen, daß sich dieselbe Ansicht bereits in den Werken Gregors d. Gr. niedergelegt findet. Wir zweifeln jedoch sehr, ob dem Verf. die Beweisführung auch gelungen ist. Unsere Bedenken gegen L.s Arbeit sind der Hauptsache nach folgende: 1. Der wesentliche Unterschied zwischen gewöhnlicher und außergewöhnlicher Gnade besteht nicht in der ontischen Verschiedenheit der Gnadenausstattung beim Mystiker und Nichtmystiker, sondern darin, daß jener die Gnade erlebnismäßig inne wird, dieser nicht. Wenn aber der ganze Unterschied zwischen mystischer und nichtmystischer Gnade auf der Erfahrungsseite liegt, so ist der Vorwurf, den der Verf. der Gegenrichtung auf S. 10ff. macht, ungerechtfertigt. 2. Wenn auch Gregor in der Rechtfertigungsgnade alle Kräfte beschlossen sieht, die mystisches Leben ermöglichen, so folgt daraus noch keineswegs die Leugnung eines artmäßigen Unterschiedes zwischen gewöhnlichem und mystischem Christenleben (S. 43). 3. Die Texte Gregors auf S. 107—137 finden in der Theorie, die in der Mystik eine bloß gradmäßige Steigerung des gewöhnlichen Gnadenlebens sieht, nicht bloß keine Erklärung, sondern beweisen geradezu das Gegenteil. 4. Aus den auf S. 173. 174 angezogenen Stellen folgt nur, daß Gott Menschen aus allen Lebensständen zur Beschauung rufen kann und auch tatsächlich ruft, nicht aber eine allgemeine Berufung. — Nichtsdestoweniger bleibt L.s fleißige Studie ein wertvoller Beitrag zu den augenblicklich schwebenden Fragen der mystischen Theologie und zur Geschichte der Mystik, die ja noch lange nicht genug gepflegt wird.

Pater Anton Jans. Ein Mystikerleben der Gegenwart. Mit einem Geleitwort hrsg. von M. Grabmann. 8° (251 S.) München 1935, Ars sacra. Geb. M 4.—. Anton Jans ist ein junger Kartäusermönch aus der Kartause Valsainte in der Schweiz, der im Februar 1932 mit 28 Jahren sein irdisches Leben auf einer seltenen Stufe innerer Begnadung vollendete. Ein unbekannter Mit-

bruder unternimmt es, uns in diesen Blättern den seelischen Werdegang des jungen Mönches darzustellen. Was an P. Jans besonders anzieht, ist die gesunde und gerade Frömmigkeit, verbunden mit dogmatischer Tiefe, seine unnachsichtige Arbeit an sich selber und die dennoch so selbstverständlich anmutende Entfaltung seines Wesens. Ob es sich dabei um Mystik im strengen Sinn des Wortes handelt, sei dahingestellt.

Die hl. Klara von Assisi. Von Maria Faßbinder. 8° (XII u. 224 S.; 3 Tafeln). Freiburg 1934, Herder. Geb. M 3.40. — Mit großer psychologischer Einfühlungsgabe und genauer Zeitkenntnis zeichnet F. das Lebensbild der „kleinen Pflanze des hl. Franziskus". Es ist etwas Heldisch-Großes an dieser Frau bei aller franziskanischen Anmut. Das offenbart sich am deutlichsten in den schweren Kämpfen, die die Heilige um die unverfälschte Reinerhaltung ihrer ursprünglichen Ordensidee durchzufechten hatte. Dieses Moment ist in der Biographie besonders herausgearbeitet. Dem Buche ist im Anhang das wichtigste Quellenmaterial in deutscher Übersetzung beigegeben.

Th. Thalhammer S. J.

MITTEILUNGEN

Förderung der Mission ist von jeher das Zeichen eines besonderen Glaubenseifers gewesen. Wer die Briefe des hl. Bonifatius und seiner Genossen und Freunde gelesen hat, der weiß, daß derselbe außer dem Gebetsalmosen vor allem um Bücher, d. h. Handschriften bittet. Diese Bitte aus den Missionsländern ist heute wieder brennend geworden. Mit der Errichtung von Priester- und Knabenseminarien für einheimische Priester, mit dem Bau von Abteien und großen Zentralklöstern mit einem Vielerlei von Aufgaben ist der Bedarf an wissenschaftlichen Zeitschriften und Büchern für die Lehrer stärker gestiegen, als daß er aus eigenen Mitteln gedeckt werden könnte. Dazu kommt, daß die Missionäre jetzt überall daran gehen, eine christliche Literatur für das Volk zu schaffen, daß sie vielfach Zeitungen und Zeitschriften herausgeben, um das religiöse Leben zu vertiefen. In den Kulturländern des Ostens tritt dazu noch die Auseinandersetzung mit den einheimischen philosophischen Systemen, kurz eine Reihe von Aufgaben, die einen größeren wissenschaftlichen Handapparat erfordern. Von den Bedürfnissen des seelischen Lebens und der geistigen Erholung und Auffrischung soll gar nicht die Rede sein. Vielleicht ist unter den Lesern dieser Zeilen einer, der die früheren Jahrgänge dieser Zeitschrift nicht mehr benötigt oder der noch andere Werke herumstehen hat, die bloß zum Verstauben verurteilt sind, während man in der Mission froh darum wäre. Möglicherweise wäre auch jemand geneigt, das Bezugsgeld für diese Zeitschrift zugunsten eines Missionärs zu erlegen, worüber der Verlag sicher nicht böse wäre. Selbstredend sind auch fremdsprachige Werke, besonders englische und spanische Literatur, gerne gesehen. Wer kein anderes Kloster weiß, dessen Missionäre er auf diese Weise unterstützen könnte, schicke seine Gabe nur an den unterzeichneten

St. Ottilien, Oberbayern. P. Beda Danzer O. S. B.

Mit Genehmigung der Apostol. Administratur Feldkirch-Innsbruck u. der Ordensobern

Die Gottesgeburt

Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen des Gläubigen

Von **Hugo Rahner** S. J. — Innsbruck

Die lange erwartete kritische Ausgabe der lateinischen Werke des Meister Eckehart hat begonnen[1]). Das läßt nun für die nahe Zukunft eine endgültige und befriedigende Lösung des Streites um Eckeharts Lehrmeinungen erwarten. Denn diese Ausgabe wird, wie bereits die erste Probe dartut, die Grundbedingung erfüllen, die notwendig ist für eine klare Aussonderung des Eigengutes in Eckeharts Lehren und für die ruhige Bestimmung des Maßes seiner kirchlichen Korrektheit: sie wird die Quellen aufzeigen, aus denen Eckehart schöpft. Es ist ja seit Denifles Forschungen immer klarer geworden, wie sehr Eckehart in dem Strom von Überlieferungen lebt, der ihm aus Scholastik und Väterlehre zufließt.

Nun möchte es uns scheinen, als ob für Eckeharts Abhängigkeit von der patristischen Tradition mit dem Nachweis dieser oder jener Väterstelle, die Eckehart zudem meist aus der *Glossa ordinaria* und der Katene des hl. Thomas von Aquin entnommen hat, nicht sonderlich viel bewiesen sei. Die notwendige Grundlage für eine gerechte Beurteilung seiner Lehre gibt nur eine weiterausgreifende Untersuchung, der geschichtliche Überblick über ein ganzes Lehrstück. Dieser Versuch soll hier unternommen werden für das Kernstück der Eckehartschen Lehre: für die Lehre von der Geburt

[1]) Magistri Eckardi Opera latina, auspiciis Instituti Sanctae Sabinae in Urbe ad codicum fidem edita I, Super oratione dominica, edidit Raymundus Klibansky. Lipsiae 1934. — Die Ausgabe erscheint bei Felix Meiner, das bedeutet Gewähr für mustergültige Arbeit. Es ist bekannt, daß in nächster Zeit auch eine Eckehartausgabe der deutschen Notgemeinschaft erscheinen soll; so ist die römische Ausgabe von Santa Sabina ganz gegen ihren Willen zur Konkurrenz geworden. Jedenfalls hat sie nicht nur den zeitlichen Vorsprung, sondern wird vor allem durch wissenschaftliche Güte ihren Platz voll behaupten.

des Sohnes im Herzen des begnadeten Menschen. Hier mag die folgende Untersuchung der Eckehartforschung einen Dienst tun.

Die Geschichte dieser Idee geht aber weit hinaus über ihre Bedeutung für die Lehre Eckeharts und damit der deutschen Mystik, ja, wie sich zeigen wird, der scholastischen Mystik überhaupt. Sie gibt in erster Linie einen reizvollen Einblick in die frühchristliche Gnadenlehre, von einer Blickrichtung her, die man bisher vielleicht weniger beachtet hat. Es wird uns gelingen, bis in die theologiegeschichtlichen Quellgründe jener Ideen vorzudringen, die später eine so große Bedeutung in der Geschichte der Innerlichkeit und der Mystik erlangt haben.

Meister Eckehart weist selbst, wenn er in seinen Schriften auf die Gottesgeburt im Herzen des Gläubigen zu sprechen kommt, gerne auf Augustin und Origenes hin; zumal ein Wort aus Origenes, das er in der Glossa gelesen hat, hat es ihm angetan[2]). Das weist uns hin auf den geistigen Ort, wo wir den Ursprung der Idee zu suchen haben. Wir werden in der Tat zeigen können, daß es sich hier um ein uraltes Lehrstück der frühchristlichen Gnadenlehre handelt. Seit den Anfängen der patristischen Theologie sucht man die Lehre von der heiligmachenden Gnade, wie sie in der Offenbarung gegeben war, auch so zu fassen: die durch die Gnade gegebene besondere Einwohnung Christi im Herzen der in der Kirche zu einem Leib zusammengefügten Gläubigen ist eine geheimnisvolle Nachbildung und Fortsetzung der ewigen Geburt des Logos aus dem Vater und der zeitlichen Geburt aus der Jungfrau. In der Taufgnade wird Christus in unseren Herzen geboren und im Wachsen des gnadenhaften Tugendlebens wiederholt sich immer wieder diese Gottesgeburt.

Es steht so diese Lehre im engsten Zusammenhang mit den Lehren von der Kirche als der Jungfrau-Mutter und Heilsvermittlerin und von der Neuschöpfung des christusähnlichen Lebens in der Taufgnade. Aber die Lehre von der Geburt Christi im Herzen des Gläubigen faßt den Beginn der gnadenvollen Einheit in Christus nicht so sehr von dem einzelnen begnadeten Menschen und seiner Gliedschaft her, sondern von dem einen Christus aus, der in allen der gleiche ist. Wir müssen deshalb in der folgenden Untersuchung, um der Klarheit der geschichtlichen Linie willen, alle die unzähligen Vätertexte unberücksichtigt lassen, die von der Wiedergeburt des christusähnlichen Menschen sprechen, so sehr sie die gleiche Gnadenwirklichkeit meinen und insofern sie nicht herangezogen werden müssen zur Verdeutlichung der hier in Frage

[2]) Eingehende Behandlung dieser Frage s. am Ende der Untersuchung S. 412f.

stehenden Ideengeschichte. Die Lehre von der Geburt Christi im Herzen des Gläubigen ist realistischer, darum besonders von den Mystikern aller Jahrhunderte bevorzugt — und darum von grundlegender Wichtigkeit für das Verständnis der Geschichte der katholischen Mystik.

Die Darstellung des geschichtlichen Werdens dieser eigenartigen patristischen *theologia cordis*, die das Herz des Gläubigen zum mystischen Schauplatz der Gottesgeburt macht, erfordert zunächst einige Prolegomena.

Als altes Erbe der antiken Psychologie übernimmt die Theologie der Kirchenväter die Überzeugung von der lebenspendenden Bedeutung des Herzens und trifft sich hierin durchaus mit den volkstümlichen Anschauungen, wie sie im Sprachgebrauch der Heiligen Schrift niedergelegt sind. Das Herz ist lebenspendender Mittelpunkt des Menschen. Darum wird es bei der Empfängnis zuerst gebildet, weil es der Quell der Wärme und des Lebens und des Verstandes ist: *conceptum igitur Varro et Aristoteles sic fieri arbitrantur . . . et primum quidem cor hominis effingi quod in eo sit et vita omnis et sapientia*, sagt Laktanz[3]). Das Herz ist „Wohnort der Weisheit", des ἡγεμονικόν: so sagte schon Philo[4]), und nach ihm Origenes: *cor in quo est mens et principalis intellectus*[5]). Ambrosius hat das getreu übernommen, das Herz ist ihm *recessus sapientiae*, der geheimnisvolle Ruheort der Weisheit[6]). Die Streitfrage der alten Psychologie, ob der Sitz der Weisheit im Gehirn oder im Herzen zu suchen sei, wird auch von den Kirchenvätern, die sich an der Redeweise der Heiligen Schrift gebildet haben, eifrig besprochen: *Sensus in corde est, habitaculum cordis in pectore, quaeritur ubi sit animae principale: Plato in cerebro, Christus monstrat esse in corde*, sagt Hieronymus[7]).

So wird denn von dieser physiologischen Grundlage her das Herz überhaupt zum Symbol des Inneren, des geheimnisvoll Verborgenen im Menschen, des „inneren Menschen", vor allem seiner Weisheit und seines heimlichsten Wünschens und Denkens, des inneren Lebens[8]).

---

[3]) De opificio Dei 12,6 (CSEL 27 Brandt, S. 44 Z. 10ff.). — Vgl. ebd. 10,11 (S. 34 Z. 17): *cor quod sapientiae domicilium videtur;* ebd. 10,26 (S. 38 Z. 8): *pectus plenum rationis a caelo datae.* — Vgl. auch Gregor von Nyssa (PG 44, 828A; 159A): πηγήν τινα τοῦ ἐν ἡμῖν θερμοῦ τὴν καρδίαν φασίν.

[4]) De spec. leg. I, 214 (Cohn V, S. 52 Z. 6. 13. 23. Vgl. auch V, S. 51 Z. 22): οἶκος τὸ ἕτερον τῶν λεχθέντων ἐστὶν ἐγκέφαλος ἢ καρδία.

[5]) Lommatzsch XII, S. 165.

[6]) De paradiso 15,74 (CSEL 32, 1, Schenkl, S. 333 Z. 3f.).

[7]) Epist. 64,1 (CSEL 54, Hilberg, S. 587 Z. 8ff.). — Vgl. dazu die oben Anm. 4 aus Philo angeführte Stelle und vor allem Gregor von Nyssa, De hominis opificio c. 12 (PG 44, 156CD). — Laktanz, De opificio Dei c. 16 (CSEL 27, Brandt, S. 51ff.).

[8]) Vgl. Clemens Al. Strom. V, 1,12 (GCS Clemens II, Stählin, S 334 Z. 7f.): καρδία γὰρ ἡ ψυχὴ ἀλληγορεῖται ἡ τὴν ζωὴν χορηγήσασα. — Origenes, Sel. in Psalm. (PG 12, 1216A). Weitere Texte aus Origenes, in denen die Gleichstellung zwischen ἡγεμονικόν und καρδία ausgesprochen wird, vgl. bei K. Rah-

Es lag aber, eben wegen der oben angedeuteten antiken Anschauungen bezüglich der Entstehung des Herzens, nahe, nun auch den Entsprung der λόγοι, der Gedanken und Wünsche, als eine Geburt aus dem Herzen zu bezeichnen, eine Auffassung, die nicht nur für die ersten Anfänge der psychologischen Trinitätsspekulation von grundlegender Bedeutung wurde[9]), sondern auch für die hier zu behandelnde Lehre von der Geburt des Logos aus dem Herzen. Das Herz ist die geheimnisvolle Stätte, wo in uns die Weisheit geboren wird, wo in geistiger Geburt der λόγος in uns entsteht, der *conceptus*, wie die lateinische Sprache es so plastisch auszudrücken versteht[10]). Die Lehre vom *verbum cordis*, die dann bei Augustin eine so wichtige Rolle spielt[11]) und durch die Vermittlung Augustins bis herauf in die klassische Scholastik[12]) weitergegeben wird, hat in der griechischen Logosspekulation ihren Ursprung, und diese wiederum in den hier skizzierten antiken Lehren vom Herzen als dem Geburtsort des menschlichen λόγος.

---

ner, Coeur de Jésus chez Origène?: Revue d'Ascétique et de Mystique 15 (1934) S. 171ff. — Hieronymus, Jeremiaskommentar (PL 24, 709C): *cor autem in Scripturis sanctis pro sensu et anima debemus accipere.* — Vgl. auch Cassiodor in Ps. 103, 15 (PL 70, 733C). — Herz als Sitz der innersten Wünsche: Cyprian, De lapsis c. 27 (CSEL 3, 1, Hartel, S. 257 Z. 16ff.). — Herz als Symbol des inneren Menschen: Gregor Nyss. (PG 46, 397A): ὁ ἔσω ἄνθρωπος κατὰ τὸ κρυπτόμενον τῆς καρδίας νοούμενος. Herz als Symbol des ἡγεμονικόν bei Gregor Nyss. (PG 44, 937D; PG 87,2, 1649D).

[9]) Vgl. dazu M. Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus, Münster 1927, S. 22ff.

[10]) Philo, De fuga et inventione 52 (Cohn III, S. 121 Z. 17): (σοφίαν) τοῦ θεοῦ... γεννῶντα ἐν ψυχαῖς. — De congressu erud. grat. 4 (Cohn III, S. 73 Z. 5). Plinius, nat. hist. 11, 138 (Mayhoff II, S. 328 Z. 1f.: *in corde nascitur superbia...* — Macrobius, Saturnal. 1,18: *conceptu mentis consilia nascuntur.* — Justin, Dial. c. Tryph. 61,8 (Otto II, S. 214 Z. 3ff.): λόγον γάρ τινα προβάλλοντες λόγον γεννῶμεν. — Dionysius v. Alex. (Feltoe, The letters and other remains of Dionysius of Alexandria, Cambridge 1904, S. 190): ἀπόρροια γὰρ νοῦ λόγος καὶ ...ἀπὸ καρδίας διὰ στόματος ἐξοχετεύεται. — Gregor Naz., Or. theol. 4 (PG 36, 129A). — Basilius, Homil. 16,3 (PG 31, 477BC). — Ps.-Gregor Nyss., Orat. in *Faciamus hominem* (PG 44, 1333D): γεννᾶται γὰρ ὁ λόγος ἐν τῇ καρδίᾳ γέννησίν τινα ἀκατάληπτον. — Cyrillus Alex., De Trinitate dial. 2 (PG 75, 772AB); Thesaurus, assertio 4 (PG 75, 56AB). — Marius Victorinus, Comm. in Ep. ad Eph. (PL 8, 1236C): *quasi partu quodam mentis cogitatione prorumpit velle conceptum;* De generatione Verbi 26 (PL 8, 1033B). — Wichtig ist hier vor allem ein Wort des Ambrosius, weil es im engsten Zusammenhang steht mit seiner später zu behandelnden Idee von der Gottesgeburt: De Cain et Abel I, 10,47 (CSEL 32, 1, Schenkl, S. 377 Z. 4ff.): *est quaedam virtus animae quae velut quodam vulvae genitalis secreto cogitationum nostrarum suscipere semina conceptus fovere partusque solet edere.*

[11]) Vgl. M. Schmaus, a. a. O. S. 331ff. — Als Beispiel diene etwa Serm. 119,7 (PL 38, 675) oder die Ausführungen im Serm. 120,3 (PL 38, 677).

[12]) Vgl. etwa Thomas S. Theol. I, q. 27, a. 1, c. — I, q. 34, a. 1, c. Über diese Lehre vom *verbum cordis* bei Thomas vgl. Denifle, Archiv f. Lit. u. Kirchengesch. d. Mittelalters II (1886) S. 574 Anm. 1.

Von diesen Grundlagen her wird es bereits hier verständlich, wenn man schon sehr früh die aus der Offenbarung[13]) gegebene Einwohnung Christi im Herzen des Gläubigen in stärkerer Realistik als ein „Geborenwerden" des ewigen Logos auffaßte. Wir werden später sehen, daß die urchristlichen Vorstellungen vom „Tragen Christi im Herzen"[14]) unmittelbar zu der hier zu untersuchenden Anschauung geführt haben. Aber bevor es zu dieser Weiterbildung kam, war eine letzte Gedankenentwicklung durchzumachen, die in diesen Vorbemerkungen notwendig erwähnt werden muß. Mit der beginnenden Trinitätsspekulation übertrug man die Anschauungen von der Geburt der λόγοι aus dem Herzen, als eines psychologischen *vestigium Trinitatis*, auf die ewige Geburt des Logos aus dem Vater. Es ist so eine uralte, bis in die Anfänge der spekulativen Theologie hinauf zu verfolgende Vorstellung: der ewige Vater gebiert aus seinem Herzen den Logos. Man wendet darauf das Wort aus Psalm 44 an: ἐξηρεύξατο ἡ καρδία μου λόγον ἀγαθόν. So schon bei Justin und Theophilus von Antiochien[15]). Auch Tertullian sagt, der Logos sei aus dem Vaterherzen geboren *quasi de vulva cordis ipsius, secundum quod et Pater ipse testatur: eructavit cor meum verbum bonum*[16]). Die gleiche Lehre begegnet schon bei Hippolyt, Dionysius von Alexandrien und Methodius[17]). Wie verbreitet diese Auslegung war, zeigt der

[13]) Vgl. Eph 3,17: κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν διὰ τῆς πίστεως ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν. Gal. 2,20. — Jo 14,23. — Vgl. schon Didache 10,1 (Funk-Bihlm. S. 6 Z. 12f.): οὗ κατεσκήνωσας ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν. Barnabasbrief 16,8 (Funk-Bihlm. S. 30 Z. 23f.): πάλιν ἐξ ἀρχῆς κτιζόμενοι· διὸ ἐν τῷ κατοικητηρίῳ ἡμῶν ἀληθῶς ὁ θεὸς κατοικεῖ ἐν ἡμῖν. Ignatius, Ad Magn. 12 (Funk-Bihlm. S. 92 Z. 2): Ἰησοῦν γὰρ Χριστὸν ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς. — Apolloniusakten 32 (Analecta Boll. 14, 1895, S. 291): βλεπούσης γὰρ καρδίας ἐστὶν ὁ Λόγος τοῦ Κυρίου. — Oden Salomons 32,1 (Rendel Harris, Cambridge 1909, S. 129): „Den Seligen kommt die Freude von ihrem Herzen, und Licht von dem, der in ihnen wohnt".

[14]) Auf diesen bereits prägnanteren Sprachgebrauch geht schon Ignatius, Ad Ephes. 9,2 (Funk-Bihlm. S. 85 Z. 15): Χριστοφόροι. Verstand man ja doch später auch den Namen des Ignatius, θεοφόρος in diesem Sinne, wie das Martyrium Colbertinum sagt (Funk II, 1901, S. 278 Z. 12): θεοφόρος... ὁ Χριστὸν ἔχων ἐν στέρνοις. Vgl. auch Clemens Al. Strom. VII, 13,82 (GCS Clemens 3, Stählin, S. 58 Z. 25f.): θεῖος ἄρα ὁ γνωστικὸς καὶ ἤδη ἅγιος θεοφορῶν καὶ θεοφορούμενος. Vgl. auch Clemens, Exc. ex Theod. 27,6 (Stählin S. 116 Z. 15ff.): τὸ θεοφόρον γίνεσθαι τὸν ἄνθρωπον προσεχῶς ἐνεργούμενον ὑπὸ τοῦ Κυρίου καὶ καθάπερ σῶμα αὐτοῦ γινόμενον. Ähnlich Strom. VI, 12, 104 (Stählin S. 484 Z. 19). — Ganz deutlich dann bei Irenäus, wie später genauer zu zeigen ist.

[15]) Justin, Dial. c. Tryph. 38,6. 7 (Otto II, S. 130). — Theophilus von Antiochien, ad Autol. II, 10,6 (Otto VIII, S. 78f.): ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις ἐγέννησεν αὐτὸν μετὰ τῆς ἑαυτοῦ σοφίας ἐξερευξάμενος. Vgl. auch ebd. II, 22,8 (Otto VIII, S. 118): λόγον ἐνδιάθετον ἐν καρδίᾳ θεοῦ.

[16]) Tertullian, Adv. Praxeam c. 7 (PL 2, 161C). Vgl. auch ebd. c. 11 (PL 2, 166B). Ebenso dann Cyprian, Test. II, 3 (CSEL 3, Hartel, S. 64 Z. 17).

[17]) Hippolyt, Hoheliedkommentar 17,1: „Der Logos, welchen der Vater aus dem Herzen gebiert" (GCS Hippolyt I, 1, Bonwetsch, S. 358 Z. 18). — Antichr. 26 (GCS Hippolyt I, 2, Achelis, S. 18 Z. 21): Λόγος ἐκ καρδίας πατρὸς πρὸ πάντων γεγεννημένος. — Dionysius von Alexandrien (bei Athanasius, De sent.

Protest des Origenes gegen die „Vielen", die eine wegen der Verwandtschaft mit gnostischen Emanationslehren so gefährliche Auslegung vortragen[18]). Aber die Auslegung hielt sich, im Zusammenhang mit der klassischen Stelle für die Logosgeburt, Psalm 109, 3: ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐγέννησά σε. Gerade im Sinn der oben erwähnten antiken Theorien fand man die beiden Stellen nun sehr aufeinanderpassend, war es doch ein geläufiges Wort, von dem *uterus cordis* zu sprechen[19]). In den antiarianischen Spekulationen über die Logosgeburt gewinnt diese alte Exegese neue Bedeutung. Ambrosius faßt das so zusammen: *Ex utero generavit (Pater) ut filium, ex corde eructavit ut Verbum*[20]). Gregor von Eliberis: *Filium . . . de utero cordis Dei credimus esse natum*[21]). Ebenso in der Altercatio Simonis et Theophili: *Pater ex utero cordis sui genuit (filium)*[22]). Eine eigenartige Fassung, die bereits bei Hippolyt vorgebildet ist, hat Ambrosius dieser Logosgeburt aus dem Vaterherzen gegeben — sie ist von tiefgehendem Einfluß auf die Geschichte der Mystik geworden, wie wir noch sehen werden. Es ist die Lehre vom „springenden Wort"[23]), das aus dem Herzen des Vaters „springt" und von da in das Herz der Jungfrau und das Herz des Gläubigen: *Verbum de corde Patris saliens . . . ergo et nunc salit et currit de corde Patris super sanctos suos*[24]). Von Ambrosius geht dieses uralte Lehrstück der hippolytischen Theologie über Gregor den Großen in die mittelalterliche Hoheliederklärung ein[25]). Da sich auch Augustin die Exegese von Ps 44, 2 zu eigen

---

Dionysii 23, PG 25, 481 A), ed. Feltoe S. 196 f. — Methodius, De sanguisuga 1,4 (GCS Methodius, Bonwetsch, S. 478 Z. 8).

[18]) Johanneskommentar I, 24; I, 38 (GCS Origenes 4, Preuschen, S. 29 Z. 22 ff. und S. 49 Z. 20 ff.). — Vgl. auch Select. in Psalm. (PG 14, 1127 C).

[19]) Vgl. Origenes, Comm. in Cant. prol. (VIII, S. 65 Z. 24): *venter animae.* — Laktanz, De opificio hominis 10,10 (CSEL 27, Brandt, S. 34 Z. 17 f.): *cor duos intrinsecus sinus habet.* — Ambrosius, De Noe 6,14 (CSEL 32, 1, Schenkl, S. 423 Z. 16 ff.): *duo uteri cordis.*

[20]) De virginibus III, 1,3 (Florilegium patr. 31, Faller, S. 65 Z. 5 f.; PL 16, 221 A). — Bereits Athanasius verwendet das Wort so: Ep. de decr. Nicaen. 21 (PG 25, 453 C). Vor ihm schon Alexander von Alexandrien in einem Synodalschreiben (PG 18, 576 A). So blieb das dann zusammen mit der bereits aus Theophilus von Antiochien geläufigen Verbindung mit Ps. 109,3 in der antiarianischen Literatur Brauch. Vgl. Gregor Nyss. (PG 45, 1281 A).

[21]) Gregor von Eliberis, De fide orthodoxa 2 (PL 20, 35 D).

[22]) Altercatio Simonis et Theophili (CSEL 45, Bratke, S. 8 Z. 14 f.). Vgl. ebd. S. 10 Z. 2. — Vgl. auch Ps.-Theophilus von Antiochien, Comment. in Evangel. 4,2 (Otto VIII, S. 318).

[23]) Vgl. Hippolyt, Hoheliedkommentar (GCS Hippolyt 1, Bonwetsch, S. 347 Z. 14 ff.). Vgl. dazu N. Bonwetsch, Studien zu den Kommentaren Hippolyts zum Buche Daniel und Hohen Liede: Texte u. Unters. N. F. I, 2 (Leipzig 1897) S. 9 f.

[24]) Expos. in Ps. 118, Serm. 6,6 (CSEL 62, Petschenig, S. 112 Z. 1 ff.). Vgl. auch De Isaac vel anima 4,31 (CSEL 32, 1, Schenkl, S. 661 Z. 10 ff.).

[25]) Gregor M., Homil. in Evangelia 29,10 (PL 76 1219 AB). Von hier aus Paterius (PL 79, 907 B); Beda (PL 91, 1225 D); Alcuin (PL 100, 646 D); Walafried (PL 113, 1138 D); Haymo von Halberstadt (PL 117, 304 D). Ho-

macht[26]) und dieses Wort von der Geburt des Logos aus dem väterlichen Herzen selbst die Sprache der antiarianischen Hymnen beeinflußte[27]), erbt das frühe Mittelalter[28]) auch diese mystisch so fruchtbare Idee — wir wissen, welche Bedeutung das für die Ausbildung von Gedanken und Sprache der mittelalterlichen Mystik gehabt hat; die Texte, die etwa Richstätter[29]) für die Verehrung des „väterlichen Herzens" anführt, sind nur der letzte Widerhall der Ideengeschichte, die wir hier andeuteten.

Damit sind die Linien vorgezogen, in die nun die Geschichte der Idee von der Logosgeburt im Herzen des Menschen einzutragen ist. Die Ansatzpunkte sind klar: einerseits die antiken Vorstellungen von der Bedeutung des Herzens als dem Geburtsort der Logoi, anderseits das in der Offenbarung gegebene Wissen um die Einwohnung Christi im Herzen. Da nun der Logos aus dem Herzen des Vaters in ewiger Geburt hervorgeht, und da feststeht, daß der Gläubige durch die Jungfrau-Mutter, die Kirche, in der Taufe zu einem christusähnlichen Leben wiedergeboren wird — so ist es verständlich, wenn einmal im Laufe der altchristlichen Theologie auch der Gedanke von der Geburt des Logos im Herzen des Gläubigen auftaucht.

1. Die Vorbereitung der Lehre in der ältesten Theologie

Die Linien, die unmittelbar zur ersten eigentlichen Bezeugung der Lehre von der Geburt Gottes im Herzen des Menschen führen,

norius Augustodunensis (PL 172, 389D; 390B). — Zu den mittelalterlichen Mystikertexten, die davon beeinflußt sind vgl. R. Seeberg: Zeitschrift für kirchl. Wissen und kirchl. Leben 1888, S. 102f.; N. Bonwetsch, Studien a. a. O. S. 10.

[26]) Vgl. Ennar. in Ps. 44,4 (PL 36, 496). Dazu Ps.-Augustin, Sermo ad Catechumenos (PL 40, 698A).

[27]) Ein Hilarius zugeschriebener Hymnus: *Tu Dei de corde Verbum* (Blume, Analecta hymnica 51, S. 264). Der Hymnus ging auch in irische liturgische Bücher ein; vgl. The Irish Liber Hymnorum (ed. Bernard and Atkinson, Henry Bradshaw Society 13, London 1898) I, S. 36. — Hierher gehört auch der Hymnus *Ab ore Verbum prolatum*, vgl. Blume, Analecta hymnica 51, S. 82 und M. Férotin, Le Liber ordinum, Paris 1904, S. 195. — Vgl. auch den Hymnus des Prudentius: *Corde natus ex parentis ante mundi originem* (Blume, Analecta hymnica 50, S. 25).

[28]) So bei dem jüngeren Arnobius (PL 53, 587C). Fulgentius von Ruspe: *Verbum eructatum de corde Patris* (PL 65, 727C). Scotus Eriugena, Homil. in Prolog. Joannis (PL 122, 287B). Aldhelm: *corde Patris genitum* (PL 89, 239C). Vgl. auch den Widerspruch gegen diese Exegese bei Petrus Lombardus, Comment. in Psalm. 44 (PL 191, 438D).

[29]) K. Richstätter, Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters, Regensburg 1924 (2. Aufl.) S. 264ff. Hier wird Ps.-Anselm (PL 158, 956) und Bernhard von Clairvaux (PL 185, 444) zitiert. Ebenso eine Reihe von deutschen Mystikertexten.

gehen aus von der urchristlichen Tauftheologie. In der Taufwiedergeburt wird der neue Anfang des gottförmigen Lebens geschenkt, die Einwohnung Christi im Herzen steht in wesentlichem Zusammenhang mit der Neuschaffung des göttlichen Lebens in der Taufe. Der neue „Typos", nach dem unsere Seelen zu „Kinderseelen" umgebildet werden, ist die Ähnlichkeit mit dem fleischgewordenen Logos, der in unseren Herzen Wohnung genommen hat, sagt schon der Barnabasbrief[1]). Die Umgestaltung geschieht also nach der Ähnlichkeit mit Christus[2]).

Diese Umformung kann nun nach zwei Gesichtspunkten betrachtet werden. Schaut man mehr auf das geschaffene Nachbild des gnadenvollen neuen Lebens, so faßt man dieses als ein „Nachahmen des Logos", wie das schon Tatian darlegt[3]): die Gnade der Taufe ist ein Nachbilden des Logos, wie der Logos selbst wiederum ein Abbild des Vaters ist. So wird die Gnade in uns zur μοῖρα θεοῦ, zum Göttlichen in uns: wir sind wiedergeboren zur Nachahmung des Logos. Der Getaufte trägt also in sich, um eine Lehre des Clemens von Alexandrien[4]) anzudeuten, das „dritte Abbild", das Bild des Logos, der selbst das Bild des Vaters ist, das Bild des Logos, der in uns wohnt.

Man hat aber auch schon sehr früh, gleichsam in abkürzendem Verfahren, den Blick mehr auf den innewohnenden Logos selbst gerichtet und die Taufgnade aufgefaßt als ein Gestaltetwerden des Logos selbst (gleichsam als die ersten Anfänge der Unterscheidung zwischen *gratia creata* und *increata*). Die gnadenhafte Ähnlichkeit mit dem Logos wird aufgefaßt als eine Wirkung des in uns wohnenden Logos, und deshalb konnte man, unter Berufung

[1]) Barnabasbrief 6,11. 15 (Funk-Bihlmeyer S. 17 Z. 9ff.): ἐπεὶ οὖν ἀναχαινίσας ἡμᾶς . . . ἐποίησεν ἡμᾶς ἄλλον τύπον, ὡς παιδίων ἔχειν τὴν ψυχήν . . . ὅτι αὐτὸς ἐν σαρκὶ ἔμελλεν φανεροῦσθαι καὶ ἐν ἡμῖν κατοικεῖν. ναὸς γὰρ ἅγιος, ἀδελφοί μου, τῷ κυρίῳ τὸ κατοικητήριον ἡμῶν τῆς καρδίας.

[2]) Eine Sammlung der hierhergehörigen Texte s. bei A. Harnack, Die Terminologie der Wiedergeburt und verwandter Erlebnisse in der ältesten Kirche (Texte u. Untersuchungen 42,3 Leipzig 1918) S 97 ff. Die Sammlung ist freilich unvollständig und die Interpretation der Texte sehr subjektiv — um nicht mehr zu sagen.

[3]) Tatian, Or. ad Graec. 5,6 (Otto VI, S. 26 Z. 9 ff.): καὶ καθάπερ ὁ Λόγος ἐν ἀρχῇ γεννηθεὶς ἀντεγέννησε τὴν καθ' ἡμᾶς ποίησιν . . . οὕτω κἀγώ, κατὰ τὴν τοῦ Λόγου μίμησιν ἀναγεννηθεὶς καὶ τὴν τοῦ ἀληθοῦς κατάληψιν πεποιημένος . . . Vgl. auch ebd. 7,1 (Otto VI, S. 30 Z. 4 f.): Der Logos ist κατὰ τὴν τοῦ γεννήσαντος αὐτὸν Πατρὸς μίμησιν. Das Göttliche in uns ist ein „Teil Gottes", μοῖρα θεοῦ: ebd. 7,3 (S. 30 Z 7). — Diese Spekulation vom Teil Gottes in uns wird noch eine große Geschichte haben; vgl. unten S. 381. 401.

[4]) Clemens von Alex., Strom. VII, 3,16 (Stählin 3, S. 12 Z. 22 ff.).

auf die Lehre von der Einheit des mystischen Leibes Christi, das neue Leben einfachhin eine Gestaltung des Lebens Christi selbst nennen. „Wir selbst, wir sind es, die in diesem Menschen das Bild Gottes tragen, ein Bild, das in uns wohnt, unser Hausgenosse ist, mit uns fühlt und mit uns leidet, ja wir sind für Gott ein unantastbares Weihegeschenk geworden wegen Christus", sagt Clemens von Alexandrien[5]). Und Origenes beruft sich ausdrücklich auf die Einheit des Leibes Christi, wenn er die Getauften „Christusförmige" nennt[6]).

Nun führt das Wort μορφή und μορφοῦσθαι wie von selbst, vor allem in Erinnerung an das Wort des heiligen Paulus Gal. 4, 19[7]) dazu, diesen Vorgang der Gestaltung Christi in uns aufzufassen als ein Wachstum bis zur Geburt, als ein Werden des Logoskindes in unserem Herzen. Bedeutet doch das μορφοῦσθαι Christi zunächst und vor allem seine Menschwerdung, sein Kindwerden[8]). Deswegen kann Clemens von Alexandrien sagen[9]): „Jener Mensch (der Getaufte), der den Logos in sich wohnen hat, erhält die schöne Gestalt des Logos (μορφὴν ἔχει τὴν τοῦ Λόγου), wird selbst schön, denn er wird Gott ähnlich. Ja, er wird „Gott", weil Gott es so will. O offenbar gewordenes Mysterium: Gott im Menschen und der Mensch Gott!"

Diese Anschauung vom Kindwerden des Logos im Herzen des Gläubigen wurde wesentlich befördert von einer Vorstellung, die wir oben schon andeuteten: der Logos ist Kind, weil er aus dem Herzen des Vaters geboren wird. Der Logos ist „Kindlein des Vaters"[10]), nach dessen Abbild wir in der Taufe zu „Kindern" werden, in der Taufe den „Kindestypos" erhalten. Schon sehr früh erhielt die ursprünglich dem alttestamentlichen 'ebed nachgebildete Bezeichnung Christi als παῖς θεοῦ die Bedeutung „Kind Gottes",

[5]) Protr. 4,59, 2 (Stählin 1, S. 46, Z. 15 ff.).

[6]) Adv. Cels. 6,79 (GCS Origenes 2, Koetschau, S. 150 Z. 27 ff.; S. 151 Z. 2): ὅτι Χριστὸς ἐπιδεδήμηκε γνόντες θεωροῦμεν ὅτι δι' αὐτὸν πολλοὶ Χριστοὶ γεγόνασιν ... ὡς εἶναι ἓν σῶμα Χριστὸν καὶ τὴν Ἐκκλησίαν. — Comm. in Cant. II (GCS Origenes 8, Bährens S. 167 Z. 22 f.). — Vgl. auch Homil. in Ezech. 6,9 (VIII, S. 387 Z. 22): *et Christos nos vult facere Deus.* — Comment. in Joh. VI, 6,4 (IV, S. 115 Z. 16 f.). — Fragment aus dem Isaiaskommentar (PG 13, 217 A).

[7]) Τέκνα μου οὓς πάλιν ὠδίνω μέχρις οὗ μορφωθῇ Χριστὸς ἐν ὑμῖν. Vgl. dazu das μεταμορφοῦσθαι, 2 Kor 3,18 und Rom 12,2.

[8]) Vgl. Justin, Apol. I, 5,4 (Otto I, S. 20 Z. 1): τοῦ Λόγου μορφωθέντος καὶ ἀνθρώπου γενομένου.

[9]) Paid. III, 1,5 (Stählin 1, S. 22 ff.).

[10]) Paid. I, 5,24 (Stählin 1, S. 104 Z. 22): ὁ υἱὸς νήπιος τοῦ Πατρός. Vgl. ebd. (S. 104, Z. 6 ff.): τὸν κύριον ὀνομάζει παιδίον ... τὸ πνεῦμα· ἰδοὺ παιδίον ἐγεννήθη ἡμῖν ... τί οὖν τὸ παιδίον τὸ νήπιον οὐ κατ' εἰκόνα ἡμεῖς οἱ νήπιοι;

um der Bedeutung „Knecht" jeden subordinatianischen Klang zu nehmen[11]). Hinzu kam, wie bereits gesagt, das Wissen um die ewige Geburt aus dem Vater, so daß etwa bereits bei Afrahat das Wort Ps 109, 3 wiedergegeben wird mit: *ex utero ab antiquo te puerum genui*[12]). Es klang dabei in der Bedeutung παῖς mit die Vorstellung von der unveränderlichen Ewigkeit des Sohnes, dem ewige Jugend und Schönheit zukommt. Der Logos ist „Kind", weil er Anfang und Ende aller Dinge ist[13]). Die Getauften aber sind Kinder, weil sie die Unvergänglichkeit des Logos angetan haben[14]), sie nehmen nun teil an der ewigen Jugendschönheit des Logoskindes. So sagt Clemens von Alexandrien: „Wir besitzen die nicht alternde Jugend, ... denn neu müssen die sein, die an dem neuen Logos Anteil erhalten haben. Was an der Ewigkeit Anteil bekommen hat, pflegt dem Unvergänglichen ähnlich zu werden, so daß für uns die Benennung mit dem Kindesalter den Frühling des Lebens bedeutet, weil die Wahrheit in uns ewig jung ist . . die Weisheit ist immer blühend und bleibt sich selbst gleich und verändert sich niemals"[15]). Der Logos ist also das „vollkommene Kind"[16]), der „kindliche Logos"[17]), der in unsere Herzen gekommen ist, um uns in der Taufe seiner ewigen Jugend teilhaft zu machen, indem wir seine „Lebensweise" nachahmen, wie Clemens ausdrücklich sagt: „O unbegreifliches Geheimnis! Er befiehlt uns . . . die Lebensweise Christi nachzuahmen, jenen, so weit es möglich ist, aufnehmend in unserem Inneren zu bewahren, den Heiland selbst in unser Herz zu schließen (τὸν Σωτῆρα ἐνστερνίσασθαι)"[18]).

---

[11]) Vgl. dazu A. Harnack, Die Bezeichnung Jesu als „Knecht Gottes" und ihre Geschichte in der alten Kirche: SB. der Berliner Ak. der Wiss. 1926, S. 212.

[12]) Afrahat, Demonstr. XVII, 9 (Parisot I, S. 804). Vgl. dazu I. Ortiz de Urbina, Die Gottheit Christi bei Afrahat (Orientalia christiana 31,1), Rom 1933, S. 81 f. — Fr. Loofs, Theophilus von Antiochien Adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenäus (Texte u. Unters. 46,2), Leipzig 1930, S. 264 Anm. 2.

[13]) Clemens Al., Paid. I, 6,36 (Stählin 1, S. 111 Z 14 f.): ἵνα δὴ σαφῶς ὁ Λόγος ἄμφω δειχθῇ, ἄλφα καὶ ὦ, ἀρχὴ καὶ τέλος. Vgl. dazu das Religionsgespräch am Hof der Sassaniden (Texte u. Unters. 19, 3), Leipzig 1899, S. 13 Z. 17 f.: καλεῖται δὲ τὸ ἄσπορον βρέφος ἀρχὴ καὶ τέλος.

[14]) Clemens Al., Paid. I, 6,32 (Stählin 1, S. 109 Z. 16).

[15]) Paid. I, 5,20 (Stählin 1, S. 102 Z. 2 ff.).

[16]) Paid. I, 5,24 (St. 1, S. 104 Z. 14 f.).

[17]) Paid. I, 6,42 (St. 1, S. 115 Z. 16).

[18]) Ebd. Z. 12 ff. — Auch in der Theologie des Hippolyt wird die Taufgnade aufgefaßt als eine Gestaltung der Schönheit des jugendlichen Logos; vgl. seine Schrift über die Segnungen Jakobs (Texte u. Unters. 38, 1, S. 39 Z. 7 ff.):

Dazu also ist der kindliche Logos auch Menschenkind geworden, um durch die Taufgeburt in unseren Herzen zu wohnen, durch die Taufe, die uns die Jungfrau-Mutter, die Kirche gibt. Es liegt deshalb ganz in der Richtung dieser Gedanken vom Logos-Kind, wenn nun Clemens die Kirche als die „Logosträgerin" bezeichnet, da die Kirche ja die Zusammenfassung aller derer ist, die des Logoskindes teilhaft werden: „So gibt es auch nur eine Jungfrau-Mutter, und Wonne ist es mir, sie zu nennen: die Kirche . . . Sie ruft ihre Kinder zusammen, um sie zu nähren mit einer heiligen Milch, mit dem Logos in Kindesgestalt. Deswegen hat sie Muttermilch nicht erhalten, weil sie wie Muttermilch trägt dieses schöne Kind, das ihr ganz zu eigen ist, den Leib Christi, um zu nähren ihre Kinder mit dem Logos" [19]). Den gleichen Gedanken gibt die altchristliche Sibylle an einer sehr lehrreichen Stelle: „Es sagte der Weltherrscher zu seinem Kind: wir beide wollen ein sterbliches Geschlecht bilden, dem wir unser eigenes Bild eindrücken . . . und dieser Rede eingedenk stieg der Logos in die Schöpfung herab, indem er seinen nachahmenden Typos in die keusche Jungfrau trug, mit Wasser taufend" [20]). Die Jungfrau ist die Kirche: sie trägt den kindlichen Logos.

In diesen Zusammenhang dürfen wir nun auch die Lehre des Irenäus vom *portare Verbum* einfügen [21]) — erst so erhält diese ihren ganz altchristlich realen, in der lateinischen Übersetzung etwas verblaßten Sinn wieder, und erst so fügt sich diese typisch irenäische Lehre ein in den Zusammenhang mit der gesamten alten Theologie, angefangen von den χριστοφόροι des Ignatius. Auch

---

ὅτι ἐν τῇ ἀναγεννήσει τοῦ ὕδατος κτῶνται τὴν χάριν καὶ καλλονὴν τοῦ Λόγου, ὃς ἦν ὡραῖος κάλλει παρὰ τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων.

[19]) Diese Übersetzung des etwas verderbten Textes ist nach der sehr guten Konjektur O. Fallers (Gregorianum 6 [1925] S. 434) gegeben. Die Übersetzung, die O. Stählin neuestens gibt (vgl. Bibl. d. Kirchenväter, Clemens von Alexandrien I, Kempten 1934, S. 242) ist nach dem ganzen Zusammenhang nicht richtig. Faller ergänzt das überlieferte ἦν, das keinen Sinn gibt, zu ἤνεγκε; so wird die Jungfrau Kirche zur Trägerin des Logos: das paßt durchaus in den Kreis der Gedanken, die hier zur Untersuchung stehen.

[20]) Sibylle VIII, 265—273 (GCS Geffcken S. 159):

265 εἶπεν ὁ παντοκράτωρ· ποιήσωμεν, τέκνον, ἄμφω
εἰκόνος ἡμετέρης ἀπομαξάμενοι βροτὰ φῦλα
270 γνώμης οὖν ταύτης μεμνημένος ἐς κτίσιν ἦξει
ἀντίτυπον μίμημα φέρων εἰς παρθένον ἁγνήν
ὕδατι φωτίζων.

Vgl. dazu F. J. Dölger, Ichthys I², Münster 1928, S. 98.

[21]) Vgl. dazu P. Gächter, Unsere Einheit mit Christus nach dem hl. Irenäus: ZkTh 58 (1934) S. 506 f.

für Irenäus ist das Tragen des Logos ein Tragen im Inneren, im Herzen, von dem Augenblick an, da in der Taufe uns das Bild des „himmlischen Menschen" eingeprägt wurde[22]); „Kind Gottes" kann der Mensch nur sein durch die Teilnahme an dem Kind gewordenen Logos: *Filius Dei hominis filius factus ut per eum adoptionem percipiamus, portante homine et capiente et complectente Filium Dei*[23]). Gerade die Häufung des Ausdruckes, besonders das Wort vom „Umarmen" des Gotteskindes deutet schon darauf hin, wie wir die vielen übrigen Texte vom *portare Filium Dei* zu verstehen haben. Wird ja doch ausdrücklich auch von Maria dieses *portare* ausgesagt[24]). So ist das Ziel der Menschwerdung in echt Irenäischer Antithese darin gesehen: daß der Mensch „dem Logos in sich Raum gebe": εἰς τοῦτο ὁ Λόγος ἄνθρωπος ἵνα ἄνθρωπος τὸν Λόγον χωρήσας καὶ τὴν υἱοθεσίαν λαβὼν υἱὸς γένηται θεοῦ[25]).

Wir gehen deshalb kaum fehl, wenn wir nun in diesen Zusammenhang, vor allem zusammen mit der oben besprochenen Kirchenspekulation des Clemens von Alexandrien (und der gleich ausführlich darzulegenden Theologie des Irenäusschülers Hippolyt), die vielumstrittenen[26]) Sätze des Irenäus über die Wiedergeburt aus der reinen Jungfrau stellen: „Wie wird der Mensch in Gott übergehen, wenn nicht Gott in den Menschen einging? Wie aber wird er die Geburt des Todes verlassen, wenn er nicht wiedergeboren wird zu der neuen Geburt, die da von Gott wunderbar und unbegreiflich zum Zeichen des Heils aus der Jungfrau durch den Glauben

[22]) Adv. haer. V, 11,2 (Harvey II, S. 349): *quando autem iterum (portavimus) imaginem caelestis? Scilicet quando ait: abluti estis credentes in nomine Domini et accipientes eius spiritum.*

[23]) Adv. haer. III, 16,3 (Harvey II, S. 84).

[24]) Adv. haer. V, 19,1 (Harvey II, S. 376): *per angelicum sermonem evangelizata est ut portaret Deum obediens eius verbo.*

[25]) Adv. haer. III, 19,1 (Harvey II, S. 103). — In diesen Zusammenhang gehört nun unseres Erachtens auch ein Text des Irenäus, den man bisher nur von der „Kindwerdung" aus der heiligen Jungfrau verstand (vgl. P. Gächter a. a. O. S. 513), der aber doch über diese Bedeutung hinauszuweisen scheint auf das „mit uns Kindwerden", um in uns und mit uns heranzuwachsen im Herzen des Gläubigen. Es ist Adv. haer. IV, 38,2 (Harvey II, S. 295): καὶ διὰ τοῦτο συνενηπίαζεν Υἱὸς τοῦ θεοῦ τέλειος ὤν, τῷ ἀνθρώπῳ, οὐ δι' ἑαυτὸν, ἀλλὰ διὰ τὸ τοῦ ἀνθρώπου νήπιον οὕτω χωρούμενος, ὡς ἄνθρωπος αὐτὸν χωρεῖν ἠδύνατο. Aus dem „συνενηπίαζεν" geht doch klar hervor, daß dieses Kindwerden um unseres menschlichen Kindseins willen geschieht (διὰ τὸ τοῦ ἀνθρώπου νήπιον), um so in uns zu wohnen auf eine Weise, die diesem Kindzustand entspricht — also ganz im Sinne der Ausführungen des Clemens von Alexandrien im Pädagog I, 6.

[26]) Vgl. P. Galtier, La vièrge qui nous régénère: Recherches de science religieuse 5 (1914) S. 136. — F. Vernet: Dictionnaire de théologie catholique VII, Paris 1922, Sp. 2485 ff.

geschenkt wurde?“ [27]) Man mag diese Worte von der Jungfrau Maria und der physischen Geburt Christi verstehen. Aber ebenso sicher geht hier das Vorbild sofort in eins zusammen mit dem Nachbild, der Jungfrau-Mutter, der Kirche. Irenäus denkt doch letztlich, in Worten, die erstmalig von Maria galten, an den „reinen Mutterschoß, jenen nämlich, der die Menschen für Gott gebiert“ [28]), an die Kirche. Und so wird auch hier, ganz im Sinn der Irenäischen Typenlehre und der alles durchdringenden Adam-Christus-Parallele, auch Eva-Maria-Kirche in eins geschaut mit dem Blick auf das Ziel der Heilsveranstaltung: auf die sich immer neu wiederholende Geburt der in einen Leib zusammengefaßten Gotteskinder: also (in abgekürzter Denkweise) auf die Geburt des mystischen Christus aus dem Mutterschoß der Kirche.

Kurz sei hier angedeutet, daß diese altchristlichen Spekulationen über die Geburt des Logoskindes noch deutlich abzulesen sind an den gnostischen Verzerrungen, und daß wir vielleicht gerade in den gnostischen Lehren auch den Anteil hellenistischer Gedanken zu fassen vermögen.

Es ist ja typisch für die Gnosis, vor allem die des Valentin und seiner Schüler, daß sie das Historisch-Menschliche an der Person und dem Werk Christi verflüchtigt zu einer seltsamen Geistigkeit, die nur noch an der vorweltlichen Existenz des Logos Interesse hat und die Erlösung in eine pneumatische Verbindung der Seele mit dem Logos verlegt [29]). Der Logos, der in die Seelen herabsteigt, ist der ewig jugendliche himmlische Mensch [30]). Typisch dafür ist die Logosvision, die Valentin berichtet: es erschien ihm ein neugeborenes Kindlein, das auf die Frage, wer es sei, antwortete: ich bin der Logos [31]). Es vollzieht sich also nach dieser Lehre „die Menschwerdung nicht nur einmal, der Logos nimmt immer in der Menschheit Fleisch an, wo immer einem Menschen die Gnosis Gottes aufgegangen ist und das Gefühl vorhanden ist, daß die Seele eins ist mit Gott, da ist der Logos Mensch geworden“ [32]). In diesen Zusammenhang sind die

[27]) Adv. haer. IV, 33,4 (Harvey II, S. 259).

[28]) Adv. haer. IV, 33,11 (Harvey II, S. 266).

[29]) So der Valentinschüler Herakleon, bei Origenes, Johanneskomm. II, 21,137 (GCS Origenes 4, Preuschen, S. 77 Z. 25): οἱονεὶ ταὐτὸν νομίσας εἶναι τὸν Λόγον καὶ τοὺς πνευματικούς. Vgl. dazu J. P. Steffes, Das Wesen des Gnostizismus und sein Verhältnis zum katholischen Dogma, Paderborn 1922, S. 157 f.

[30]) Hippolyt, Elenchos VI, 35 (GCS Hippolyt 3, Wendland, S. 164 Z. 24 und S. 165 Z. 1). Vgl. A. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums, Leipzig 1884, S. 469 f.

[31]) Hippolyt, Elenchos VI, 42 (GCS Hippolyt 3, Wendland, S. 173 Z. 22 ff.): καὶ γὰρ Οὐαλεντῖνος φάσκει ἑαυτὸν ἐωρακέναι παῖδα νήπιον ἀρτιγέννητον, οὗ πυθόμενος ἐπιζητεῖ τίς ἂν εἴη, ὁ δὲ ἀπεκρίνατο λέγων, ἑαυτὸν εἶναι τὸ Λόγον. Für die gleiche Vorstellung bei Herakleon vgl. Hilgenfeld a. a. O. S. 499. 501. 304.

[32]) Steffes a. a. O. S. 162.

vielen Berichte von anderen Erscheinungen des schönen, strahlenden Logoskindes zu setzen, die für die gnostischen Apostelgeschichten so bezeichnend sind[33]).

Hier — aber gewiß auch bei Clemens von Alexandrien, was seine Redeweise betrifft — wird man an hellenistische Einflüsse denken müssen. Die spätgriechischen Spekulationen vom „lächelnden Götterkind" Dionysos[34]), vor allem aber die Vorstellung von Aion als einem Knaben[35]), der gerade in Alexandria verehrt wurde, die Ideen der hermetisch-poseidonischen Religiosität von dem in unserem Inneren wohnenden Gott[36]) — all das mag beigetragen haben, die gnostischen Lehren von dem in uns geborenen Logoskind auszugestalten. Auf das Werden der eigentlich christlichen Gedanken haben sie gewiß keinen Einfluß ausgeübt — dafür ist die Herkunft der Lehre von der Geburt Gottes im Herzen zu genuin christlich[37]).

---

[33]) Siehe etwa die Stellensammlung bei Harnack, Die Bezeichnung Jesu als Knecht Gottes, S. 215 ff.

[34]) Vgl. H. Heydemann, Dionysos' Geburt und Kindheit (= Hallisches Winkelmannprogramm 10), Halle 1885, S. 38 f.; O. Kern, Orpheus. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung, Berlin 1920, S. 51 ff.; H. Greßmann, Götterkind und Menschensohn: Deutsche Literaturzeitung 1926, Sp. 1977 ff.

[35]) Vgl. H. Greßmann, Tod und Auferstehung des Osiris (= Der alte Orient 24,1), Leipzig 1923, S. 23. — Dagegen E. Norden, Die Geburt des Kindes, Leipzig 1924, S. 28 Anm. 5. — Über das Fest am 25. Dezember in Alexandrien, wo Helios als Knabe verehrt wird (vgl Macrobius, Saturn. I, 18,10: *parvulus videtur hiemali solstitio . . . parvus et infans*) vgl. Fr. Boll in den SB. der Heidelberger Ak. 1910, S. 40 ff.; E. Norden a. a. O. S. 26. — Über das Fest der Dionysosgeburt am 6. Januar auf der Insel Andros vgl. Fr. Cumont, Le Natalis invicti: Extrait des Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscr. et Belles Lettres 1911, S. 292 ff.

[36]) Eine Zusammenstellung der antiken Texte zu diesen religiösen Vorstellungen vgl. bei H. Leisegang, Der heilige Geist, Leipzig 1919, S. 104 ff.

[37]) Man pflegt in der religions„geschichtlichen" Exegese gerne zu Gal 4,19 einige Texte zu zitieren, die der hellenistisch vermischten Religiosität entstammen. So das bekannte Wort aus einem Papyrus, ein Gebet an Hermes: „Komm in mich, Hermes, wie die Kinder in den Mutterschoß. Du bist ich und ich bin Du . . . denn ich bin Dein Abbild"; Kenyon Greek Papyri I, 116. Vgl. ebd. I, 102: „Tritt ein in die Seele dieses Kindes, damit sie sich forme (τυποῦσθαι) nach Deiner unsterblichen Gestalt." — Ein anderer Text aus einem Zauberpapyrus mit einer magischen Milchpraxis lautet: καὶ λαβὼν τὸ γάλα σὺν τῷ μέλιτι πρὶν ἀνατολῆς ἡλίου καὶ ἔσται τι ἔνθεον ἐν τῇ σῇ καρδίᾳ. K. Preisendanz, Papyri graeci magici I, S. 4 Z. 20 f. Vgl. K. Wyß, Die Milch im Kultus der Griechen und Römer (= Religionsgesch. Vers. u. Vorarb. 15,2), Bonn 1914, S. 56. Was dieser Text mit einem „Wiedergeburtsmysterium" zu tun hat, ebenso wie der vorhergehende, ist unerfindlich. — Anders liegt die anscheinende Ähnlichkeit mit genuin christlichen Gedanken bei gewissen Texten aus dem Corpus Hermeticum. Vgl. XIII, 3 (Scott I, S. 240 Z. 14 ff.): ὁρῶ τι ἐν ἐμοὶ ἄπλαστον ἰδέαν γεγεννημένην ἐξ ἐλέου θεοῦ . . . καί εἰμι νῦν οὐχ ὁ πρίν, ἀλλ' ἐγεννήθην ἐν νῷ καὶ διαλέλυταί μοι τὸ πρῶτον εἶδος. Ebd. XIII, 8 (Scott I, S. 244 Z. 15 f.): χαῖρε λοιπόν, ὦ τέκνον, ἀναχαθαιρόμενος ταῖς τοῦ θεοῦ

Damit sind wir nun angelangt an dem Punkt der altchristlichen Theologie, an dem zum erstenmal eine ausdrückliche Bezeugung der Lehre von der Gottesgeburt auftaucht — bei Hippolyt von Rom. Die Sicherheit und Häufigkeit, mit der hier dieser Gedanke auftritt, zeigt deutlich, daß wir es mit einer Lehre zu tun haben, die viel älter ist als ihre zufällige erste Bezeugung und gibt den bisher dargestellten Interpretationen der altchristlichen Texte ihre Berechtigung.

2. Die Lehre in der alten griechischen Theologie

Hippolyt ist Schüler des Irenäus[1]). Es ist deshalb wertvoll, daß wir aus des Schülers Lehre die des Meisters ablesen und ergänzen können. Es war bei Irenäus noch unklar geblieben, ob wir mit vollem Recht bei ihm die Übertragung der Geburt des Logos aus der Jungfrau Maria auf die Geburt des mystischen Leibes Christi aus der Jungfrau-Mutter Kirche annehmen dürfen. Hippolyt gibt die Lösung.

Es gibt nach Hippolyts tiefsinniger Theologie nur ein „Gotteskind", den fleischgewordenen Logos, der alle, die an ihn glauben, zusammenfaßt zu dem einen, vollkommenen „Menschen", dem einen mystischen Leib des Logos, der unsere gemeinsame Natur angenommen hat[2]): πάντας υἱοὺς θεοῦ καταρτίσαι θέλων καὶ τοὺς πάντας ἁγίους εἰς ἕνα τέλειον ἄνθρωπον καλῶν.

Dieses Zusammenfügen zu der geheimnisvollen Einheit des „einen Menschen" findet in der Taufe statt und vollendet sich dann, wenn „wir alle" zu dem einen „Israel", dem „Schauenden Gottes" geworden sind in jener Gottschau, die von Natur nur dem Logos zukommt, der allein παῖς θεοῦ ist[3]): εἷς γὰρ ὁ τοῦ θεοῦ παῖς,

---

δυνάμεσιν, πάρεισι γὰρ εἰς συνάθρωσιν τοῦ Λόγου. Aber diese Texte nehmen teil an der allgemeinen Unsicherheit der Datierung des ganzen Corpus. Man wird nicht mit Unrecht christlichen Einfluß annehmen dürfen.

[1]) Vgl. H. Achelis, Hippolytstudien (Texte u. Unters. 16,4), Leipzig 1897, S. 27.

[2]) De Antichr. 3 (GCS Hyppolyt 1,2, Achelis, S. 6 Z 16f.). — Es wäre für die genauere Kenntnis der altchristlichen Lehre vom „einen" Leib Christi grundlegend wichtig, einmal die dieser Lehre und ebenso den Lehren über den neuen Adam und über die in der Menschwerdung angenommene „Gesamtnatur" zugrundeliegende antike Spekulation über „Natur" zu erforschen.

[3]) Antichr. 3 (Achelis S. 6 Z. 17—19). — Der eigentliche „Israel", der „Gottschauende" (vgl. zu dieser aus Philo stammenden Deutung Fr. Wutz, Onomastica sacra [Texte u. Unters. 41,1], Leipzig 1914, S. 88. 526. 583) ist μόνος ὁ παῖς καὶ τέλειος ἄνθρωπος Χριστός: contr. Noet. 6 (PG 10,812 A). Wenn Hippolyt das Ziel der Erlösung so in die Schau Gottes durch die Teilnahme an dem „Kind Gottes" von Natur verlegt, so färbt das selbst auf seine Lehre von

δι' οὗ καὶ ἡμεῖς τυχόντες τὴν διὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἀναγέννησιν, εἰς τὸν ἕνα τέλειον καὶ ἐπουράνιον ἄνθρωπον οἱ πάντες καταντῆσαι ἐπιθυμοῦμεν. Und nur der eine aus der Jungfrau Geborene gibt dem ewigen Vater den Kuß der endgültigen Gotteinigung — mit ihm und in ihm aber alle, deren Erstgeborener der Logos ist[4]).

Wie nun dieser vollkommene Mensch Jesus Christus, seiner physischen Menschennatur nach aus der Jungfrau geboren ist und seiner Gottnatur nach (κατὰ Πνεῦμα) aus dem Herzen des Vaters in einer geistigen Geburt[5]) — so soll die Wiedergeburt der Gläubigen eine Nachahmung der Logosgeburt sein: aus Pneuma und Jungfrau. Hier tritt nun ganz klar die Parallele Maria—Kirche in die Erscheinung. Hippolyt sagt einmal ausdrücklich, der kleine Johannes sei im Mutterschoß aufgehüpft, um die kommende gnadenvolle

---

der Erlösung hier auf Erden ab: sie hat eine merkliche Tendenz, die erlösende Tat des menschgewordenen Logos nur in der Vermittlung der im Glauben begonnenen Gottschau zu sehen. Daher auch sein Kirchenbegriff: Kirche ist bei ihm stark „Lehrgemeinde". Das hängt auch mit der hier zu behandelnden Lehre zusammen. Denn wenn der Logos „im Erkennen des Vaters geboren wird" (ἐννοηθεὶς ἀπογεννᾷ, vgl. folgende Anm.), so ist auch die nachahmende Wiedergeburt in uns vor allem ein „Erkennen" im Glauben, wie das aus der Hauptstelle (vgl. Anm. 7) klar hervorgeht: die Kirche gebiert den Logos aus ihrem Herzen, indem sie alle Völker lehrt. — Zu der Lehre vom παῖς θεοῦ als dem einzigen „Israel" vgl. auch die von Irenäus übernommene Adam-Christus-Spekulation; so Elenchos 10,33 (GCS Hippolyt 3, Wendland, S. 291 Z. 19 ff.): τοῦτον ἔγνωμεν ἐκ παρθένου σῶμα ἀνειληφότα καὶ τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον διὰ καινῆς πλάσεως πεφορηκότα. Antichr. 26 (Achelis S. 19 Z. 1 f.): ἄνθρωπος ἐν ἀνθ' ὧποις ἐγεννήθη ἀναπλάσων δι' ἑαυτοῦ τὸν Ἀδάμ.

[4]) Segnungen Jakobs 7 (Texte u. Unters. 38,1), Leipzig 1911, S. 18 Z. 3 ff.: ὡς οὐδεὶς ἀνθρώπων στόμα ἅγιον προσοίσει πατρὶ ἢ μόνος ὁ πρωτότοκος ἐκ τῆς παρθένου γενόμενος. — Vgl. auch Texte u. Unters. 26,1, Leipzig 1904, S. 9 Z. 11 ff. — Es sei schon hier zum Verständnis der ganzen Ideengeschichte, die wir untersuchen, bemerkt, daß diese Lehre vom „einen Menschen Christus" für die Mystik der kommenden Zeit von wesentlicher Bedeutung wurde, bis hinauf zu Eckehart; denn Hippolyts Lehre geht über Methodius zu Gregor von Nyssa und von diesem zu Maximus Confessor, dessen Mystik dann dem Abendland durch Scotus Eriugena vermittelt werden sollte.

[5]) Elenchos 10, 331 (Wendland S. 289 Z. 3 f.): οὗτος οὖν μόνος καὶ κατὰ πάντων θεὸς Λόγον πρῶτον ἐννοηθεὶς ἀπογεννᾷ. — Antichr. 26 (Achelis S. 18 Z. 21 und S. 19 Z. 1): Χριστὸς..ἐπουρανίων βασιλεύς, ὅτι Λόγος ἐκ καρδίας πατρὸς πρὸ πάντων γεγεννημένος ἦν, ἐπιγείων δέ, ὅτι καὶ ἄνθρωπος ἐν ἀνθρώποις ἐγεννήθη. — Contr. Noet. 16 (PG 10,825 B): πῶς ἐγεννήθη κατὰ πνεῦμα; ebd. 4 (PG 10,809 A): ὅτι ὄντως μυστήριον οἰκονομίας ἐκ πνεύματος ἁγίου ἦν οὗτος ὁ Λόγος καὶ παρθένου ἕνα υἱὸν θεοῦ ἀπεργασάμενος. Ebd. 17 (PG 10,828 A): καὶ παρὼν ἐφανέρωσεν ἑαυτὸν ἐκ παρθένου καὶ ἁγίου πνεύματος καινὸς ἄνθρωπος γενόμενος.

Wiedergeburt aus „Geist und Jungfrau" vorauszukünden. Die Jungfrau, die so in ihrem Schoß den Logos trägt, sei aber die Kirche[6]).

Von diesen theologischen Grundgedanken Hippolyts aus wird nun der Text verständlich, der zum ersten Mal ausdrücklich von der Logosgeburt im Herzen spricht. Im Anschluß an die Vision des 12. Kapitels der Geheimen Offenbarung sagt Hippolyt[7]):

„Denn niemals hört die Kirche auf, aus ihrem Herzen den Logos zu gebären, obwohl sie in dieser Welt von den Ungläubigen verfolgt wird. Sie gebar, so heißt es, einen männlichen Sohn, der alle Völker beherrschen soll, den männlichen und vollkommenen Christus, das Gotteskind, Gott und Mensch... und indem die Kirche diesen immerdar gebiert, lehrt sie alle Völker."

Christus also, der fleischgewordene Logos ist es, den die Kirche immerdar gebiert — jener „eine Christus", der in sich alle Völker zur Einheit zusammenfaßt. Wir wissen, daß Hippolyt eine Verteidigung der Apokalypse gegen Cajus verfaßt hat[8]), gegen die „Aloger", deshalb ist diese Exegese der apokalyptischen Vision auf den Logos von besonderer Bedeutung — kein Zweifel, daß wir es hier mit einer verbreiteten Lehre zu tun haben.

Hippolyt ist weiterhin der erste Vertreter für die Lehre, daß sich das Verhältnis zwischen Christus und der Kirche auch auf die Einzelseele erstreckt, oder besser daß sich in der Kirche das begibt, was wesentlich in der Begnadigung der „Vielen" stattfindet[9]). So ist nicht verwunderlich, wenn das, was eben von der Kirche ausgesagt wurde, nun auch von der Geburt des Logos in der Seele gilt. Im Danielkommentar sagt Hippolyt[10]):

[6]) Antichr. 44 (Achelis S. 28 Z 20 ff.): ἵνα καὶ τοῖς ἔτι ἐν κοιλίᾳ μητρὸς νηπίοις ὑπάρχουσιν ἐπιδείξῃ τὴν ἐσομένην αὐτοῖς διὰ πνεύματος ἁγίου καὶ παρθένου καινὴν γέννησιν. Diese Interpretation des etwas schwierigen Textes auf die Taufgeburt dürfte gesichert sein durch den ausdrücklichen Hinweis auf die καινὴ γέννησις. Die Parallele mit der Geburt des Logos aus Maria ist unmittelbar darauf ausgesprochen. Antichr. 45 (Achelis S. 28 Z. 23 f.): ἑνορῶν τὸν ἐν κοιλίᾳ παρθένου συνειλημμένον θεοῦ Λόγον. Auch hier ist also Maria als die „Logosträgerin" Vorbild der Jungfrau-Mutter Kirche, die aus sich den Logos gebiert.

[7]) Antichr. 61 (Achelis S. 41 Z. 18 ff.; S. 42 Z. 1): ὅτι ἀεὶ οὐ παύεται ἡ ἐκκλησία γεννῶσα ἐκ καρδίας τὸν Λόγον καίτοι ἐν κόσμῳ ὑπὸ ἀπίστων διωκομένη. καὶ ἔτεκεν, φησίν, υἱὸν ἄρσενα, ὃς μέλλει ποιμαίνειν πάντα τὰ ἔθνη, τὸν ἄρσενα καὶ τέλειον Χριστόν, παῖδα θεοῦ, θεὸν καὶ ἄνθρωπον ... ὃν ἀεὶ τίκτουσα ἡ ἐκκλησία διδάσκει πάντα τὰ ἔθνη.

[8]) Vgl. O. Bardenhewer, Gesch. d. altk. Lit. II², Freiburg 1914, S. 569.

[9]) Vgl. im Hoheliedkommentar (GCS Hippolyt 1,1, Bonwetsch, S. 372 Z. 29 ff.): die Seele als Braut und Schwester Christi; das gleiche S. 353. 369. — Die Kirche ebd. S. 356. 360. 369 u. a. — Vgl. auch in der Gesamtausgabe des Hoheliedkommentars (Texte u. Unters. 23,2; Leipzig 1903) S. 33 Z. 29 f.

[10]) Danielkomm. I, 10,8 (Bonwetsch 1,1, S. 17 Z. 16 ff.). — Zur Idee der Einwohnung des Logos im Herzen des Gläubigen vgl. bei Hippolyt noch den Hohelied-

„Es hat des Vaters Mund hervorgehen lassen ein reines Wort aus sich, und ein zweites[11]) Wort wiederum erscheint geboren aus den Heiligen, beständig die Heiligen gebärend wird es auch selbst wiederum von den Heiligen geboren."

Jedenfalls geht aus dem Text der klare Zusammenhang mit der Geburt in der Taufe hervor: der Logos gebiert die Heiligen, und darin besteht seine eigene Geburt im Herzen des Gläubigen.

Wir können diese echt Hippolytische und doch offenbar auch ganz aus der Tradition geschöpfte Lehre noch von einer anderen Seite her ergänzen. Die beiden Schlußkapitel des Diognetbriefes, die bekanntlich nicht zum Brief selbst gehören und die man schon früher als ein Bruchstück aus einer Schrift des Hippolyt bezeichnet hat, enthalten auch unsere Lehre, und das in einem so typisch Hippolytischen Gepräge, daß man auch von hier aus einen fast durchschlagenden Beweis für die Herkunft dieser Stücke aus Hippolyt gewinnen kann[12]). Im elften Kapitel wird gesagt, daß die Gläubigen vom Logos die Mysterien des Vaters gelernt haben, dazu sei der Logos herabgekommen[13]):

---

komm. 15,1 (Texte u. Unters. 23,2 S. 63 f.), wo Magdalena, Jesu Füße umfassend (Jo. 20,17) sagt: „Ich lasse Dich nicht, bis daß ich Dich hineinführe in mein Herz, nicht wollend getrennt sein von der Liebe Christi. Denn diesem eine Wohnstätte bereitend in der Tat in den Eingeweiden (dem Innersten), befestigte sie dort die Liebe Christi". — Hoheliedkomm. 19 (Bonwetsch S. 363 Z. 35): „im inneren Menschen Christus befestigen". — So kommt schon Hippolyt auch zu einem Gedanken, der später wie zu zeigen ist, im Anschluß an Mt 12,50 (ὅστις γὰρ ἂν ποιήσῃ τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου ... αὐτός μου ... μήτηρ ἐστίν) eine große Bedeutung erlangt hat: wer ein gottgefälliges Leben aus der Gnade führt, wird „Mutter Christi". Vgl. Hoheliedkomm. 19 (Bonwetsch S. 372 Z. 16): wer Christi Kreuz auf sich nimmt, wird „Mutter Christi".

[11]) Der Text des Kommentars ist schlecht überliefert. Vermutlich ist hier zu lesen: „Zum zweiten (anderen) Mal".

[12]) So schon Chr. Bunsen, Hippolytus und seine Zeit, I, Leipzig 1852, S. 199 f. Vgl. auch N. Bonwetsch, Der Autor der Schlußkapitel des Briefes an Diognet: Nachrichten der kgl. Gesellschaft d. Wissensch. zu Göttingen, phil.-hist. Klasse, 1902, S. 631. — Der in ZkTh 50 (1926) 336 angezeigte Versuch des Archimandriten Carpathius, in einem von A. Mai, Spicilegium Romanum 3, S. 704 f., veröffentlichten Text einer arabischen Handschrift das fehlende Zwischenstück zwischen c. 10 und c. 11 zu sehen und dadurch die Schlußkapitel als echt zu erweisen, ist mißglückt. Das Stück ist nichts anderes als ein längst bekanntes Fragment aus Irenäus, das zudem bei Mai noch durch grobe Übersetzungsfehler verunstaltet ist. Vgl. dazu H. Jordan, Armenische Irenäusfragmente (Texte u. Unters. 36,3; Leipzig 1913) S. 69. 73.

[13]) Diognetbrief 11,2 (Funk-Bihlmeyer S. 148 Z. 25 ff.): οὐ χάριν ἀπέστειλε Λόγον, ἵνα κόσμῳ φανῇ ... οὗτος ὁ ἀπ' ἀρχῆς, ὁ καινὸς φανεὶς καὶ παλαιὸς εὑρεθεὶς καὶ πάντοτε νέος ἐν ἁγίων καρδίαις γεννώμενος . οὗτος ὁ ἀεί, ὁ σήμερον

„Deshalb sandte er den Logos, damit er der Welt offenbar werde. Dieser ist es, der vom Anfang an war, als ein Neuer erschien und doch als der Alte erfunden wurde, der immerdar neu in den Herzen der Heiligen geboren wird. Er ist der Ewige, von dem gesagt wird (Ps 2,7), er sei „heute der Sohn". Durch ihn wird die Kirche bereichert und die Gnade, die sich in den Heiligen entfaltet, vermehrt."

Dieser Text ist nun vor allem darum von hohem Interesse für die Erkenntnis des geschichtlichen Verlaufs der ganzen Idee, weil hier zum ersten Mal deutlich nicht nur die Logosgeburt als der Anfang des neuen Lebens in der Taufe erscheint, sondern schon klar auch die sittliche Folge aus der Taufgnade, die „Entfaltung der Gnade" als Logosgeburt betrachtet wird; darauf deutet wohl auch hin, daß die Geburt „immerdar neu" sei: das heißt nicht nur insofern, als immer wieder neue Heilige aus der Taufe geboren werden, sondern daß auch immerdar neu in den einzelnen Seelen der Logos Gestalt gewinnt in der Vermehrung der Gnade.

Dieser Gedanke führt uns zu Origenes. Er hat ihm die klassische Form gegeben, die die Jahrhunderte überdauern sollte.

Origenes betont in seiner Gnadenlehre vor allem das Sittliche, das aszetische Streben, den inneren Aufstieg. Gerade deshalb ist es wichtig, bei ihm festzustellen, wie sich dennoch alles sittliche Entfalten und Wachsen des Gnadenlebens immer wieder auf den ontischen Grund, auf die Taufgnade zurückführen läßt[14]). Wichtig zumal hier, wo es sich um seine Lehre von der Geburt des Logos im Herzen des Gläubigen handelt — weil von Origenes ab dieses Lehrstück mit sichtlicher Vorliebe auf das sittliche Leben im engeren Sinn angewendet wird. Auch bei Origenes ist das Grundlegende die Neugeburt in der Taufe. In der Umformung der einzelnen Seele zum Bild des innewohnenden Logos liegt der Uranfang des neuen Lebens aus Gott, und damit beginnt in der Taufe die innerliche Einwohnung des neugeborenen Logos in der Seele[15]). Und hier

---

υἱὸς λογισθεὶς δι' οὗ πλουτίζεται ἡ Ἐκκλησία καὶ χάρις ἁπλουμένη ἐν ἁγίοις πληθύνεται.

[14]) Vgl. die ausführliche Darstellung dieser Gedanken und deren Begründung, die vor allem in einer antignostischen Stellung des Origenes zu suchen ist, in dem Aufsatz des Verfassers: „Taufe und geistliches Leben bei Origenes": Zeitschrift f. Aszese u. Mystik 7 (1932) 205 ff.

[15]) Der bereits bei Hippolyt angedeutete Gedanke, daß sich in der Einzelseele das begebe, was sich zunächst in der Kirche als der Braut und der Mutter Christi begibt, ist bei Origenes nach allen Seiten hin ausgebaut; er ist geradezu Grundlage seiner Hoheliederklärung. „Kirche" ist ihm *coetus omnium sanctorum, quasi omnium una persona, congregata ex multis animabus;* vgl. Comment. in Cant. I (GCS Origenes 8, Bährens, S. 90 Z. 5 f. und S. 153 Z. 15). Deshalb ist die Seele in Nachahmung der Kirche „Braut Christi" und gebiert ihm geistliche

taucht zum ersten Mal in der Geschichte der Innerlichkeit jene mystische Frage auf, die von nun an nicht mehr verstummen wird: „Was nützt es mir, wenn Christus geboren wird aus der heiligen Jungfrau, aber nicht in meinem Inneren?“: τί γάρ μοι ὄφελος εἰ ἐπιδεδήμηκεν ὁ Λόγος τῷ κόσμῳ, ἐγὼ δὲ αὐτὸν οὐκ ἔχω[16]); *quid enim tibi prodest, si Christus quondam venit in carne, nisi ad tuam quoque animam venerit? Oremus, ut illius cotidie nobis adventus fiat et possimus dicere: vivo autem iam non ego, vivit vero in me Christus*[17]). In einem ergreifenden Gebetsruf hat Origenes das einmal in einer Homilie ausgesprochen: *Omnipotens dominator Deus, praesta, ne umquam accidat nobis, ut Jesus Christus posteaquam surrexit a mortuis rursum moriatur in nobis... quid mihi prode est, si in me et in meo corde non vivit et si in me opera vitae non perficit?*[18]).

Grundgedanke dieser aszetischen Gnadenlehre ist also: die Herabkunft des Logos in den Leib der Jungfrau und seine Geburt wiederholen sich immer in seinem mystischen Leib[19]). In der Taufe werden die Seelen umgeformt zum „Bild des Bildes Gottes“[20]).

Kinder. Die Idee von der geistlichen Mutterschaft der Kirche, die sich vor allem in der Taufe zeigt, kann hier nur angedeutet werden, insofern sie sich nur auf die Geburt der einzelnen Glieder des mystischen Leibes Christi bezieht — obwohl sie, wie wir bereits gesagt haben, in engstem Zusammenhang mit der Lehre von der Geburt Christi steht. Vgl. etwa Comm. in Cant. Prol. (Bährens, S. 74 Z. 14 ff.): die Kirche ist Braut Christi *ut concipiat ex eo castam filiorum generationem, utpote concepti ex semine quidem Verbi Dei, editi vero genitique vel ab immaculata Ecclesia vel ab anima solo Verbi Dei amore flagrante.*

[16]) Jeremiashomil. 9,1 (GCS Origenes 3, Klostermann, S. 64 Z. 7 f.). Vgl. dazu Meister Eckehart (Pfeiffer, S. 3 Z. 6 ff.): „Ez sprichet sanctus Augustinus, daz disiu geburt iemer geschehe. Sô si aber in mir nieht geschihet, waz hilfet mich daz? Aber daz si in mir geschehe, dâ lît ez allez an.“ — Andere Texte zu diesem Gedanken bei E. Underhill, Mystik, München 1928, S. 161.

[17]) Lukashomil. 22,1 (GCS Origenes 9, Rauer, S. 144 Z. 10 ff.).

[18]) Richterbuchhomil. 2,2 (GCS Origenes 7, Bährens, S. 473 Z. 16 ff.).

[19]) Lukashom. 12 (Rauer, S. 84 Z. 5 ff.): *audite pastores ecclesiarum, pastores Dei, quod semper angelus eius de coelo descendat et annuntiet vobis quoniam natus est vobis hodie Salvator qui est Christus Dominus.* — Vgl. auch Homil. in Cant. 2,4 (Bährens, S. 48 Z. 15 ff.), wo gesagt wird, daß sich die Herabkunft Jesu beständig wiederhole.

[20]) Lukashomil. 8 (Rauer S. 56 Z. 8 ff.): *si considerem Dominum Salvatorem imaginem esse invisibilis Dei et videam animam meam factam ad imaginem conditoris ut imago esset imaginis . . . unusquisque nostrum ad imaginem Christi formans animam suam . . . quando igitur grandem fecero imaginem imaginis, id est animam meam . . . tunc imago Dei grandis efficitur et ipse Dominus, cuius imago est, in nostra anima magnificatur.* Vgl. auch De oratione 22,3 (GCS Origenes 2, Koetschau, S. 348 Z. 24 ff.): εἰκὼν οὖν εἰκόνος οἱ ἅγιοι τυγχάνοντες, εἰκόνος οὔσης υἱοῦ. Ebd. (S. 349 Z 8 f.): μεμορφωμένος κατὰ τὸν μονογενῆ Λόγον.

Die Seele erhält die schöne Gestalt des ewigen Logos[21]). Seit der Taufe trägt sie das „Bild des himmlischen Menschen" in sich — und auf Grund dieser Umgestaltung wird sie zum Tempel des einwohnenden dreifaltigen Gottes[22]). Seitdem ruht im tiefsten und heimlichsten Herzensgrund der ewige König[23]), in den ungeheuren Weiten des Herzens ergeht er sich, um der Seele die Mysterien seines *adventus* zu offenbaren[24]).

---

[21]) Wie eben in der Lehre vom „Bild des Bildes", gibt Origenes auch mit seiner Lehre vom „schönen Logos" nur das weiter, was schon Clemens von Alexandrien gelehrt hatte. Ausdrücklich wird die schöne Gestalt des Logos, die der Seele eingeprägt wird, auf die Taufe zurückgeführt, in der die Einwohnung des Logos begonnen hat. Origenes läßt die Seele sprechen: *habeo tamen pulchritudinem meam mecum; namque et in me est illud primum quod ad imaginem Dei in me factum est; et nunc accedens ad Verbum Dei recepi speciem meam . . ., ‚formosa' sum, suscepi enim in me Filium Dei, recepi Verbum carnem factum, accedi ad eum, qui est imago Dei . . . et facta sum formosa;* Comment. in Cant. II (Bährens, S. 114 Z. 9 ff.). Daß diese Schönheit des Logos aus der Taufe stamme, wird S. 155 Z. 11 noch einmal ausdrücklich gesagt. Vgl. auch S. 141 Z. 31: τὸ κατ' εἰκόνα θεοῦ κάλλος. — Logos und ewige Schönheit: Comment. in Cant. (Bährens, S. 90 Z. 18; S. 175 Z. 9; S. 176 Z. 13 u. ö.). Daß diese Vorstellung auch von hellenistischen Spekulationen, wie wir das oben bereits bei Clemens andeuteten, beeinflußt ist, zeigt auch Origenes. Der Logos ist schön, weil er die Weisheit Gottes ist, und „die Weisen sind schön", wie schon die *sapientes saeculi* sagen: vgl. Comment. in Cant. (Bährens, S. 233 Z. 2 ff.).

[22]) Comment. in Cant. Prolog (Bährens, S. 67 Z. 6): *qui portat imaginem caelestis secundum interiorem hominem.* — Über die daraus folgende trinitarische Einwohnung vgl. ebd. (S. 69 Z. 28 ff.) und Commt. in Cant. II (S. 165 Z. 9 ff.).

[23]) Comment. in Cant. II (Bährens, S. 165 Z. 2 f.): *habet ergo rex iste, qui est Sermo Dei, in ea anima quae iam ad perfectum venerit, recubitum suum.* Er ruht in denjenigen, *qui tantam Verbo Dei cordis sui latitudinem praebent ut etiam in iis deambulare dicatur* (ebd. S. 164 Z. 27 ff.). — Wir geben hier mit Bedacht vor allem Texte aus dem Hoheliedkommentar, weil sich hier bei Origenes unter dem Einfluß der antiken Psychologie jene Redeweise ausbildet, die dann von tiefstem Einfluß auf die Sprache der kommenden Mystik gewesen ist: hier, in der hellenistischen Psychologie vom ἡγεμονικόν, dem *principale cordis*, dem „heimlichen Herzensgrund", haben die Späteren ihre Vorbilder für die typisch mystische Redeweise gefunden, begünstigt durch die lateinische Übersetzung des Rufin drangen diese Begriffe in die lateinische Mystik ein. Im „innersten Grund der Seele" (vgl. Origenes ebd. S. 139 Z. 8: *cordis secreta;* oder S. 108 Z. 25. 30: *Christi arcanus et reconditus sensus*) umarmt die Kirche oder die Seele den in ihr wohnenden Logos: *principale cordis, in quo Ecclesia Christum vel anima Verbum Dei desiderii sui vinculis alligatum tenet et adstrictum* (ebd. S. 170 Z. 14 f.).

[24]) Lukashomil. 21 (Rahner S. 141 Z. 10 ff.): *intrinsecus via praeparanda est Domino et in corde nostro rectae et aequales semitae componendae, haec est via per quam ingressus est Sermo Dei qui in humani cordis capacitate consistit. Magnum est*

So führt schon diese Theologie der Herzenseinwohnung Christi in die gleiche Richtung, die wir bei Hippolyt beobachten konnten. Das typisch Origenische aber ist nun, daß diese ruhende Gnade aufgefaßt wird als immanentes Prinzip des stets vorwärtsdrängenden Lebens: der einwohnende Logos will wachsen: täglich muß er zunehmen[25]). Und dieser Gedanke führt unmittelbar dazu, nun dieses sittliche Wachstum aufzufassen als eine Nachbildung des im Schoß der Jungfrau heranwachsenden Logoskindes: sein *adventus* in der Seele ist eine mystische Empfängnis und eine heilige Geburt. In der Taufe wird der Logos im Herzen des Gläubigen empfangen und im Streben nach der Auswirkung dieser Gnade bis hinauf zu den Höhen der Gottschau[26]), wo wir als „Sohn", umgeformt in den Sohn, den Vater schauen werden, wiederholt

---

cor hominis et spatiosum et capax, si tamen mundum fuerit . . . Ebd. (S. 142 Z. 6 ff.): *praepara viam Domino . . . ut absque offensa ulla deambulet in te Verbum Dei et donet tibi mysteriorum suorum adventusque notitiam.* — Vgl. auch Homil. in Cant. 2,3 (Bährens. S. 45 Z. 27 ff.): *quis ita beatus est ut habeat hospitem in principali cordis, in medio uberum, in pectore suo, Sermonem Dei?* — Lukashomil. 20 (Rauer, S. 132 Z. 11 ff.): *si quis vestrum Dei Patris est, habet in medio sui Jesum.* Lukashomil. 15 (Rauer, S. 103 Z. 25 ff.): *tu quoque si vis tenere Jesum et amplexari manibus . . . ducem habeas Spiritum veniasque ad templum Dei (ad Ecclesiam).* — Comment. in Cant. I (Bährens, S. 102 Z. 8 f.): *trahit enim unaquaeque anima et adsumit ad se Verbum Dei pro capacitatis et fidei suae mensura.*

[25]) Lukashomil. 20 (Rauer. S. 135 Z. 21 f.): *In nobis est ut ad mensuram perveniamus aetatis corporis Christi.* — Mit Vorliebe wendet Origenes darauf das Wort Lk 2,52 *(Jesus proficiebat)* an. Vgl. Comment. in Cant., Prolog (Bährens, S. 85 Z. 14): *propter nos et in nobis ipse dicitur proficere.* Das Gleiche ebd. S. 111 Z. 18 und S. 164 Z. 9 f. Vgl. dazu W. Völker, Das Vollkommenheitsideal des Origenes, Tübingen 1931, S. 99 f., wo allerdings die Belege für die dort behandelte mystische Geburt des Logos im Herzen des Gläubigen ganz ungenügend sind. – Die Seele muß infolge der Einwohnung des Logos täglich wachsen, weil der Logos selbst wachsen will; Comment. in Cant. III (Bährens, S. 193 Z. 19 ff.): *animae . . . quae cotidie innovantur ad imaginem eius qui creavit eas; quia enim per innovationem sui imaginem in se reparant Filii Dei.* — Comm. in Cant. IV (Bährens, S. 223 Z. 22 f.): *nec diceret (Verbum) eam speciosam nisi videret imaginem eius renovari de die in diem.*

[26]) Vgl. Johanneskommt. I, 16 (GCS Origenes 4, Preuschen, S. 20 Z. 15 ff.): τότε γὰρ (d. h. im Himmel) μία πρᾶξις ἔσται τῶν πρὸς θεὸν διὰ τὸν πρὸς αὐτὸν Λόγον φθασάντων ἡ τοῦ κατανοεῖν τὸν θεόν, ἵνα γένωνται οὕτως ἐν τῇ γνώσει τοῦ πατρὸς μορφωθέντες πάντες ἀκριβῶς Υἱός, ὡς νῦν μόνος ὁ υἱὸς ἔγνωκε τὸν πατέρα. Einen gleichen Gedanken, der übrigens durchaus an Hippolyt erinnert, vgl. im Comment. in Cant. III (Bährens, S. 215 Z. 1 ff.): *solus namque Christus est qui vidit vel agnoscit Patrem.* Aber *in Christo revelante* können ihn auch die Reinen, die Getauften schauen.

sich diese Empfängnis und Geburt immer wieder im Herzen. Im Anschluß an ein Wort aus dem Exodus sagt Origenes das so[27]):

Mulier praegnans dicitur anima quae nuper concepit Verbum Dei. De tali autem conceptione legimus et in alio loco scriptum (Is 26,18): *a timore tuo, Domine, in utero concepimus et peperimus... formatus infans potest videri Sermo Dei in corde eius animae, quae gratiam baptismi consecuta est vel quae evidentius et clarius verbum fidei concepit.*

Es stellt sich also auch bei Origenes, ähnlich wie bei Hippolyt, die Geburt des Logos im Herzen dar als die in der Taufe empfangene Gnade, die sich zur Gottschau auswirken soll. Ein Aufnehmen des *verbum fidei*. Wie einst Maria den Logos durch das „Wort des Glaubens" empfangen hat, so soll nun auch die Kirche, und damit die einzelne Seele, gleich Maria „Logosträgerin" werden, den Logos in ihrem Herzen gebären: was einst durch die Überschattung des Heiligen Geistes in Maria gewirkt wurde, soll sich mystisch im Leibe Christi wiederholen[28]). So wird die Kirche und die Einzelseele in dieser geistigen Geburt zur Mutter Christi; Gott „öffnet den Mutterschoß" der Kirche und der Seele zu einer geheimnisvollen Neugeburt[29]).

Man hat deutlich den Eindruck, daß Origenes sich für diese Lehre nicht lange rechtfertigen muß: sie war offenbar seinen Hörern geläufig. Unterstützt wird sie durch den Doppelsinn von λόγος: Das Wort des Glaubens kommt in die Herzen der Hörer (hier tritt deutlich der Einfluß der oben besprochenen antiken Psychologie zutage), aber hier wächst es weiter zum Λόγος, mit dem Wort kommt Christus ins Herz, um sich hier formen zu lassen. Typisch für diese Form der Lehre ist die Verwendung der beiden Stellen Is 26,18 und Gal 4,19, die von nun an immer wieder in der Ge-

---

[27]) Exodushomilie 10,3 (GCS Origenes 6, Bährens, S. 248 Z. 9 ff.; S. 250 Z. 21 ff.).

[28]) Homil. in Cant. 2,6 (Bährens, S. 51 Z. 5 ff.): *Nativitas Christi ab umbra sumpsit exordium. Non solum autem in Maria ab umbra eius nativitas coepit, sed et in te, si dignus fueris, nascitur Sermo Dei.* — Dieser Gedanke von der Empfängnis „durch das Hören des Glaubens" ist wichtig für das Verständnis der Lehrentwicklung, die hier untersucht wird. Bei Augustinus ist gerade sie Grundlage der Lehre von der Gottesgeburt. Daß Maria durch das Hören empfangen habe (Empfängnis durch das Ohr), ist vor allem in der syrischen Theologie ein beliebter Gedanke, also offenbar sehr alt und unseres Erachtens nur im Zusammenhang mit der Gleichsetzung von „Sagen" und „Zeugen" zu erklären. Vgl. dazu F. J. Dölger, Ichthys I, Münster 1928, S. 94 f.

[29]) Selecta in Genesim (Lommatzsch VIII, S. 79; PG 12,124 C): ἀνοίγει μήτραν ἐπὶ ἁγίων γεννήσει . κατὰ δὲ τὸν πνευματικὸν νόμον ψυχῆς ἀνοίγει μήτραν, ἵνα γεννήσῃ θεοῦ Λόγον ἡ ἐσομένη αὐτοῦ μήτηρ.

schichte dieser Idee zusammen auftauchen werden[30]). Alle diese Gedanken faßt Origenes einmal an einer der schönsten Stellen seiner Predigten zusammen, wo er von der Pflicht des Priesters, den Gläubigen das „Wort Gottes zu säen" spricht[31]):

Qui autem sunt qui seminant? Qui verbum Dei in ecclesia proferunt... ipsis committant secreta mysteria, ipsis verbum Dei et arcana fidei prologuantur, ut in ipsis Christus formetur per fidem. Aut nescis quia ex isto semine verbi Dei, quod seminatur, Christus nascitur in corde auditorum? Hoc enim et Apostolus dicit: donec formetur Christus in vobis. Concipit ergo anima ex hoc verbi semine et conceptum format in se Verbum, donec pariat spiritum timoris Dei. Sic enim per prophetam dicunt animae sanctorum: a timore tuo, Domine, concepimus in utero et parturivimus et peperimus; spiritum salutis tuae fecimus super terram. Iste est sanctarum animarum partus, iste conceptus, ista sunt sancta coniugia, quae conveniunt et apta sunt magno pontifici Christo Jesu Domino nostro cui gloria et imperium in saecula saeculorum.

Es ist nun für den Seelsorger Origenes ungemein bezeichnend, daß er stets darauf aufmerksam macht: selbst diese wunderbare Geburt des Logos im Herzen würde dem Gläubigen nichts nützen, wenn sie sich nicht immer wiederholt in sittlichem Wachstum. So wird bei Origenes klar jene Umformung der Logosgeburt in der Taufe und im Glauben zu der Geburt Christi in den guten Werken vorbereitet, die für die spätere Mystik so bezeichnend ist. Wenn das Logoskind, so meint Origenes, nicht zum Wachstum gelangt, so wird eine Fehlgeburt eintreten[32]). Das

---

[30]) Vgl. auch Genesishomil. 12,3 (GCS Origenes 6, Bährens, S. 109 Z. 8 ff.). Numerihomil. 20,2 (Bährens 7, S. 188 Z. 9 ff.). — Comment. in Cant. III (Bährens, S. 213 Z. 3 ff.). — Exodushomil. 10,3 (Bährens 6, S. 248 Z. 9 ff.). — Später dann vor allem bei Methodius und Ambrosius, und durch diesen in der mittelalterlichen Mystik — übrigens ein klassisches Beispiel für die geistesgeschichtliche Fortdauer einer nach dem Wortlaut bei Is 26,18 ganz unmöglichen Exegese der alexandrischen Schule. Vgl. unten S. 395 A. 9.

[31]) Leviticushomil. 12,7 (Bährens 6, S. 466 Z. 17 ff.).

[32]) Comment. in Matth. Ser. 43 (GCS Origenes 10, Klostermann, S. 86 f.): *Quoniam sunt et aliquae animae concipientes generationes, manifestavit propheta dicens:* (Is 26,18); *sicut enim in praegnantibus formatur et figuratur semen, sic et in anima, quae suscipit Verbum, paulatim formatur et figuratur conceptio Verbi in ea. et hoc puto dicere Paulum ad Galatas* (4,19), *quod simile est tamquam si dicat: donec formetur et manifestetur Verbum in vobis. In epistola ad Timotheum dicit item salvandam mulierem per filiorum generationem . . . quae est autem haec mulier nisi anima quae Verbum concipit Dei et veritatis et parit opera bona similia Christo?* Darauf folgt eine längere Erklärung, wie die Seele den Logos durch eine Fehlgeburt wieder verlieren kann. — Vgl. auch Exodushomil. 10,4 (Bährens, S. 250 Z. 23 ff.); Selecta in Psalmos (PG 12,1357 C).

semen divinum in der Seele muß in sündelosem Leben bewahrt werden, Christus muß immerdar zunehmen im Herzen[33]).

Diese sich täglich neugestaltende Geburt Gottes zeigt sich vor allem im Gebet: hier erfüllt sich das Wort aus Isaias von der Empfängnis durch den Heiligen Geist[34]). Aber auch die anderen guten Werke sind umgeformt zu Werken des innenwohnenden Logos[35]). Deshalb wiederholt sich in ihnen täglich die ewige Geburt

[33]) Die späterhin so fruchtbare Idee vom *semen divinum in nobis* ist ebenfalls bei Origenes grundgelegt. Vgl. Exodushomil. 8,6 (Bährens 6, S. 231 Z. 5 ff.): Der göttliche Same bleibt in uns *cum Verbum Dei servantes in nobis non peccamus.* — Das wird dann übertragen auf die christusgleichen guten Werke in unserem Herzen: Genesishomil. 1,4 (Bährens 6, S. 6 Z. 15). — Zum Wachstum Christi im Inneren des Herzens vgl. noch Jeremiashomil. 14,10 (GCS Origenes 3, Klostermann, S. 114 Z. 16 ff.). — Leviticushomil. 12,2 (Bährens 6, S. 456 f.). — Vgl. vor allem die später für die Lehre Eckeharts (unten S. 413) wichtige Stelle aus den Selecta in Psalmos, Homil. 4 zu Ps 36 (PG 12,1357 B), wo Origenes die beiden Gedanken vom *semen divinum* und von der Herzensgeburt zusammenfaßt: *tum deinde ingressus sermo Dei in animas vestras et haerens in corde vestro formaret mentes vestras secundum speciem Verbi ipsius . . . et per hoc ipse Christus formaretur in vobis, tunc vere efficeremini semen iusti.*

[34]) De oratione 13,3 (GCS Origenes 2, Koetschau, S. 327 Z. 8 f.): (ψυχαὶ) ἀπὸ τοῦ ἁγίου Πνεύματος διὰ ἐπιμόνου εὐχῆς κυήσασαι. — Durch das Gebet und die Befruchtung des Heiligen Geistes wird die Seele „Mutter", bleibt nicht kinderlos; ebd. S. 328 Z. 13 f.: μὴ ἐγγενέσθαι ἄγονον ἢ στεῖραν τὴν ψυχήν. — Dieses „Geisttragen" der Seele ist gleichbedeutend mit dem „Christustragen". Vgl. dazu F. J. Dölger, Christophoros als Ehrentitel: Antike und Christentum 4 (1933) S. 76. — Schon bei Hermas, Mand. 11,6 (Funk I, S. 508 Z. 26) wird der Christ πνευματοφόρος genannt. Vgl. auch Irenäus, Adv. haer. 4,20, 6 (Harvey II, S. 217): *videbitur Deus ab hominibus qui portant Spiritum eius et semper adventum eius sustinent.* Bezeichnend dafür ist die Erzählung bei Eusebius, wie der Vater des kleinen Origenes dem schlafenden Kind oft die Brust geküßt habe, weil sie ein Heiligtum des göttlichen Geistes sei; vgl. Hist. eccl. VI, 2,11 (Schwartz, S. 522 Z. 10 ff.): ἐπιστάντα δὲ ἤδη πολλάκις καθεύδοντι τῷ παιδὶ γυμνῶσαι μὲν αὐτοῦ τὰ στέρνα φασίν, ὥσπερ δὲ θείου πνεύματος ἔνδον ἐν αὐτοῖς ἀφιερωμένου φιλῆσαί τε σεβασμίως. — So ist auch bei Origenes der Prophet mit Vorzug ein aus der Kraft des Heiligen Geistes „Gebärender"; vgl. Ezechielhomil. 4,5 (GCS Origenes 6, Bährens, S. 366 Z. 17 ff.); Select. in Ezech. 14,20 (Lommatzsch XIV, S. 216). — Es ist also für diese Gebetslehre des Origenes, die ebenfalls von tiefgreifendem Einfluß war, wie noch zu zeigen ist, keineswegs auf den Einfluß des beginnenden Neuplatonismus zu verweisen, obwohl Plotin einmal eine ähnliche Wendung gebraucht, wenn er sagt, daß die Seele durch die Berührung mit dem jenseitigen Leben „schwanger wird, wenn sie von Gott befruchtet wird"; Ennead. VI, 9,9, § 63.

[35]) De oratione 22,3 (Koetschau S. 348 Z. 18 f.): (τὰ ἔργα) ὑπὸ τοῦ μονογενοῦς Λόγου μεμορφωμένα κατ' αὐτόν. Diese Umformung findet im Herzen statt,

des Logos aus dem Vater, weil durch diese guten Werke, die aus der Taufgnade geschehen, die „Sohnschaft" in uns immer neu gestaltet wird. Das ist der Sinn der Worte, die Origenes am Ende der neunten Jeremiashomilie ausgesprochen hat und die ein so wundervolles Echo in der deutschen Mystik gefunden haben[36]). In der Sünde, so sagt er, kehrt der Getaufte wieder zurück zu seinem „ersten Vater", zum Teufel, denn Johannes sagt: wer immer eine Sünde tut, ist aus dem Teufel geboren. Und dann fährt er fort[37]):

„Selig aber, wer immer aus Gott geboren wird. Nicht nur einmal, so möchte ich sagen, wird der Gerechte aus Gott geboren, sondern in jedem guten Werk wird er geboren, weil in diesem Werk Gott den Gerechten gebiert... Wenn nun der Erlöser immerdar geboren wird und darum sagen kann: ‚vor allen Hügeln gebiert er mich'[38]) (nicht etwa: vor allen Hügeln hat er mich geboren, sondern vor allen Hügeln gebiert er mich) und also allezeit der Erlöser vom Vater geboren wird, so gebiert Gott in ihm auch dich, wenn immer du den Geist der Kindschaft hast, immerdar in jedem guten Werk, in jedem guten Gedanken, und so geboren, bist du ein ‚immer geborenes' Kind Gottes in Christus Jesus."

Es ist wichtig, daß wir in der Beurteilung dieser ideengeschichtlich so einflußreichen Lehre des Origenes uns immer daran erinnern, wie sehr sie trotz alles Moralismus eingebaut ist in die Grundlagen der altchristlichen Gnadenlehre mit ihrer ganz real gedachten, in der Taufe geschenkten Umformung der Seele in die Form des Logos und der damit gegebenen Eingliederung in den mystischen Leib Christi. Das ist bedeutungsvoll, auch für das Verständnis der

---

da das Herz die Quelle und der Ursprung aller guten Werke ist — ganz im Sinn der antiken Psychologie: ebd. (S. 348 Z. 15): ἡ καρδία ἡ τῶν καλῶν ἔργων πηγὴ καὶ ἀρχή.

[36]) Es ist Eckeharts Lieblingswort aus Origenes (vgl. unten S. 412). Erst jetzt sind wir imstande, diese Lehre des Origenes im Zusammenhang mit seiner gesamten Lehre von der Gottesgeburt zu würdigen. Origenes will an dieser Stelle keineswegs die einmalige Geburt in der Taufe leugnen, sondern nur betonen, daß diese Geburt sich immer neu gestalten müsse in einem sittlichen Leben — bedeutungsvoll ist hier auch der Übergang von der ewigen Geburt des Sohnes zur Geburt des Gerechten selbst.

[37]) Jeremiashomilie 9,4 (GCS Origenes 3, Klostermann, S. 70 Z. 11 ff.): μακάριος ὁ ἀεὶ γεννώμενος ὑπὸ τοῦ θεοῦ. οὐ γὰρ ἅπαξ ἐρῶ τὸν δίκαιον γεγεννῆσθαι ὑπὸ τοῦ θεοῦ, ἀλλ' ἀεὶ γεννᾶσθαι καθ' ἑκάστην πρᾶξιν ἀγαθήν, ἐν ᾗ γεννᾷ τὸν δίκαιον ὁ θεός ... (Z. 21 ff.:) εἰ οὖν ὁ σωτὴρ ἀεὶ γεννᾶται καὶ διὰ τοῦτο λέγει· πρὸ δὲ πάντων βουνῶν γεννᾷ με (οὐχὶ δέ· πρὸ δὲ πάντων βουνῶν γεγέννηκέν με, ἀλλά· πρὸ πάντων βουνῶν γεννᾷ με) καὶ ἀεὶ γεννᾶται ὁ σωτὴρ ὑπὸ τοῦ πατρός, οὕτως καὶ σὺ ἐὰν ἔχῃς τὸ τῆς υἱοθεσίας πνεῦμα, ἀεὶ γεννᾷ σε ἐν αὐτῷ ὁ θεὸς καθ' ἕκαστον ἔργον, καθ' ἕκαστον διανόημα, καὶ γεννώμενος οὕτως γίνῃ ἀεὶ γεννώμενος υἱὸς θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.

[38]) Prov 8,25.

Lehre des Methodius von Philippi, der wir uns nun zuwenden, die mehr als Origenes den Gnadenrealismus des Irenäus und Hippolyt, also der kleinasiatischen Lehre, bewahrt hat. Immerhin zeigt uns etwa das Taufgebet aus dem Euchologium des Serapion von Thmuis, wie auch in Ägypten ein grundlegender Gedanke der Gnadenlehre die Umformung der Seele in die Form des Logos war[39]): μόρφωσον πάντας τοὺς ἀναγεννωμένους τὴν θείαν καὶ ἄρρητόν σου μορφήν.

Von da aus müssen wir auch Origenes verstehen. Seine Lehre von der Geburt des Logos im Herzen des Gläubigen steht durchaus im Einklang mit der alten Tradition, mit Clemens und mit Hippolyt.

Gerade weil Methodius von Philippi an sich der Erbe des mystischen Realismus des Irenäus[40]) (und wohl auch des Hippolyt) ist, bezeugt seine ebenso klar ausgesprochene Auffassung von der im sittlichen Leben sich fortsetzenden und täglich sich wiederholenden Gottesgeburt den tiefgehenden Einfluß des Origenes — es bleibt eben seit Origenes nun innerhalb der Geschichte dieser theologischen Idee dabei, daß sich das Ontische der einmaligen Geburt des Logos in der Taufgnade unlöslich verbindet mit dem täglich Geborenwerden, dem Gestaltgewinnen des Logos im Herzen bis hinauf zu den mystischen Höhen, auf denen dann später bei Eckehart (als echtem Erben der griechischen Gnadenlehre) die Gottesgeburt im vollendeten Sinne sich vollzieht.

Diese sittliche Seite der Lehre von der Gottesgeburt hat nun auch bei Methodius eine klassische Prägung erfahren. Wenn das „gut leben", das ist sein Gedanke, in Wahrheit eine Fortsetzung der ewigen Geburt des Logos aus dem Vater und der zeitlichen aus der heiligen Jungfrau ist, dann ist alle Sünde ein Unnützmachen dieser heiligen Geburt. Der mystische Gedanke des „Was nützt es mir", den schon Origenes so gerne gegen allen volkstümlich-gnostischen Gnadenlibertinismus betont hat, kehrt bei Methodius wieder[41]). Es ist, so sagt er, „halbe Frömmigkeit", die Geburt des Logos aus der heiligen Jungfrau gläubig zu bekennen, aber eben diese Geburt durch Sünde im eigenen Herzen zu verhindern[42]):

„Denn zu verkündigen die Fleischwerdung des Sohnes Gottes von der heiligen Jungfrau, nicht aber ebenso zu bekennen, daß er auch in die Kirche als in sein Fleisch komme, ist nicht vollkommen. Denn es muß ein jeder von

[39]) Serapion, Euchologium 19 (Funk, Patres Apost. II, S. 182). Vgl. dazu F. J. Dölger, Ichthys I², S. 98f.

[40]) Vgl. N. Bonwetsch, Die Theologie des Methodius, Berlin 1903, S. 140ff.

[41]) Daß sich Methodius mit den Lehren der Gnostiker beschäftigt hat, erhellt aus Sympos. VIII, 10 (Bonwetsch, S. 93 Z. 5ff.).

[42]) De sanguisuga 8,2. 3 (Bonwetsch, S. 486 Z. 19ff.).

uns nicht nur seine Parusie in jenes heilige Fleisch bekennen, welches von der reinen Jungfrau ward, sondern auch eine gleiche in den Geist eines jeden von uns."

Darum muß man, so fährt er dann fort, sein Leben nach diesem Glauben gestalten durch gute Werke, weil auch unser Fleisch seit der Einwohnung Gottes nicht mehr „Fleisch" ist, sondern Wohnung Gottes, mit Christus in den Baum des Lebens eingepfropft.

Tugend ist also immer, aufs Ganze gesehen, ein Gestaltetwerden Christi im Herzen dessen, der zur Kirche gehört. Kirche und Einzelseele gehören wegen der Einwohnung Christi wesentlich zusammen. Dieses Gestaltgewinnen des Logos hat aber den ganz spezifischen Sinn von μορφοῦσθαι; gerade hier bei Methodius wird deutlich, wie das Wort des Paulus Gal 4,19 immer mehr Bedeutung gewinnt für diese Gnadenlehre: „In Wahrheit," sagt Methodius an einer anderen Stelle[43]), „ist es sehr schwer, einen zu finden, der gebildet ist durch den Sohn Gottes mit Geduld und Demut und Liebe und den übrigen Tugenden... mit dem Geist im Himmel seiend und sich nährend mit heiligen Erkenntnissen." Deutlich klingt selbst durch diesen nur slawisch überlieferten Text das μεμορφωμένος des griechischen Grundtextes durch. In diesem Gestaltungsprozeß kehrt die Seele zu jener Schönheit zurück, die ihr der schöne Logos bei der Erschaffung des Menschen geschenkt hatte und durch die Erlösung wieder gab — auch hier wieder ganz origenische Gedanken von der Schönheit der ewigen Weisheit, des jugendlichen Logos[44]).

„Denn wenn ein jeder von uns von Tag zu Tag erneuert... sich verjungfräulicht und zur ersten Schönheit durch die Weisheit Gottes gelangt, wie mit goldenen Ketten geschmückt, das heißt mit Liebe, Glaube, Reinheit, Geduld, so eint er sich mit Christus, nachdem er gereinigt worden. Daher ‚lieben dich die Jungfrauen', und er liebt die Jungfrauen, wie es im Hohelied heißt, die jungen und durch den Geist reinen Seelen."

Hier spricht Methodius schon ganz im Geist seiner gleich zu besprechenden Ausführungen aus dem Symposion. Die „jungen Seelen" sind eben die durch die Teilnahme an dem jungen Logos, am Logoskind, das im Herzen geboren wird, jung Gewordenen. Denn dieser innere Gestaltungsvorgang ist zutiefst eine Nachbildung des ewigen Ausgangs des Logos aus dem Herzen des Vaters. Wiederum ganz im Sinne der eingangs dargestellten antiken Psychologie ist deshalb alles religiöse Erkennen und Gutsein ein Geborenwerden der λόγοι aus dem Herzen, und in dieser inneren Geburt wird der Logos-Christus im Herzen gestaltet. Das sagt denn

[43]) De lepra 18,4 (Bonwetsch, S. 274 Z. 5 ff.).
[44]) Ebd. 15,6. 7 (Bonwetsch, S. 470 Z. 16 ff.).

Methodius auch ausdrücklich in der Einleitung zu seinem Werkchen „De sanguisuga“[45]):

„Dem Herrn vertrauend, daß er mächtig ist, in mir das Wort zu gebären, gehe ich an die Arbeit und wage zu reden: ‚es hat hervorgesprudelt mein Herz ein gutes Wort‘. Wenngleich dies der Prophet vom Vater und vom Sohn geredet, so erzeugt doch auch in den Würdigen und Reinen der Heilige Geist ein gutes Wort und göttliche Gedanken. Daher, o Seele... werde gestaltet durch Christus, der in dir ist, auf daß auch du wagen wirst zu sagen; ‚es hat hervorgesprudelt mein Herz ein gutes Wort‘.“

Wir sahen bereits, wie auch bei Methodius zunächst die Kirche die Logosgebärerin ist: Christus kommt „in die Kirche als in sein Fleisch“. Das geschieht aber tatsächlich dadurch, daß sich die „Parusie Christi in den Geist eines jeden von uns“ immer wiederholt. Diese Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Einzelseele ist es nun, die Methodius zu seiner eingehendsten Darlegung der Gottesgeburt im Herzen des gläubigen Menschen führt.

In der achten Rede des Symposion wird die apokalyptische Vision von der das männliche Kind gebärenden Frau erklärt[46]). Ganz im Sinne des Hippolyt erscheint hier die Kirche als die Mutter der aus der Taufe Wiedergeborenen, als die Gebärerin der durch die Taufumformung zur Christusgleichheit gestalteten und so zu einer mystischen Einheit zusammengefaßten „Pneumatiker“: „Immerfort empfängt die Kirche die, die zum Logos flüchten, bildet aus ihnen das Ebenbild und die Gestaltung Christi“[47]): Ausdrücklich begegnet Methodius dem Einwurf, die apokalyptische Vision beziehe sich auf die Geburt des historischen Jesus aus der heiligen Jungfrau[48]). Die Gebärende ist vielmehr die Kirche, die Mutter des mystischen Christus, das männliche Kind, das sie gebiert, ist der eine, mystische Leib Christi:

---

[45]) De sanguisuga 1, 4—6 (Bonwetsch, S. 478 Z. 6 ff.). Hier zusammen mit deutlicher Anspielung auf Gal 4,19 auch die bereits aus Origenes bekannte Stelle Is 26,18.

[46]) Apok 12, 2—5: ἐν γαστρὶ ἔχουσα... καὶ ἔτεκεν υἱὸν ἄρσεν. Symposion VIII, 4 ff. (Bonwetsch, S. 85 Z. 23 ff.). — Die Spekulation über die Kirche als Jungfrau, als die mütterliche Gebärerin, die auf dem Monde steht, führt in altchristliche Probleme über Kirchenspekulation ein, die hier nicht behandelt werden können, aber in einer gesonderten Arbeit über „die Kirche als Jungfrau auf dem Mond“ dargestellt werden sollen: Fragen, die auch für die Lehrentwicklung von der Gottesgeburt sehr wichtig sind.

[47]) Symposion VIII, 6 (Bonwetsch, S. 88 Z. 10 ff.): (ἡ ἐκκλησία) ὠδίνουσα καὶ ἀναγεννῶσα τοὺς ψυχικοὺς εἰς πνευματικούς, καθ' ὃν λόγον καὶ μήτηρ ἐστίν . . . καὶ τοὺς προσφεύγοντας τῷ Λόγῳ φήσειεν ἄν τις συλλαβοῦσαν ἀεὶ τὴν ἐκκλησίαν, καὶ τὴν καθ' ὁμοίωσιν ἰδέαν αὐτοὺς καὶ μόρφωσιν μορφοῦσαν τοῦ Χριστοῦ.

[48]) Symp. VIII, 7 (Bonw., S. 89 f.).

„Ich bin der Ansicht, es heiße darum ‚die Kirche gebiert das Mannkind', weil die Getauften die Merkmale, die Art und den Mannescharakter Christi erhalten, weil die Ebengestalt des Logos ihnen eingedrückt und in ihnen geboren wird durch vollendete Pistis und Gnosis, so daß in jedem Christus geistigerweise geboren wird. Und deshalb ist die Kirche schwanger und in Wehen, bis daß Christus in uns gestaltet und geboren wird, auf daß ein jeder von den Heiligen durch seine Teilnahme an Christus als Christus geboren werde[49])."

In dieser Exegese vereint sich (und das ist wichtig für die Stellung des Methodius innerhalb dieser Ideengeschichte, weil von Methodius aus die geistigen Linien deutlich verfolgbar zu den großen griechischen Kirchenvätern, aber auch zur westlichen Theologie verlaufen, wie noch zu zeigen ist) die kleinasiatische, realistische Theologie des Irenäus und Hippolyt mit der mehr spiritualistischen des Origenes. Grundlage der Gottesgeburt, das wird hier vollkommen klar, ist die ganz real gedachte Geburt des Logos in der Taufgnade. Aber diese Gnade wirkt sich nun aus „in vollendeter Pistis und Gnosis", in täglich neuer Gestaltung und Geburt in der Seele. „Zeugen" ist für diese Theologie, wiederum nur verständlich durch die antike Psychologie, ein „Bezeugen", ein Kundwerden, ein Aufnehmen des Logos im Glauben und Erkennen. So erklärt sich die antignostische Exegese, die Methodius zu der gerade auch aus Clemens und Origenes[50]) bekannten Lesart zu Lk 3,22 gibt, wo bei der Taufe Jesu die Stimme des Vaters spricht: ἐγὼ σήμερον γε-

[49]) Symp. VIII, 8 (Bonw., S. 90 Z. 6—14): ἐγὼ γὰρ τὸν ἄρσενα ταύτῃ γεννᾶν εἰρῆσθαι νομίζω τὴν ἐκκλησίαν, ἐπειδὴ τοὺς χαρακτῆρας καὶ τὴν ἐκτύπωσιν καὶ τὴν ἀρρενωπίαν εἰλικρινῶς τοῦ Χριστοῦ προσλαμβάνουσιν οἱ φωτιζόμενοι, τῆς καθ' ὁμοίωσιν μορφῆς ἐν αὐτοῖς ἐκτυπουμένης τοῦ Λόγου καὶ ἐν αὐτοῖς γεννωμένης κατὰ τὴν ἀκριβῆ γνῶσιν καὶ πίστιν, ὥστε ἐν ἑκάστῳ γεννᾶσθαι τὸν Χριστὸν νοητῶς. καὶ διὰ τοῦτο ἡ ἐκκλησία σπαργᾷ καὶ ὠδίνει, μέχρις ἂν ὁ Χριστὸς ἐν ἡμῖν μορφωθῇ γεννηθείς, ὅπως ἕκαστος τῶν ἁγίων τῷ μετέχειν Χριστοῦ Χριστὸς γεννηθῇ. – A. Harnack (Dogmengeschichte I⁴, S. 788) schreibt zu dieser Stelle, die Spekulation des Methodius bedeute nichts Geringeres als „die Zuspitzung des kirchlich-realistischen Lehrbegriffs auf den Subjektivismus der mönchischen Mystik hin". Das ist nach all dem, was hier über die Geschichte der Idee bereits gesagt wurde, unrichtig. Nicht nur bei Origenes, sondern gerade auch bei Hippolyt, dem Vertreter des kirchlich-realistischen Lehrbegriffs, konnten wir den engen Zusammenhang dieser Gnadenlehre mit dem Sittlichen, der Kirche mit der Einzelseele, erkennen. — Vgl. auch Fr. Loofs, Dogmengeschichte, Halle 1906, S. 220 f.

[50]) Clemens, Paidagogos I, 6,25 (Stählin I, S. 105 Z. 6). — Origenes, Johanneskommentar I, 29 (GCS Origenes 4, Preuschen S. 37 Z. 7). — Aber bereits Justin bezeugt diese Leseart: Dial. cum Tryphone 88 (Otto II, S. 324 f.), die dann vor allem im Westen sehr verbreitet war und in einer Reihe von Handschriften, vor allem D bezeugt wird. Vgl. Anm. 52.

γέννηκά σε[51]). Das soll nicht sagen, meint Methodius, daß etwa erst bei der Taufe Jesus zum Gottessohn wurde (wie das die Gnosis lehrte), sondern es bedeute: „Zuvor warst Du vor allen Ewigkeiten im Himmel, nun aber wollte ich dich auch für die Welt zeugen, das heißt natürlich, den vorher Unbekannten kundtun“[52]). Wie also so für Christus die Taufe in einem wahren Sinn „Anfang“ der Zeugung war, so ist nun auch für den mystischen Leib Christi die Taufe der Anfang der Gottesgeburt. Aber nur der Anfang: in stets sich erweiterndem Erkennen der göttlichen Wahrheit soll sich diese Taufgeburt fortsetzen, und hier wird der für die gesamte spätere Ideengeschichte so wichtige Zusammenhang der einmaligen Taufgeburt mit der täglich sich vollziehenden Logosgeburt am klarsten — dieses Wort könnte Meister Eckehart geschrieben haben[53]):

[51]) Ps 2,7. — Der heutige Text bei Lk 3,22 hat: σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα (vgl. Mt 3,17). Das exegetische Problem, welcher Lesart der Vorzug zu geben ist, bleibe hier unerörtert. Jedenfalls hat die Zitierung des Wortes aus Ps 2,7, das bekanntlich in der ältesten Christologie eine eigenartige Bedeutung hat (vgl. Apg 13,33; Hebr 1,5; 5,5). gerade an dieser Stelle im Taufbericht eine ganze Ideengeschichte hervorgebracht, eine antignostische Spekulation über die Bedeutung der Taufe Christi, die auch in unserem Zusammenhang von Wichtigkeit ist.

[52]) Symp. VIII, 9 (Bonw., S. 91 Z. 12ff.): τὸ δέ „ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε“ ὅτι προόντα ἤδη πρὸ τῶν αἰώνων, λέγει, ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ἐβουλήθην καὶ τῷ κόσμῳ γεννῆσαι, ὃ δή ἐστι πρόσθεν ἀγνοούμενον γνωρίσαι. Diese Gleichstellung γεννῆσαι = γνωρίσαι ist grundlegend für die antignostische Theologie von der Taufe Christi — und sie ist nur verständlich auf dem Hintergrund der oben dargestellten antiken Psychologie, in der das Gedachtwerden ein *concipi*, ein Empfangen- und Geborenwerden besagt. So hat man seit Justin, also von den Anfängen der christologischen Spekulation an, auf Grund des Psalmwortes 2,7 im Taufbericht die Taufe Jesu aufgefaßt als eine „Geburt“ in dem Sinn, daß Christus hier „für die Welt geboren wird“, kundgemacht wird: Geburt ist hier also eine ἐπιφάνεια. Vgl. Justin, Dial. 88,24 (Otto II, S. 324f.): τότε γένεσιν αὐτοῦ λέγων γίνεσθαι τοῖς ἀνθρώποις ἐξ ὅτου ἡ γνῶσις αὐτοῦ ἔμελλε γίνεσθαι. — Das Echo dieser Auffassung von Geburt als Epiphanie ist deutlich in der lateinischen Theologie zu hören: Geburt ist da die *demonstratio* der Gottessohnwürde Christi. Vgl. Lactanz, Inst. div. 4, 15, 2 (CSEL 19, Brandt, S. 329 Z. 12f.): *de secunda nativitate qua se hominibus in carne monstravit.* — Hilarius, Psalmenkommentar 2,29 (CSEL 22, Zingerle, S. 59 Z. 8ff.): *natus autem rursum ex baptismo et tum Dei filius ut et in ipsum et in aliud nasceretur.* — De Trinitate 8,25 (PL 10,254B): *sed omnis haec fidei nostrae fuit demonstratio.* — Matthäuskommentar 2,6 (PL 9,927B): *filius Dei auditu conspectuque monstratur.* — Ambrosiaster, Quaestiones Novi Testamenti 54 (PL 35,2252): *demonstratur tantummodo.*

[53]) Symp. VIII, 9 (Bonw., S. 91 Z. 14—21): ἀμέλει τοῖς μηδέπω τῶν ἀνθρώπων συνησθημένοις τὴν πολυποίκιλον σοφίαν τοῦ θεοῦ ὁ Χριστὸς οὐδέπω γεγέννηται, ὅπερ ἐστὶν οὐδέπω ἐγνώσθη, οὐδέπω πεφανέρωται, οὐδέπω

„Denn das ist ja klar, wer unter den Menschen noch nicht die aller Herrlichkeiten volle Weisheit Gottes gefühlt hat, dem ist Christus noch nicht geboren, das heißt, noch nicht kund geworden, noch nicht geoffenbart, noch nicht erschienen. Wenn aber auch solchen nun das Mysterium der Gnade aufgeht, dann wird auch für sie, wenn sie sich zum Glauben bekehrt haben, Christus in der Erkenntnis und im Innern geboren. Und deshalb wird ganz treffend gesagt, die Kirche forme und gebäre immerfort in den Täuflingen den männlichen Logos."

Methodius, der so in seiner Lehre das Beste der uralten Theologie aus der kleinasiatischen Urkirche mit dem Erbe des Origenes vereint, ist von wesentlichem Einfluß geworden auf Gregor von Nyssa und auf Maximus Confessor — in diese Richtung hinein müssen wir also nun die Geschichte der Idee weiter verfolgen. Aber auch für die vor allem durch Tyconius maßgebend gewordene Exegese der apokalyptischen Vision hat er (und damit Hippolyt) eingewirkt: wie wichtig das für die frühmittelalterliche Lehre von der Gottesgeburt ist, muß später gezeigt werden. Der Satz des Methodius, mit dem er seine Ausführungen in der achten Rede des Symposion beschließt, ist richtunggebend für die ganze kommende Theologie von der Gottesgeburt[54]):

„Die Gebärerin aber, die den männlichen Logos in den Herzen der Gläubigen gebiert, das ist, wie gesagt, unsere Mutter, die Kirche."

3. Die Lehre in der klassischen griechischen Dogmatik und Mystik

Mit Methodius hat nun die Lehre von der Gottesgeburt, die für die altkirchliche Gnadentheologie so typisch ist, ihre fast abschließende Formulierung gefunden — Hippolyt und Origenes sind in ihm vereint, um durch ihn weiterzuwirken. Seit dem vierten Jahrhundert geht die Christologie, und mit ihr die Gnadenlehre, neue Wege,

---

ἐφάνη . εἰ δὲ αἴσθοιντο καὶ οὗτοι τῆς χάριτος τὸ μυστήριον, τότε δὴ καὶ αὐτοῖς, ὁπότε ἐπέστρεψαν καὶ ἐπίστευσαν, κατὰ τὴν γνῶσιν καὶ τὴν σύνεσιν γεννᾶται . διὸ καὶ προσηκόντως ἐντεῦθεν ἡ ἐκκλησία τὸν ἄρσενα Λόγον ἐν τοῖς ἁγνιζομένοις ἀεὶ μορφοῦν λέγεται καὶ γεννᾶν.

[54]) Symp. VIII, 11 (Bonw., S. 93 Z. 9 ff.): ἡ δὲ γεννήσασα καὶ γεννῶσα τὸν ἀρρηνωκὸν ἐν ταῖς καρδίαις τῶν πιστευόντων Λόγον . . . ἡ μήτηρ ἡμῶν ἐστιν . . . ἡ ἐκκλησία. Wie bei Origenes kehrt auch bei Methodius diese Theologie von der Logosgeburt zu dem Gedanken zurück, daß die vollkommenen Seelen, in denen der Logos schon ganz Gestalt angenommen hat, „Kirche" werden, indem sie nun auch anderen Seelen das Logosleben schenken können — die Einzelseele ist also auch hier Nachahmerin der Logosträgerin, der Kirche. Vgl. Symp. III, 8 (Bonw., S. 37 Z. 13 ff.): „zur Kirche geworden wirken sie nun mit zur Geburt und Erziehung anderer Kinder, indem sie im Schoße ihrer Seele wie in einem Mutterleibe den makellosen Willen des Logos gestalten."

die Lehre von der Gottesgeburt tritt in den Hintergrund. Nur in der Dogmatik des Cyrill von Alexandrien, der ja bewußt auf den Realismus der vornizänischen Väter zurückgreift, hat sie noch einmal eine klassische Formulierung gefunden. Die Lehre von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen zieht sich von nun an auf ihr ureigenstes Gebiet zurück: auf die mystische Theologie, auf die sie kraft ihrer ganzen inneren Struktur so sehr angelegt ist, wie wir bereits in der Darlegung ihrer Herkunft erkennen konnten. Denn kein Stück der altkirchlichen Gnadenlehre ist so sehr geeignet, die von den Mystikern in der „Heimlichkeit des Herzens" erlebte Gnadenwirklichkeit auszudrücken.

In zwei Richtungen also werden wir nun die Geschichte dieser Herzenstheologie verfolgen müssen: in die dogmatische, die über die Kappadokier bis hinauf zu Cyrill von Alexandrien geht, und in die mystische, deren großer Theologe Gregor von Nyssa geworden ist, als getreuer Schüler des Methodius. Es wird vor allem diese mystische Theologie von der Geburt Gottes sein, die von Gregor aus über Maximus Confessor auf die Nachwelt eingewirkt hat — bis hinauf zu Meister Eckehart.

Gerade für die Darlegung der dogmatischen Entwicklung auf Cyrill hin ist es nicht unwichtig, zu bemerken, daß alle Textgeschichte einer theologischen Idee nur ein schwaches Abbild der eigentlichen Ideengeschichte sein kann; die lebendige Tradition, die sich in Predigt und Katechese weiterentwickelte, war viel reicher als es die zufällige Bezeugung durch Vätertexte nachzuweisen erlaubt. Das gilt natürlich auch für die bereits behandelte Zeit, gilt in erhöhtem Maß für die nun zu behandelnde, vor allem für den Nachweis, daß auch die lateinische Theologie und Mystik von der griechischen die Idee von der Gottesgeburt übernommen hat. Es können also hier nur die wichtigsten Linien ausgezogen werden: sie werden genügen, um den Verlauf der Ideengeschichte klarzulegen.

Grundlage für die Dogmatik von der Gottesgeburt, vor allem bei den kappadokischen Vätern, ist einesteils die gerade bei ihnen tief durchgedachte Spekulation vom ursprünglichen und durch Christus, den menschgewordenen Logos, wieder hergestellten Ebenbild Gottes im Menschen[1]). Dazu kommt, wie bereits oben angedeutet, gerade bei diesen Vätern die aus der hellenistischen Philosophie übernommene psychologische Trinitätsspekulation, die in der Geburt der λόγοι aus dem Herzen ein Bild des ewigen Ausgangs des Logos aus dem Vater sieht[2]). So lag es in dieser Dogmatik unge-

[1]) Vgl. dazu vor allem die Abhandlungen über den Urstand des Menschen: Basilius, Oratio I und II: περὶ τῆς τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῆς (PG 30, 10 ff., 37 ff.); Gregor von Nyssa, περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου (PG 44, 125 ff.); Pseudo-Gregor, περὶ τοῦ τί ἐστι τὸ κατ' εἰκόνα θεοῦ καὶ καθ' ὁμοίωσιν (PG 44, 1327 ff.).

[2]) Vgl. dazu M. Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus, Münster 1927, S. 59 ff.

mein nahe (und das wurde durch die aus der alten Tradition ohnehin schon bekannte Lehre von der Geburt des Logos im Herzen nur gefördert), den Beginn der in der Taufe wiederhergestellten Ebenbildlichkeit mit dem Logos als die Geburt Christi im Herzen aufzufassen, als die wunderbare, durch die Gnade gegebene Umformung des Herzens zur Christusgleichheit. Dennoch ist nicht zu leugnen, daß die Dogmatik dieser Väter im engsten Anschluß an die paulinische Theologie weniger von einer eigentlichen Geburt Christi im Herzen spricht als viel mehr von einer μόρφωσις, also einem Gestaltungsprozeß, der nicht so scharf die physische Einheit des mystischen Christus ins Auge faßt, sondern immer deutlicher auch die Funktion des *donum creatum* der Gnade in die Spekulation einführt.

Nach der Lehre Gregors von Nazianz, des „Theologen", ist die „selige Rückkehr, die wir erleiden"[3]), die Rückkehr zur Gottebenbildlichkeit, ein Wiederschenken der Ähnlichkeit mit dem Logos, die uns in der Geburt des Logos aus der heiligen Jungfrau gegeben wird. Das ist das Festgeheimnis der Weihnacht: „das Niedersteigen des Logos, damit wir zu Gott emporsteigen, oder besser zu Gott zurückkehren", um so als die in Adam Gestorbenen „Mitgeborene Christi" zu werden[4]). Darum wiederholt sich in allen, die in der Taufe dieser Logosähnlichkeit teilhaft werden, die Geburt Christi immer wieder. Denn seitdem der ewige Logos Mensch geworden, ist er χωρητός, „aufnehmbar" für den Menschen, und die Taufgnade besteht nun darin, daß die Seele den „immer wieder herabsteigenden Logos"[5]), den ganzen Logos[6]) in sich zu einer neuen Einwohnung aufnimmt. So wird die Seele θεοειδής, umgestaltet zur Schönheit des Logos.

Diese Geburt Christi im Herzen muß sich nun — und darauf legt der Prediger Gregor besonderen Ton — in christusförmigem Leben auswirken. Ungemein bezeichnend für die Lebendigkeit dieses Gedankens ist die Rede an den Steuerbeamten Julian, den er mahnt, sein ganzes Amt „mit Christus" auszuüben, in Erinnerung an den Logos, der einst gerade wegen der Steueraufschreibung in Bethlehem geboren wurde: „Mit Christus schreibst Du Steuern aus,

[3]) Or. 38,4 (PG 36,316 A): δεῖ γάρ με παθεῖν τὴν καλὴν ἀντιστροφήν.

[4]) Ebd.: τοῦτό ἐστιν ἡμῖν ἡ πανήγυρις . . . ἐπιδημίαν θεοῦ πρὸς ἀνθρώπους ἵνα πρὸς θεὸν ἐνδημήσωμεν ἢ ἐπανέλθωμεν, οὕτω γὰρ εἰπεῖν οἰκειότερον . . . καὶ ὥσπερ ἐν τῷ Ἀδὰμ ἀπεθάνομεν, οὕτως ἐν τῷ Χριστῷ ζήσωμεν Χριστῷ καὶ συγγενώμενοι.

[5]) Or. 39,10 (PG 36,345 B): θεοειδεῖς ἐργαζόμενοι καὶ ἥκοντα τὸν Λόγον ὑποδεχόμενοι.

[6]) Or. 40,34 (PG 36,408 C): ἐὰν ὅλον εἰσδέξῃ τὸν Λόγον.

mit Christus überlegst Du, mit dem Haupte hältst Du Rat, denn immer noch wird Dir Christus geboren, immer noch wandelt er unter den Menschen!“ [7]). Und in seiner berühmten Weihnachtspredigt spricht Gregor einen Gedanken aus, dem wir bereits begegnet sind und der in Zukunft noch oft aufscheinen wird [8]): „Ihr Frauen, seid jungfräulich, auf daß ihr so Mütter Christi werden könnt!“ Das ist eine Anspielung auf Mt 12,50: wer den makellosen Willen Christi tut, ist „seine Mutter“, gebiert ihn in seinem Herzen.

Wir besitzen noch eine Predigt aus jenem Kreis um die kappadokischen Väter, die diesem von Gregor nur angedeuteten Gedanken eine klassische Prägung gegeben hat — fast jedes Wort erinnert an Methodius, zeigt aber auch, wie lebendig noch damals die Theologie von der Gottesgeburt auch in der volkstümlichen Predigt war und gibt so den besten Kommentar zu der kurzen Anspielung aus der Weihnachtspredigt des Gregor [9]):

„Es möge also jede Seele Mutter Christi werden in ihrem Inneren. Wie aber soll sie Mutter Christi werden? Jede Seele trägt in sich wie in einem Mutterschoß Christus. Wenn sie nicht umgestaltet wird durch ein heiliges Leben, kann sie nicht Mutter Christi genannt werden. Jedesmal aber, wenn du das Wort Christi in dich aufnimmst und ihm Gestalt gibst in deinem Inneren, es

[7]) Or. 19,13 (PG 35,1057 D): σὺν Χριστῷ γράφεις, σὺν Χριστῷ ταλαντεύεις, σὺν τῇ κεφαλῇ δοκιμάζεις, μετὰ τοῦ Λόγου λογίζῃ. Χριστὸς ἄρτι γεννᾶταί σοι ... καὶ ἀνθρώποις συναναστρέφεται.

[8]) Or. 38,1 (PG 36,313 A): γυναῖκες παρθενεύετε, ἵνα Χριστοῦ γένησθε μητέρες. — Die kappadokische Theologie baut diesen Gedanken von der Geburt des Logoskindes nun auch ein in die gerade hier kühn und doch besonnen zu Ende gedachte Lehre von der Vergöttlichung, der „Gott“werdung des Menschen. Die ursprünglich dem Menschen verliehene Logosförmigkeit wird durch die neue Einwohnung Christi im Herzen wiedergeschenkt. Vgl. Gregor Naz., Or. 2.22 (PG 35,432 B): τὸ κατ' εἰκόνα τηρῆσαι ... εἰσοικίσαι τε τὸν Χριστὸν ἐν ταῖς καρδίαις διὰ τοῦ Πνεύματος καὶ τὸ κεφάλαιον, θεὸν ποιῆσαι. So ist auch nach Amphilochius von Ikonium die Geburt des Logoskindes (vgl. Or. in Nat. Dom. [PG 39,40 A]: ὦ παιδίον οὐρανιοῦ παλαιότερον) der Urgrund unserer Umformung zu Gott hin: σύμμορφος τοῖς δούλοις ὁ Δεσπότης γέγονεν ἵνα οἱ δοῦλοι γένωνται σύμμορφοι πάλιν θεοῦ. Ebd. (PG 39,41 A).

[9]) Ps.-Chrysostomus, De caeco et Zachaeo 4 (PG 59,603): γενέσθω τοίνυν πᾶσα ψυχὴ μήτηρ Χριστοῦ κατὰ διάθεσιν. Πῶς μήτηρ Χριστοῦ; πᾶσα ψυχὴ ὠδίνει ἐν αὐτῇ τὸν Χριστόν. ἐὰν δὲ μὴ μεταμορφωθῇ τῇ εὐσεβείᾳ, μήτηρ Χριστοῦ καλεῖσθαι οὐ δύναται. ὅταν λάβῃς λόγον Χριστοῦ καὶ πλάσῃς αὐτὸν ἐν τῇ διανοίᾳ σου, καὶ ὥσπερ ἐν μήτρᾳ τῷ λογισμῷ μεταμορφώσῃς, καλῇ μήτηρ αὐτοῦ. καὶ ἵνα μάθῃς ὅτι ἐν ἑκάστῳ Χριστὸς μορφοῦται καὶ μήτηρ Χριστοῦ γίνεται, λέγω δὴ τοῦ λόγου τοῦ Χριστοῦ, ἑκάστου ἡμῶν ἡ ψυχή, λέγει Παῦλος (Gal. 4,19). εἰργάσω δικαιοσύνην; ἐμόρφωσας ἐν τῇ ψυχῇ Χριστόν. ἐπέδωκας ἐλεημοσύνην; ἐμόρφωσας τὸν χαρακτῆρα τῆς ἀληθείας.

gestaltest in dir wie in einem Mutterschoß durch dein Nachdenken, kannst du seine Mutter genannt werden. Und damit du einsiehst, daß in jedem von uns Christus geformt wird, daß unsere Seelen Mutter Christi, das heißt Mutter des Wortes Christi, werden können, sagt Paulus: (folgt Gal 4,19). Du übst also Gerechtigkeit? Siehe, du hast Christus in dir gebildet. Du hast ein Almosen gegeben? Siehe, du hast in dir das Ebenbild der Wahrheit geformt."

An diesem Text ist übrigens auch sehr lehrreich, wie die antike Psychologie das Ganze beeinflußt. Ein ständiges Spielen mit dem Wort λόγος, nur verständlich, wenn man sich der Texte erinnert, die von dem Gestaltetwerden der λόγοι im Herzen sprachen. So wird denn auch hier das „Lehren" zum „Zeugen", der Prediger der göttlichen Worte ist es, der in den Hörern Christus, das Wort, gestaltet. Basilius hat das einmal in schönen Worten ausdrücklich dargelegt[10]) — immer mehr wird hier, wie schon früher gezeigt wurde, der Text aus Gal 4,19 zu dem klassischen Beweistext der Lehre von der Gottesgeburt. Und da die geistlichen Lehrer, die „Väter", nur die Herolde der einzigen Lehrerin, der Kirche sind, kehrt auch diese spätere Theologie zurück zu dem bereits seit Hippolyt geformten Gedanken, daß die Kirche durch ihre Lehren, durch das „Wort der Gnade", in den Gläubigen Christus gebiert und sie so zu Gliedern des einen, mystischen Christus zusammenschließt, indem sie ihnen durch die Taufgnade die ehedem verlorene ursprüngliche Logosförmigkeit wiederschenkt. Diese Kirchentheologie ist in ihrem ganzen Reichtum zusammengefaßt in einer Ausführung, die der unbekannte Verfasser der Apostolischen Konstitutionen einmal macht — wir befinden uns damit in dem theologischen Kreis um Antiochien, aus dem auch Chrysostomus stammt, der so tiefe Worte über unsere „Geburtsgleichheit"[11]) mit Christus gefunden hat:

„Sie aber, die Kirche, ist die Tochter des Allerhöchsten, die in Geburtswehen liegt um euch, indem sie durch das Wort der Gnade in euch Christus bildet,

[10]) Basilius, Homilie zu Ps. 33 (PG 29,369 AB): καὶ γὰρ τέκνον ἐστὶ πνευματικὸν τοῦ διδασκάλου ὁ μαθητής . ὁ γὰρ παρά τινος τὴν μόρφωσιν τῆς εὐσεβείας δεχόμενος οὗτος οἱονεὶ διαπλάττεται παρ' αὐτοῦ καὶ εἰς σύστασιν ἄγεται ὥσπερ καὶ ὑπὸ τῆς κυοφορούσης τὰ ἐν αὐτῇ διαμορφούμενα βρέφη . ὅθεν καὶ Παῦλος ὅλην τὴν ἐκκλησίαν τῶν Γαλατῶν , . . πάλιν ἀναλαμβάνων καὶ μορφῶν ἄνωθεν ἐν αὐτοῖς τὸν Χριστὸν τέκνα ἔλεγε.

[11]) Chrysostomus, Kommentar zum Galaterbrief 3 (PG 61,656): τὸν υἱὸν ἔχων ἐν ἑαυτῷ καὶ πρὸς αὐτὸν ἀφομοιωθεὶς εἰς μίαν συγγένειαν καὶ μίαν ἰδέαν ἦχθης. — Im Anschluß an Mt 12,50 gibt auch Chrysostomus die alte Lehre von der geistlichen Mutterschaft der Seele wieder; vgl. Homil. 45 in Matth. (PG 57,466). Diese Stelle ist für die kommende Lehrentwicklung wichtig, weil sie durch die Katene des hl. Thomas dem Mittelalter geläufig wurde. Vgl. unten S. 394.

dessen heilige und auserwählte Glieder ihr werdet durch Teilnahme an ihm, so daß ihr im Glauben (durch die Taufe) vollendet werdet zum Gleichbild dessen, der euch erschaffen hat[12]."

Es ist charakteristisch für die letzte Vollendung, die diese Lehre in der Dogmatik des Cyrill von Alexandrien gefunden hat, daß nun auch die Lehre vom Heiligen Geist und seiner Tätigkeit in der Begnadigung des Menschen in die Lehre von der Gottesgeburt eingebaut wird. Damit ist die in der vornizänischen Theologie noch vorwiegende Rolle des Logos genauer umschrieben: die für die altkirchliche Spekulation so typische Logos-Geist-Lehre[13] ist bei Cyrill zu klassischer Klarheit gebracht: es ist der Heilige Geist, der in uns das göttliche Werk der Begnadigung vollbringt, so wie er einst in der Überschattung der heiligen Jungfrau den Leib des menschgewordenen Logos gebildet hat. Der Heilige Geist formt unsere Herzen zur Logosähnlichkeit um, bildet in uns Christus, gibt so der Seele die Logosförmigkeit zurück, die sie einst verloren hat. Das ist in kurzen Worten die für Cyrill so ungemein bezeichnende Gnadenlehre, für die er an ungezählten Stellen tiefsinnige Worte gefunden hat. Zugleich sind diese Ausführungen Cyrills ein Kommentar zu dem Wort aus Gal 4,19, da gerade bei Cyrill die Bedeutung von μορφοῦσθαι und μορφή bis zur letzten theologischen Möglichkeit ausgeschöpft wird — und das alles doch wieder in dogmatisch so besonnener und durchdachter Form, daß man die Cyrillische Lehre von der Gottesformung unbedenklich als den Höhepunkt der griechischen Gnadenlehre bezeichnen darf[14].

Um diese Lehre darzustellen, sei zunächst auf eines der schönsten Kapitel aus Cyrills Johanneskommentar verwiesen[15]. Weil der

[12]) Const. Apost. II, 61,5 (Funk I, Paderborn 1906, S. 177 Z. 20ff.): αὕτη (ἡ ἐκκλησία) γὰρ θυγάτηρ ἐστὶν τοῦ ὑφίστου ἡ ὠδινήσασα ὑμᾶς διὰ τοῦ λόγου τῆς χάριτος καὶ μορφώσασα ἐν ὑμῖν τὸν Χριστόν, οὗ μέτοχοι γενόμενοι ἱερὰ μέλη ἐστὲ καὶ ἐκλεκτά . . . ἐν πίστει τετελειωμένοι ἐστὲ ἐν αὐτῷ κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος ὑμᾶς. — Vgl. auch die Anaphora aus den Apostolischen Konstitutionen VIII, 12,31 (Funk I, S. 506 Z. 26f), wo der Zusammenhang der Geburt aus der Jungfrau mit der ursprünglichen „Formung" ausgedrückt wird: καὶ γέγονεν ἐν μήτρᾳ παρθένου ὁ διαπλάσσων πάντας τοὺς γεννωμένους.

[13]) Vgl. dazu F. J. Dölger, Ichthys I², Münster 1928, S. 74ff.. — Ebenso die gegen die „Geist-Christologie" Fr. Loofs gerichteten Ausführungen von I. Ortiz de Urbina, Die Gottheit Christi bei Afrahat, Rom 1933, S. 80ff.

[14]) Zu der Gnadenlehre des Cyrill vgl. E. Mersch, Le corps mystique du Christ I, Löwen 1933, S. 415ff.: Saint Cyrille d'Alexandrie, l'incarnation et le corps mystique. — J. Mahé, La sanctification d'après S. Cyrille d'Alexandrie: Revue d'histoire ecclésiastique 10 (1909) S. 30. 469.

[15]) Johanneskommentar XI, 11 (Pusey II, S. 729ff. Vgl. vor allem S. 731 Z. 8ff.): Vgl. die gleiche klassische Dogmatik in Cyrills De Trinitate dialogus 7 (PG 75,1089 AB).

Heilige Geist, so wird hier ausgeführt, die ὁμοίωσις φυσική des Sohnes ist, dieser aber εἰκών ἀχραιφνὴς τοῦ Πατρός, so bildet der Geist, den Christus in unsere Herzen sandte, in uns die göttliche Form der Sohnesähnlichkeit, macht uns alle in der mystischen Einheit des Leibes Christi zu dem einen himmlischen Menschen Jesus Christus, zu dem einen himmlischen Adam. Die aus Hippolyt bekannte Lehre vom „einen himmlischen Menschen Christus Jesus" wird hier in der für Cyrill so bezeichnenden dogmatischen Tiefe und Klarheit von neuem in die Theologie eingeführt[16]). Was uns hier im besonderen an der ganzen Lehre angeht, ist dies, daß der Heilige Geist in uns den Anfang des neuen, christusgleichen Lebens als eine wahre Geburt Christi im Herzen bewirkt[17]). Darüber hat Cyrill in seinem Isaiaskommentar im Anschluß an das Wort Is 44,21: καὶ ἔπλασά σε παῖδά μου, sich klar ausgesprochen[18]):

„Jeder von uns wird im Schoß seiner Mutter gebildet. So wird auch jeder zum Kind Gottes gebildet indem er geistigerweise umgeformt wird, indem die Schönheitsform der Tugend auf die Seelen der einzelnen Menschen herabsteigt, die Schönheit des Heiligen Geistes. Und so werden sie umgeformt in Christus durch die Teilnahme am Heiligen Geist zu der urbildlichen Schönheit auf Christus hin. (Folgt Gal 4,19.) Es wird also so Christus in uns gebildet, weil der Heilige Geist uns eines göttlichen Gestaltungsprozesses teilhaft macht, durch die Heiligung und durch gerechtes Leben. So, ja so wird unseren Seelen der Charakter des Wesens Gott-Vaters eingeprägt, indem der Heilige Geist, wie ich bereits sagte, uns umformt durch die Heiligung auf Christus hin."

Durch die beiden Begriffe ἁγιασμός und δικαιοσύνη ist hier auch zusammengefaßt, was sich früher ergab, vor allem aus der Theologie des von Origenes beeinflußten Methodius, daß die Gottesgeburt zwar in der „Heiligung" der Taufe grundgelegt wird, aber in einem Leben der „Gerechtigkeit" sich immer neu wiederholen muß. Cyrill sagt das auch einmal ausdrücklich: wenn jemand die

[16]) Belege dafür vgl. bei Mersch a. a. O. S. 438 ff., 441 ff.

[17]) Joh. Komm. IV, 2 (Pusey I. S. 520 Z. 1 ff.): δέδωκε τοιγαροῦν ὑπὲρ τῆς ἁπάντων ζωῆς τὸ ἴδιον σῶμα ὁ Χριστός, ἐνοικίζει δὲ πάλιν ἡμῖν δι' αὐτοῦ τὴν ζωὴν ... ἐξελαύνει γὰρ τὸν θάνατον, ὅταν ἐν τοῖς ἀποθνήσκουσι γένηται, καὶ ἐξίστησι τὴν φθορὰν τὸν τὴν φθορὰν ἀφανίζοντα Λόγον τελείως ὀδῖνον ἐν ἑαυτῷ.

[18]) Isaiaskommentar IV, oratio 2 (PG 70,936 BC): πλάττεται γὰρ ἕκαστος ἐν γαστρὶ τῆς ἑαυτοῦ μητρός ... πλάττεται δὲ καὶ εἰς παῖδα θεοῦ διαμορφούμενος νοητῶς ... τὸ ἐκ τῆς τῶν ἀρετῶν εὐκοσμίας ταῖς τῶν ἀνθρώπων ἐπισυμβαῖνον ψυχαῖς . τοῦτο κάλλος ἂν νοοῖτο τὸ πνευματικόν . πλάττονται δὲ καὶ οἷον ἐν Χριστῷ διὰ μετοχῆς τοῦ ἁγίου Πνεύματος εἰς εἶδος τὸ πρὸς αὐτόν (Gal. 4,19) . μορφοῦταί γε μὴν ἐν ἡμῖν ὁ Χριστός, ἐντέντος ἡμῖν τοῦ ἁγίου Πνεύματος θείαν τινὰ μόρφωσιν, δι' ἁγιασμοῦ καὶ δικαιοσύνης . οὕτω γὰρ, οὕτω ταῖς ἡμετέραις ἐμπρέπει ψυχαῖς ὁ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως τοῦ θεοῦ καὶ πατρός, ἀναμορφοῦντος ἡμᾶς, ὡς ἔφην, τοῦ ἁγίου Πνεύματος δι' ἁγιασμοῦ πρὸς αὐτόν.

Gnade der Heiligung verloren hat, dann muß sich der göttliche Gestaltungsvorgang in ihm wiederholen, damit Christus in ihm von neuem leben könne[19]):

„Wir sind umgeformt in ihn durch Heiligung und durch Tugend. Denn das Wesen der göttlichen Natur ist heilig und darum Anfang, Quell und Urkraft aller Tugend. Und daß man so die Gottebenbildlichkeit des Menschen auffassen müsse, lehrt auch der weise Paulus, wenn er an die Galater schreibt (folgt 4,19). Christus wird also in uns geformt durch die Heiligung, die der Geist gab, durch den Ruf zum Glauben an ihn. In denen aber, die nicht nach dem Glauben leben, ist der Glanz dieser Gleichgestaltung verloren gegangen. Deshalb bedürfen diese neuer geistiger Geburtswehen, einer inneren Geburt, damit sie von neuem auf Christus hin gestaltet werden."

Das Vorbild dieser sich immer wiederholenden Gottesgeburt im Herzen des Glaubenden ist auch nach Cyrill die einmalige Menschwerdung des Logos aus der heiligen Jungfrau. Die Heiligung des Menschen ist demnach eine im mystischen Leib Christi stetig sich fortsetzende Nachbildung der Geburt Christi aus Maria[20]):

„Denn seitdem der eingeborene Logos Gottes Mensch geworden ist, ist auch die Menschennatur heilig geworden, weil sie umgeformt wurde zur Ähnlichkeit mit ihm in Heiligung und gerechtem Leben. Wenn immer also wir ein gläubiges und heiliges Leben führen, dann wird Christus in uns geformt und läßt in unserem Innern seine eigenen Wesenszüge geistigerweise aufstrahlen."

Wenn die Lehre von der Gottesgeburt in der spätgriechischen Theologie noch eine Bedeutung hat, so nur auf Grund der Cyrillischen Dogmatik, die man nun ausschreibt. Vor allem Prokop von Gaza ist durch seine Väterkatenen für das Fortleben der Lehre

[19]) Responsio ad Tiberium 10 (Pusey III, S. 593 Z. 9—22): μεμορφώμεθα δὲ πρὸς αὐτὸν ... κατ' ἀρετὴν καὶ ἁγιασμόν. ἅγιον γὰρ τὸ θεῖον καὶ ἁπάσης ἀρετῆς ἀρχὴ καὶ πηγὴ καὶ γένεσις. ὅτι δὲ πρέποι ἂν οὕτω νοεῖσθαι μᾶλλον τὸ κατ' εἰκόνα θεοῦ γενέσθαι τὸν ἄνθρωπον, διδάξει καὶ ὁ πάνσοφος Παῦλος τοῖς ἐν Γαλατίᾳ λέγων ... μορφοῦται μὲν γὰρ ἐν ἡμῖν δι' ἁγιασμοῦ τοῦ διὰ Πνεύματος, διὰ κλήσεως τῆς ἐν πίστει τῆς εἰς αὐτόν. ἐν δέ γε τοῖς παραβαίνουσι τὴν πίστιν οὐκ ἐκλάμπουσιν οἱ χαρακτῆρες ὑγιῶς. διὰ τοῦτο χρῄζουσιν ἑτέρας ὠδῖνος πνευματικῆς καὶ ἀναγεννήσεως νοητῆς, ἵνα ... πάλιν ἀναμορφωθεῖεν εἰς Χριστόν.

[20]) De dogmatum solutione 3 (Pusey III, S. 556 Z. 5—8; S. 557 Z. 10—13): ἐπειδὴ δὲ γέγονεν ἄνθρωπος ὁ μονογενὴς τοῦ θεοῦ Λόγος, ἁγία πάλιν ἡ ἀνθρώπου γέγονεν φύσις ἀναμορφουμένη πρὸς αὐτὸν δι' ἁγιασμοῦ καὶ δικαιοσύνης ... ὅταν γὰρ ἑαυτοὺς πιστοὺς καὶ ἁγίους τηρήσωμεν, τότε (ὁ Χριστὸς) ἐν ἡμῖν ὁρᾶται μορφούμενος καὶ ταῖς ἡμετέραις διανοίαις τοὺς ἑαυτοῦ χαρακτῆρας νοητῶς ἐναστράπτων. — Die beiden Stellen (Anm. 19 und 20) wurden später von einem Kompilator in der Schrift *Adversus anthropomorphitas*, die unter Cyrills Namen geht, ausgeschrieben (PG 76,1084 A; 1086 C). — Auch an anderen Stellen kommt Cyrill auf die Heiligung und Umformung der Seele zur Gleichgestalt mit Christus zu sprechen, immer mit Berufung auf Gal. 4,19. Vgl. Joh.-Komm. II, 1 (Pusey I, S. 220 Z. 144 ff.); ebd. V, 2 (Pusey I, S. 696 Z. 1 ff.).

von Bedeutung geworden. Die Umgestaltung der Seele durch den Heiligen Geist zur Logosförmigkeit ist auch nach ihm das Wiederbringen der einst verlorenen Gleichheit mit dem Logos[21]). Die Kirche ist die große Vermittlerin dieses mütterlichen Gestaltens: sie ist es, die das „neugeborene Kind Christus" an den Wassern findet, das heißt in der Taufe den Gläubigen schenkt[22]). Die Einzelseele nimmt durch den Glauben den Logos in sich auf, um ihm Gestalt zu geben[23]). Wörtlich aus Cyrill ist die Beschreibung dieses inneren Geborenwerdens geschildert[24]). Interessant ist es, wie unter dem Einfluß der neuerweckten byzantinischen Aristotelesforschung nun zum ersten Mal in der Geschichte der Idee auch die Verwendung der aristotelischen Definition von *generare* auftaucht. Anastasius Sinaita sagt, die Ähnlichkeit mit Gott, zu der wir einst berufen waren und die uns in der Taufe wieder geschenkt wird, sei ein Weiterzeugen der generativen Kraft des innewohnenden Christus, weil Leben immer ähnliches Leben zeuge[25]). Endlich sei hier noch aufmerksam gemacht auf ein ganz merkwürdiges Schriftchen, in dem die bisher behandelten Gedanken einen bisher noch kaum beachteten Nachklang gefunden haben: es ist die Schrift *De effectu baptismi* des Mönches Hieronymus von Jerusalem[26]). In

[21]) Prokop von Gaza, Genesiskommentar c. 2 (PG 87,1. 145 A): Durch den Heiligen Geist, der einst den Menschen eingehaucht wurde, erhält er auch jetzt zurück die λαμπρούς χαρακτῆρας τῆς θείας φύσεως. τοῦτο δέ ἐστι τὸ δι' υἱοῦ τῇ λογικῇ κτίσει χορηγούμενον πνεῦμα, καὶ διαμορφοῦν αὐτὴν εἰς εἶδος τὸ ἀνωτάτω, τουτέστι τὸ θεῖον.

[22]) Exoduskommentar c. 2 (PG 87,1. 517 f.).

[23]) Zu der Stelle Exodus 21, 22, der wir auch bereits in der Exegese des Origenes begegnet sind, sagt Prokop (vgl. GCS Origenes VI, Bährens, S. 248 Anm. zu Z. 9): ἔοικε δὲ σημαίνειν τὴν συλλαβοῦσαν ψυχὴν διὰ πίστεως τὸν Χριστὸν καὶ τὸν θεῖον ἐν ἑαυτῇ διαπλάττουσαν Λόγον κατὰ τὸ (folgt Is 26,18).

[24]) Genesiskommentar c. 2 (PG 87,1. 148 A): ἐκεῖ καὶ νῦν οὐκ ἐσμὲν ἔξω τοῦ εἶναι καθ' ὁμοίωσιν αὐτοῦ. εἴπερ ἐστὶν ἀληθὲς ὡς ἐν ἡμῖν μορφοῦται (Χριστὸς) διὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος (folgt Gal 4,19). ὅταν γὰρ ἑαυτοὺς ἁγίους τηρήσωμεν, τότε καὶ ἐν ἡμῖν ὁρᾶται μορφούμενος.

[25]) Anastasius Sinaita, In Hexaemeron l. VI (PG 89,931 CD): *id quod est ‚ad similitudinem' ii soli habent qui seipsos recrearunt ea vitae institutione quae est ex virtute, qui Deum habent in se inhabitantem et gratia quodammodo sunt veluti Christi, in divinitate simul et humanitate* ... (932 A) *Vides quod post sanctum baptisma dicit (Joannes, 1 Jo 3,2), vitam quae ex virtute agitur generare quod est ad similitudinem. Quod quidem si fuerit manifestatum in corde, illum videbitis in ipso ei conformato et assimilato, quantum capit et potest homo.*

[26]) Hieronymus von Jerusalem, De effectu baptismi (PG 40,860 ff.). Die Geistaufnahme wird hier, wie oben bei Prokop, wiederum mit der Stelle Is 26,18 beschrieben, τὸ θεῖον πνεῦμα ἐν γαστρί, im innersten Herzen, ist das

fast zügellosem Subjektivismus wird hier die Göttlichkeit der Taufe bewiesen aus ihren Wirkungen im Inneren des Begnadigten. Die Einwohnung Christi, die durch die Taufgnade gegeben ist, gewirkt wie in Maria durch den Heiligen Geist, äußert sich in innerem Jubel, in einem mystischen „Aufhüpfen", wie das Kindlein im Mutterschoß sich regt, und aus eben diesen inneren Regungen beweist Hieronymus, daß nur die christliche Taufe die wahre Gotteinwohnung gewährt. Jedenfalls läßt diese dogmatisch nicht sonderlich tiefe Schrift uns erkennen, welcher Beliebtheit sich in den frommen Mönchskreisen die Lehre von der Gottesgeburt erfreut hat. Das ist jedoch zum größeren Teil der Wirkung der eigentlich mystischen Lehre von der Gottesgeburt zuzuschreiben, die von Gregor von Nyssa ausgebildet wurde und der wir uns nun zum Abschluß der griechischen Väter zuwenden müssen.

In Gregors Lehre vereinen sich Origenes und Methodius[27]). Aber deutlicher als je zuvor wird nun der Gedanke von der Geburt Gottes im Herzen in eine ganz bestimmte Richtung hin verschoben. Nicht mehr die Taufumformung steht im Vordergrund, auch nicht einmal die bloß sittliche Umformung in tugendlichem Leben. Bei Gregor wird die Lehre von der Gottesgeburt zum Vollkommenheitsideal, zur Mystik.

Es ist reizvoll, diese leise Umgestaltung schon dort zu erkennen, wo Gregor ganz im Sinne der kappadokischen Theologie von der grundlegenden Taufumformung spricht. Wir vermeinen, in seinen Worten wieder Clemens und Origenes zu hören; Gregor dem Platoschüler wird diese Formwerdung Christi in der Seele zu einer geheimnisvollen Mitteilung der vergeistigten Schönheit des Logos, die Seele wird „Bild des Bildes", sie verlangt nach der einst im Paradies verlorenen geistdurchleuchteten Schönheit des lebendigen Logos[28]). In den Tiefen des Herzens wird diese Schönheit gestal-

---

Gleiche wie die von Paulus 2 Kor 13,5 beschriebene Einwohnung Christi im Inneren (861 AD).

[27]) Wie sehr Gregor von Origenes — oft wörtlich — abhängig ist, bedarf keines weiteren Beweises; vgl. O. Bardenhewer, Gesch. d. altk. Lit. III, S. 192. — Gregors Abhängigkeit von Methodius hat N. Bonwetsch in seiner Berliner Methodiusausgabe S. X klar erwiesen.

[28]) Vgl. die für Gregors Frömmigkeitslehre so bezeichnende Schrift Περὶ τελειότητος (PG 46,269 D): ἵνα σε ποιήσῃ πάλιν εἰκόνα θεοῦ καὶ αὐτὸς ὑπὸ φιλανθρωπίας ἐγένετο εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, ὥστε τῇ ἰδίᾳ μορφῇ, ἣν ἀνέλαβεν, ἐν σοὶ μορφωθῆναι, καὶ σὲ πάλιν δι' ἑαυτοῦ πρὸς τὸν χαρακτῆρα τοῦ ἀρχετύπου συσχηματισθῆναι κάλλους, εἰς τὸ γενέσθαι ὅπερ ἦς ἐξ ἀρχῆς. Ausdrücklich wird hier auch (265 B) ἄμορφον mit ἀκαλλές gleichgesetzt. Das Bild Gottes wird in uns durch die εἰκὼν τοῦ θεοῦ ἡ διὰ παρθένου ἐπιδημήσασα neugeformt. So werden wir (ganz nach der alexandrinischen Lehre) „Bild des Bildes": ὥστε γενέσθαι ἡμᾶς τῆς εἰκόνος εἰκόνα (272 B).

tet, wird Christus geboren. Und nur durch vollkommene Loslösung von allem Materiellen kann diese innerliche Schönheit erreicht werden. Hier liegt die Wurzel für alle Mystik Gregors. Die Umformung durch die Taufgnade ist auch hier die Grundlage aller Mystik[29]), aber in echt platonischer Denkweise ist für Gregor diese innere Geburt erst ganz verwirklicht, ganz „da", wenn sie vollkommen ist: erst dann ist Christus im Herzen geboren. Die Seele muß Trägerin des „lebendigen" Logos werden, muß sich dieses göttlichen Lebens im Innersten bewußt werden, denn „lebendig ist der Logos Gottes und lebendig die Seele, die ihn in sich aufgenommen hat", die Wasser der göttlichen *processio* müssen in der gottförmigen Seele aufrauschen[30]).

Hier können wir also zum ersten Mal mit aller Deutlichkeit wahrnehmen wie lebendige, persönliche mystische Erfahrung sich die aus der Tradition überkommene Lehre von der Gottesgeburt zu eigen macht und wie dieses Element der mystischen Erfahrung an der Idee weiterbaut. „Den lebendigen Christus im Inneren haben": das ist nun für Gregor das große mystische Thema seiner tiefsinnigen Frömmigkeitslehre. Ehrfürchtig trägt die Seele in sich Christus, sie ist zum φορεῖον des Logos geworden[31]). Christus ist

[29]) Vgl. Hoheliedkommentar 13 (PG 44,1053 C), wo gesagt wird, Christus werde in der Taufe oftmals in seinen Brüdern geboren.

[30]) Hoheliedkomm. 9 (PG 44,977 C): ζῶν ὁ Λόγος τοῦ θεοῦ, ζῇ καὶ ἡ τὸν Λόγον δεξαμένη ψυχή. Gregors Vorliebe für das Bild, das in der gottförmigen Seele einen Ausfluß aus der ewigen Quelle sieht, der Quelle des Vaters, aus der der Logos strömt, um dann durch gnadenvolle Teilnahme auch die Seele in diesen ewigen Strom aufzunehmen, ist sichtlich beeinflußt von platonischen Gedanken und trägt auch bei, die Gedanken von der Gottesgeburt weiterzuformen, wie wir bei Maximus Confessor noch genauer sehen werden; denn dieses Ausströmen des Logos ist seine Geburt, darum ist das Teilnehmen der Seele eben eine Teilnahme an der ewigen Geburt, das *eructare Verbum bonum* in der geschaffenen Seele. Der Vater ist (so sagte schon Plato) „Quell der Güte": vgl. die dritte theologische Rede des Gregor von Nazianz, der sich ausdrücklich auf Plato beruft (PG 36,76 C). Das Gleiche sagt auch Gregor von Nyssa, Epist. 26 (PG 46,1108 A): ὁ τῶν ἁγαθῶν ἁπάντων θεὸς καὶ τοῦ σωτῆρος πατὴρ ἡ τῆς ἀειζωΐας πηγή. Deshalb ist alle Tugend ein Teilhaben an der Urtugend des Logos, die Reinheit der Seele „ist" die Reinheit des Logos: ἀλλ' ὁ μὲν πηγάζει, ὁ δὲ μετέχων ἀρύεται, sagt er in der Schrift περὶ τελειότητος (PG 46,284 D). — So gelangt die platonisch-christliche Lehre von der Seele als der μοῖρα τοῦ θεοῦ, als der θεία ἀπόρροια, die schon bei Clemens von Alexandrien, Strom. V, 13,89 (Stählin II, S. 384 Z. 3 ff.) aufscheint, über Gregor zu Maximus und von da aus in den Westen.

[31]) Hoheliedkomm. 7 (PG 44,912 AB): ὁ ζῶντα ἔχων ἐν ἑαυτῷ τὸν Χριστὸν οὗτος κυρίως φορεῖον λέγεται καὶ γίνεται τοῦ ἐν αὐτῷ φερομένου καὶ ὑπ' αὐτοῦ βασταζομένου.

das Myrrhenbüschlein, das am Herzen ruht, der Logos wohnt im Herzen wie in einem Palast[32]). Die christusförmige Seele trägt in sich wie in einer Prozession das göttliche Bild und ist so zu jenem seligen Zustand zurückgelangt, der „am Anfang" war, im Paradies[33]).

Dieses vergeistigte, jungfräuliche und gotterfüllte Leben der ersten Menschen im Paradies ist für Gregor nicht nur der Ausgangspunkt seiner Dogmatik[34]), sondern vor allem auch seiner Mystik: zu diesem seligen Leben strebt nun auch durch die Gnade des innewohnenden lebendigen Logos die Seele hinan, der mystische Aufstieg hat als Ziel jenes Leben, das einst verloren ging und durch den aus der Jungfrau geborenen Logos neu auf die Erde gebracht wurde. Von da aus ist vor allem die wesentliche Rolle zu verstehen, die in der Mystik des Gregor die Jungfräulichkeit spielt[35]). Weil der menschgewordene Logos die Urform aller Tugend ist, muß sich sein Leben im Aufstieg der Seele wiederholen:

„Was einst leiblich in der jungfräulichen Maria sich begab, als die Fülle der Gottheit in Christus Jesus durch die Jungfrau aufstrahlte, das vollzieht sich auch in jeder Seele, die nach dem Sinne des Logos ein jungfräuliches Leben führt"[36]).

„Jungfräulichkeit" ist nach Gregors Mystik die wesentlichste Auswirkung des neuen, paradiesischen Lebens, ist gleich mit der vom Heiligen Geist geschenkten ἀφθαρσία, mit der Weisheit und Verklärung, die der Logos durch seine Geburt aus der Jungfrau uns gebracht hat. Durch sie allein sind wir „aus Gott geboren". So kann denn Gregor gerade zu diesem Wort aus Johannes sagen:

„Aus Gott allein geschieht diese Geburt. Und sie vollzieht sich, wenn jemand in dem lebendigen Grund seines Herzens in mütterlicher Empfängnis die Unver-

---

[32]) Hoheliedkomm. (PG 44,828 A): αὐτὸς ὁ κύριος σταχτὴ γενόμενος ἔγκειται ἐν τῷ ἀποδέσμῳ τῆς συνειδήσεως, αὐτῇ μου τῇ καρδίᾳ ἐναυλιζόμενος.

[33]) Tract. in Psalm. 2,11 (PG 44,544 B): τότε διὰ τὸν τῆς ἀρετῆς τύπον ἐμμορφοῖ ἡμῖν τὸν Χριστόν, οὗ κατ' εἰκόνα ἐξ ἀρχῆς τε ἦμεν καὶ πάλιν γινόμεθα. — Sermo in occursum Domini (PG 46,1153 B): οὕτως ἡμᾶς ἀναγκαῖον μεταμορφουμένους . . . τῆς θείας εἰκόνος τὴν ὁμοίωσιν, κατὰ τὸ ἐφικτὸν ἀνθρώποις, ἐν ἑαυτοῖς περιφέροντες.

[34]) Vgl. dazu vor allem die beiden Untersuchungen: A. Krampf, Der Urzustand des Menschen nach der Lehre des hl. Gregor v. Nyssa, Würzburg 1889, und Fr. Hilt, Des hl. Gregor v. Nyssa Lehre vom Menschen, Köln 1890.

[35]) Vgl. J. Stiglmayr, Die Schrift des hl. Gregor v. Nyssa „Über die Jungfräulichkeit": Zeitschrift für Aszese und Mystik 2 (1927) S. 334—359; vgl. vor allem S. 347: Virginität und paradiesischer Zustand und S. 346: Virginität und Mystik.

[36]) De virginitate c. 2 (PG 46,324 B): ὅπερ γὰρ ἐν τῇ ἁμιάντῳ Μαρίᾳ γέγονε σωματικῶς, τοῦ πληρώματος τῆς θεότητος ἐν τῷ Χριστῷ διὰ τῆς παρθένου ἐκλάμψαντος, τοῦτο καὶ ἐπὶ πάσης ψυχῆς κατὰ Λόγον παρθενευούσης γίνεται.

gänglichkeit des Geistes erhält. Er gebiert dann Weisheit und Gerechtigkeit, Heiligkeit sowohl als innere Reinheit. Und so kann jeder Mutter dessen werden, der dies alles dem Wesen nach ist, wie ja der Herr selbst sagt (folgt Mt 12,50)" [37].

Es ist also die Geburt der Tugenden zutiefst eine Geburt Christi im lebendigen Herzensgrund, weil Christus die Form aller Tugend ist. Und so ist alles Fortschreiten zu den Höhen der Mystik ein immer neues Geborenwerden Christi, ein Heranwachsen des Logoskindes im Inneren des Menschen. Gregor hat das (ganz im Anschluß an Origenes) [38]) in seinem Hoheliedkommentar ausgeführt [39]):

„Das uns geborene Kindlein ist Jesus, der in denen, die ihn aufnehmen, auf verschiedene Weise heranwächst in Weisheit und Alter und Gnade. Denn er ist nicht in jedem der gleiche. Denn nach dem Gnadenmaß dessen, in dem er Gestalt annimmt, und je nachdem der ihn Aufnehmende dazu fähig ist, so erscheint auch er, entweder als Kind, oder als Wachsender oder als Vollendeter."

Diese mystische Theologie hat nun maßgebenden Einfluß auf die Spekulation eines Mannes ausgeübt, der für die byzantinische Mystik in gleicher Weise wie für die abendländische von grundlegender Bedeutung geworden ist: es ist Maximus Confessor [40]). Diese Feststellung der Abhängigkeit des Maximus von Gregor ist deswegen bedeutungsvoll, weil sich bei ihm, dem klassischen Interpreten des Pseudodionysius Areopagita zeigt (übrigens wie bei

[37]) Ebd. c. 13 (PG 46,380 D): ἐκ θεοῦ μόνου ἡ γέννησις γίνεται. τοῦτο δὲ γίνεται, ὅταν συλλαμβάνῃ μέν τις ἐν τῷ ζωτικῷ τῆς καρδίας τὴν ἀφθαρσίαν τοῦ Πνεύματος· τίκτει δὲ σοφίαν καὶ δικαιοσύνην, ἁγιασμὸν ὡσαύτως καὶ ἀπολύτρωσιν. παντὶ γὰρ ἔξεστι μητέρα γενέσθαι τοῦ ταῦτα ὄντος, καθὼς φησί που ὁ Κύριος ὅτι ... (Mt 12,50).

[38]) Origenes, Kommentar zum Hohenlied II (GCS Origenes VIII, Bährens, S. 171 Z. 13 ff.).

[39]) Hoheliedkomm. 4 (PG 44,828 D): τὸ γὰρ γεννηθὲν ἡμῖν παιδίον Ἰησοῦς, ὁ ἐν τοῖς δεξαμένοις αὐτὸν διαφόρως προκόπτων σοφίᾳ τε καὶ ἡλικίᾳ καὶ χάριτι, οὐκ ἐν πᾶσιν ὁ αὐτός ἐστιν, ἀλλὰ πρὸς τὸ μέτρον τοῦ ἐν ᾧ γίνεται, καθὼς ἂν ὁ χωρῶν αὐτὸν ἱκανῶς ἔχῃ, τοιοῦτος φαίνεται, ἢ νηπιάζων, ἢ προκόπτων, ἢ τελειούμενος. — Damit hängt der ebenfalls aus Origenes uns schon bekannte Gedanke von der Fehlgeburt zusammen, den Gregor weiter ausführt, wie bei Origenes auch mit Hinweis auf die beiden Stellen Is 26,18 und Gal 4,19. Vgl. Homil. 6 in Eccles. (PG 44,701 D): ἐμοὶ δοκεῖ τόκος ὥριμος καὶ οὐκ ἀμβλωθρίδης εἶναι, ὅταν, καθώς φησιν Ἡσαΐας, ἐκ τοῦ θείου τις φόβου κυοφορήσας διὰ τῶν τῆς ψυχῆς ὠδίνων τὴν ἰδίαν σωτηρίαν γεννήσῃ ... (704 A) καί πάλιν ἑαυτοὺς ἀμβλίσκομεν ... ὅταν μὴ μορφωθῇ ἐν ἡμῖν, καθὼς φησιν ὁ Ἀπόστολος, ἡ τοῦ Χριστοῦ μορφή.

[40]) Vgl. dazu M. Th. Disdier, Les fondements dogmatiques de la spiritualité de St. Maxime: Echos d'Orient 29 (1930) S. 296. — Daß für die geistliche Lehre des Maximus (neben Gregor von Nyssa) auch Evagrius Ponticus in Betracht kommt, wurde nachgewiesen von M. Viller, Aux sources de la spiritualité de St. Maxime: Revue d'Ascétique et de Mystique 11 (1930) S. 156. 239.

Origenes)[41]), daß nicht etwa die neuplatonische Lehre seine Gedanken von der Gottesgeburt geformt hat, sondern der genuin christliche Einfluß der großen alten Tradition, wie sie ihm durch den Nyssener zufloß. Es ist ja eigentümlich, daß wir in den areopagitischen Schriften eine eigentliche Bezeugung der Gottesgeburt nicht finden.

Wohl wird auch bei Pseudodionysius die Taufgeburt θεογενεσία genannt: aber das bedeutet stets „Geburt aus Gott“[42]). Der „lebenspendende Gestaltungsprozeß“, durch den in dem Getauften die Gottesebenbildlichkeit geformt wird, erinnert gewiß an ähnliche Ausdrücke aus der kappadokischen Theologie, erinnert vor allem an Cyrill von Alexandrien. Aber dem übermächtig von plotinischem Spiritualismus geformten Denken des Areopagiten lagen die Gedanken von einer Einwohnung Christi im Herzen, von einem Geborenwerden Gottes aus dem Herzen, doch sehr fern. Man wird zudem nicht fehlgehen, wenn man das auch in etwa auf die Rechnung der monophysitischen Frömmigkeit schreibt: für die warme, innerliche und so sehr mit der Menschheit Christi zusammenhängende Theologie von der Gottesgeburt war hier nicht die rechte Luft.

Maximus hat nicht nur das Verdienst, den Areopagiten „katholisch“ gemacht zu haben, er ist es auch, der die alte katholische Lehre von der Gottesgeburt nun in sein geniales System der Mystik einbaut. Seine *theologia cordis* ist der würdige Abschluß der griechischen Lehre von der Gottesgeburt. Die innerste Struktur die-

---

[41]) Vgl. oben S. 346. 353.

[42]) Vgl. vor allem das Taufkapitel: Eccl. Hier. II, 2,7 (PG 3,396). Das Taufbecken ist hier „mütterlicher Schoß der Kindesannahme“, μήτηρ τῆς υἱοθεσίας (396 C). — Das innerliche Werden und Wachsen des Katechumenen wird dem Wachsen des Kindes im Mutterschoß verglichen, wie das bereits Origenes und Gregor von Nyssa (PG 44,596 A) getan haben. Das innere Leben des Täuflings wird durch die „väterlichen Lehren“ des Priesters zur Entbindung gebracht; vgl. Eccl. Hier. III, 6 (PG 3,433 A): καὶ ζωοποιοῖς μορφώμασι διαπλατόμενοι πρὸς τὴν ἐκ θεογενεσίας ἀρχιζωον καὶ ἀρχίφωτον καὶ μακαρίαν προσαγωγήν. Hier ist deutlich die alte Theologie des von Gal 4,19 beeinflußten μορφοῦσθαι zu spüren. Auch der (vgl. bereits Origenes und dann Gregor von Nyssa) vom Platonismus begünstigte Gedanke von der inneren „Schönheit“ ist hier zu finden; vgl. Eccl. Hier. III, 7 (PG 3,436 C): καὶ ἀρχετύποις κάλλεσι τὸ θεοειδὲς ἡμῶν μορφώσασα . vgl. auch Eccl. Hier. II, 3,8 (PG 3,404 C): τὸ ἀνείδεον εἰδοποιεῖται, τὸ ἄκοσμον κοσμεῖται. Aber bezeichnend ist, daß die eigentliche Christusförmigkeit erst in der Ewigkeit (λῆξις χριστοειδής, PG 3,592 B, 553 D) erreichbar ist. — Mehr von der eigentlich katholischen Tradition beeinflußt ist Pseudo-Makarius in seinen pneumatischen Homilien. Vgl. etwa Homil. 18,7 (PG 34,640 A), wo die persönliche Einwohnung Christi ausdrücklich mit der Taufgeburt gegeben erscheint: οἱ γὰρ καταξιωθέντες τέκνα γενέσθαι θεοῦ καὶ ἐκ Πνεύματος ἁγίου ἄνωθεν γεννηθῆναι καὶ τὸν Χριστὸν ἔχοντες ἐν ἑαυτοῖς ἐλλάμποντα καὶ ἀναπαύοντα αὐτούς.

ser mystischen Theologie ist der (geschichtstheologisch hier zum ersten Mal in voller Klarheit ausgesprochene) Gedanke von der Zweiteilung des gesamten Menschheitsgeschehens; in zwei Äonen verläuft die Geschichte des Religiösen: der erste Äon: θεοῦ πρὸς ἀνθρώπους κατάβασις, also Vorbereitung und Erfüllung der gnadenvollen Menschwerdung des Logos; der zweite Äon: ἀνθρώπου πρὸς θεὸν ἀνάβασις, die Vergöttlichung der im Logos zusammengefaßten Menschheit[43]). Die Entelechie dieses Geschehens ist die Liebe, deren Wesen es ist, „umzuformen"; sie hat es bewirkt, daß der Logos die μορφή des Menschen annahm, die Teilnahme an der gleichen Liebe bewirkt, daß der Mensch umgeformt wird zur gnadenhaften Teilnahme an der Gottnatur des Logos. Das ist die von der Liebe bewirkte ἀντίδοσις σχετική zwischen dem Logos und dem Menschen[44]).

Innerhalb dieses Geschehens ist es nun von wesentlicher Bedeutung, daß sich in der Art und Weise der ἀνάβασις mystisch das wiederholt, was einst historisch in der Herabkunft des Logos vor sich ging. Und hier ist der Ort, wo in dieser mystischen Systematik die Gottesgeburt ihre ganze Bedeutung erhält. Hier bei Maximus zum ersten Mal ist die Idee von der Geburt Gottes im Herzen des Menschen eingebaut in ein einheitliches religiöses System[45]).

---

[43]) Vgl. vor allem Quaest. ad Thalassium 22 (PG 90,317 ff.).

[44]) Epist. 2 ad Joannem de caritate (PG 91,401 AB): θεὸς ἐμφανίζεται κατὰ τὴν ἰδιότητα τῆς ἀρετῆς ἑκάστου διὰ φιλανθρωπίαν μορφούμενος . . . ἔργον γὰρ τῆς ἀγάπης τελειότατον καὶ τῆς κατ' αὐτὴν ἐνεργείας πέρας δι' ἀντιδόσεως σχετικῆς . . . θεὸν μὲν τὸν ἄνθρωπον ποιεῖν, ἄνθρωπον δὲ τὸν θεὸν χρηματίζειν καὶ φαίνεσθαι. — Ungemein bezeichnend ist es, daß Maximus diese alte, an Paulus gebildete Theologie des μορφοῦσθαι nun auch in die mystische Theologie einführt, gerade im Gegensatz zu Pseudodionysius, der in seiner überspitzten monophysitischen Geistigkeit lieber von ἕξις χριστοειδής spricht; Maximus macht die dionysische Theologie auch in diesem Punkt katholischer, indem er etwa in seinen Scholien zum Taufkapitel des Pseudodionysius die Taufe ausdrücklich als eine „Umformung" erklärt (PG 4,122 C): ὅθεν μορφοῦται ὁ ἔσω ἄνθρωπος πρὸς κωείττονα ἕξιν.

[45]) Treffend hat J. Bach, Die Dogmengeschichte des Mittelalters I, Wien 1874, S. 17 diese Lehre des Maximus zusammengefaßt, indem er einen doppelten Prozeß unterscheidet, einmal „den der Menschwerdung, der von Anfang an grundgelegt ist und historisch sich auf der Höhe der Zeiten realisiert hat; dann den der Gottwerdung des Menschen, der in der Menschwerdung Gottes begründet ist und sich ganz parallel dazu verhält . . . In diesem Sinne weiß Maximus nicht bloß von einer historisch einmaligen, sondern von einer permanenten, stets gegenwärtigen Inkarnation Christi in der Zeit. Die Erlösung ist ihm der fürdauernde sakramentale Vergöttlichungsprozeß oder der Prozeß der ethischen Pneumatisierung der aus dem Fleische geborenen Menschheit."

Maximus hat sich darüber ausgesprochen an einer Stelle, wo er das Wort aus 1 Kor 10,11 erklärt, nach welchem „über uns das Ende der Äonen gekommen ist“[46]. Wir befinden uns, so sagt er[47], insofern wir begnadigt sind, schon im „zweiten Äon“, das heißt die Erfüllung des ersten Äons, die Menschwerdung des Logos, wird in uns fortgesetzt, weil wir durch die Teilnahme an der umformenden Liebe des Logos, durch die in den Tugenden sich auswirkende Liebe das „Gottwerden erleiden“ und so immerdar an der Menschwerdung des Logos mitwirken — ein Vorgang, der zwar hier auf Erden schon in uns begonnen hat, aber in die zeitlose Ewigkeit ausmünden wird — und in diesem Sinne ist schon jetzt über uns das „Ende der Äonen“ gekommen[48]:

„Denn durch die Tugenden will Gott in denen, die würdig sind, allezeit wollend Mensch werden. Selig darum, wer durch die Weisheit in seinem Inneren diese Menschwerdung Gottes vollbringen kann. Er vollendet die Fülle dieses Mysteriums (der Menschwerdung), indem er die gnadenhafte Gottwerdung erleidet, und in diesem immerwährenden Gottwerden wird es für ihn niemals ein Ende geben.“

Es besteht kein Zweifel, daß Maximus den Beginn dieser mystischen Menschwerdung im Inneren des Menschen vor allem in einem spezifisch mystischen Vorgang sieht, mag er das nun Liebe oder Weisheit oder Tugend oder Erleiden der Gottwerdung nennen. Typisch dafür ist seine oft gebrauchte Redeweise vom Herabstieg des Logos in die „Tiefen des Herzens“[49], in die „Heimlichkeit des Herzens“, wo die Stimme des Logos ruft[50]. Und nur aus dieser im eigentlichen Sinne mystischen Auffassung der Gottesgeburt erklären sich seine kühnen, wenn auch meist mit „Vorsichtsformeln“[51]

---

[46]) ἐγράφη δὲ πρὸς νουθεσίαν ἡμῶν, εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντηκεν.

[47]) Quaest. ad Thalass. 22 (PG 90,320 B).

[48]) Ebd. (PG 90,321 B): δι' ὧν (sc. ἀρετῶν) ὁ θεὸς ἀεὶ θέλων ἐν τοῖς ἀξίοις ἄνθρωπος γίνεται. μακάριος οὖν ὁ μετανοήσας διὰ σοφίας ἐν ἑαυτῷ τὸν θεὸν ἄνθρωπον καὶ τοῦ τοιούτου μυστηρίου πληρώσας τὴν γένεσιν πάσχων τῷ γενέσθαι τῇ χάριτι θεός, ὅτι τοῦ ἀεὶ τοῦτο γίνεσθαι πέρας οὐ λήψεται.

[49]) Vgl. Quaest. ad. Thalass. 56 (PG 90,584 C): ἐνοικοῦντα τὸν Λόγον τῷ βάθει τῆς καρδίας. — Quaest. 18 (PG 90,306 D): δικαιωθήσονται διὰ τὴν εἰς τὸ βάθος τῆς ψυχῆς κατὰ τὴν κάθαρσιν τοῦ Λόγου διάβασιν. — Quaest. (PG 90,284 D): τοὺς ζῶντας μὲν οὐδαμῶς ἰδίαν ζωὴν, ζῶντα δὲ τὸν Χριστὸν ἐν ἑαυτοῖς κατὰ μόνην ἔχοντας τὴν ψυχήν.

[50]) Quaest. ad Thalass. 47 (PG 90,424 C): κατὰ τὸ κρυπτὸν τῆς καρδίας ... Λόγος ἐνοικῶν διὰ τῆς πίστεως.

[51]) Für die spätere Beurteilung der mystischen Redeweise des Meister Eckehart ist es sehr wichtig, die ebenso kühne und nur in seltenen Fällen durch unmißverständliche Vorsichtsformeln gemäßigte Redeweise der klassischen Kirchenväter über die „Vergottung“ des Menschen zu beachten. Einige dieser

versehenen Worte über die ταυτότης πρὸς θεόν der Seele, über die gnadenhafte „Identität" mit Gott. So tritt denn in dieser seiner Theologie die Auffassung, die den Beginn der Gottesgeburt in der Taufgeburt erblickte, zurück. Ja, gerade bei ihm können wir zum ersten Mal eine ausführliche Unterscheidung der beiden Geburten, der Geburt aus der Taufgnade und der Geburt im mystischen Erlebnis finden[52]). Für Maximus, den Mystiker, verwirklicht sich die geheimnisvolle Fortsetzung der Menschwerdung in erster Linie in der mystischen Begnadigung des Menschen. Gerade das Dunkel dieser mystischen Gottschau veranlaßt ihn, einen Gedanken auszusprechen, der zwar „für die Vielen" unverständlich sei, dennoch aber voll Wahrheit: daß in diesem Leben hienieden der Logos in uns noch sei wie in der Verborgenheit des Mutterschoßes, für uns und in uns ein Kind geworden, weil wir selbst noch in einem Kindeszustand und daher der vollen Schau Gottes unfähig seien[53]).

Hier wird also der Gedanke von der Innewohnung des Logoskindes geradezu zu einer Umschreibung des mystischen Erlebnisses. Der Logos ist in uns noch „Kind des Glaubens", weil er erst in der vollen Gottschau ganz geboren wird. Wie der Logos einst in Maria den Glauben schuf und dann, eben auf Grund dieses jungfräulichen Glaubens, ihr Kind wurde, so wiederholt sich das auch in der begnadigten Seele: der Logos ist der Urgrund der noch im Glauben wandelnden mystischen Schau, aber durch sie wird er „Kind der Seele", nimmt durch die „Tugenden" auf mystische

---

Formeln, von denen eine ganze Fülle angeführt werden könnten, seien hier speziell aus den drei klassischen Mystikern der „Vergottung" genannt: aus Gregor von Nyssa, dessen bevorzugte Formel ist κατὰ τὸ ἐφικτὸν ἀνθρώποις (PG 46,1153 B); aus dem Areopagiten: ὡς ἐφικτὸν ἀνδράσι (PG 3,404 C); aus Maximus: κατὰ χάριν (PG 90,888 C; 91,1084 C); εἰ θέμις εἰπεῖν (PG 96,889 A); ὡς ἐφικτόν ἐστι ἀνθρώπῳ (PG 90,888 C). — Über die mystische „Identität" der Seele mit Gott vgl. vor allem Ambiguorum liber (PG 91,1253 D), wo Maximus sagt, die Seele sei durch die Gnade εἰκὼν τοῦ Λόγου geworden, „oder, wenn das Wort den Vielen nicht zu hart klänge", καὶ ταὐτὸν αὐτῷ μᾶλλον κατὰ τὴν χάριν ἢ ἀφομοίωμα, τυχὸν δὲ καὶ αὐτὸς ὁ Κύριος. Andere Stellen zur ταυτότης πρὸς τὸν θεὸν κατὰ χάριν vgl. bei PG 90,324 C; 332 f.; PG 91, 704 D.

[52]) Quaest. ad Thalass. 6 (PG 90,280 C): διττὸς ἐν ἡμῖν τῆς ἐκ θεοῦ γεννήσεως ὁ τρόπος· ὁ μὲν πᾶσαν δυνάμει παροῦσαν τοῖς γεννωμένοις διδοὺς τὴν χάριν τῆς υἱοθεσίας· ὁ δὲ κατ' ἐνέργειαν ὅλην παροῦσαν καὶ τὴν τοῦ γεννωμένου πᾶσαν πρὸς τὸν γεννῶντα θεὸν προαίρεσιν, γνωμικῶς μεταπλάττουσαν εἰσάγων.

[53]) Ambiguorum liber (PG 91,1068 AB): ἐν μήτρᾳ γὰρ καὶ ἡμεῖς καὶ ὁ θεὸς Λόγος ἐσμέν . . . ἐν τῇ παρούσῃ τῆς ζωῆς καταστάσει ὁ μὲν ἀμυδρῶς ὡς ἐν μήτρᾳ . . . δι' ἡμᾶς τοὺς νηπιάσαντας ταῖς φρεσὶ καὶ ὁ θεὸς Λόγος ἐνηπίασεν.

Weise Fleisch an[54]). Das alte Motiv vom „Mutter-Christi-Werden" der Seele ist ins eigentlich Mystische erhoben.

Klarer noch spricht Maximus diese Theorie aus in seinem Kommentar zum Vaterunser. Die Seele, die sich in Demut und Milde auf die große Gnade vorbereitet, trägt in sich, soweit das einem Menschen überhaupt möglich ist, das vollkommen gleiche Bild des großen Königs Christus, die Umformung im Heiligen Geist[55]). Dadurch steigt sie auf zu der einfachen und ungeteilten Schau und naht sich so dem überwesentlichen Logos[56]). Losgelöst von allem Irdischen, von aller Versklavung an sich selbst, leuchtet die Seele nun auf als das durchscheinende Haus des Heiligen Geistes, weil sie in sich aufgenommen hat nach Möglichkeit die ganze Natur Gottes[57]):

„Und durch diese Begnadigung wird Christus in mystischer Weise immerdar wollend in ihr geboren, indem er Fleisch annimmt durch die, welche gerettet werden. Und so macht er die ihn gebärende Seele zur jungfräulichen Mutter."

Am ausführlichsten hat Maximus diese mystische Theologie niedergelegt in seinen *Ambigua,* jenem Kommentar zu schwierigen Stellen aus Gregor von Nazianz, der durch die Übersetzung des Scotus Eriugena so wichtig für die abendländische Mystik werden sollte. Maximus knüpft an das Wort des Gregor an, wo die begnadete Seele eine μοῖρα θεοῦ genannt wird[58]). „Teil" Gottes sind wir, so erklärt Maximus, weil die Wesensidee unserer Seele von Ewigkeit her im Logos Gottes vorexistiert hat[59]). Deshalb nimmt

[54]) Quaest. ad Thalass. 40 (PG 90,400 C): wie der Logos Maria schuf und dann ihr Kind wurde, οὕτως ἐν ἡμῖν πρότερον τὴν πίστιν δημιουργήσας ὁ Λόγος ὕστερον γίνεται τῆς ἐν ἡμῖν πίστεως υἱός, ἐξ αὐτῆς κατὰ τὴν πρᾶξιν ταῖς ἀρεταῖς σωματούμενος . . . μήτηρ δὲ τοῦ Λόγου καθέστηκεν ἡ ἀληθὴς καὶ ἀμόλυντος πίστις.

[55]) Expos. or. dom. (PG 90,888 BC): ἵνα γένηται τῆς θείας χαρακτὴρ βασιλείας, ὡς ἐφικτόν ἐστιν ἀνθρώπῳ, φέρων ἐν ἑαυτῷ τοῦ φύσει κατ' οὐσίαν ὡς ἀληθῶς μεγάλου βασιλέως Χριστοῦ κατὰ τὴν χάριν ἀπαράλλακτον τὴν ἐν πνεύματι μόρφωσιν.

[56]) Ebd. 888 D: συγγίνεσθαι τῷ ὑπερουσίῳ Λόγῳ δι' ἁπλῆς καὶ ἀμεροῦς θεωρίας.

[57]) Ebd. 889 BC: ἵνα μὴ δουλωθῇ ὁ λόγος (ἀνθρώπου) ᾧ φυσικῶς τὸ τῆς θείας εἰκόνος ἐγκέκραται σέβας, πεῖθον τὴν ψυχὴν μεταπλασθῆναι κατὰ τὴν γνώμην πρὸς τὴν θείαν ὁμοίωσιν . . . ὡς Πνεύματος ἁγίου παμφαὲς οἰκητήριον, ὅλην δεχόμενον, εἰ θέμις εἰπεῖν, τῆς θείας φύσεως, κατὰ τὸ δυνατόν, τὴν ἐξουσίαν τῆς γνώσεως . . καθ' ἣν (χάριν) ἀεὶ θέλων Χριστὸς γεννᾶται μυστικῶς, διὰ τῶν σωζομένων σαρκούμενος · καὶ μητέρα παρθένον ἀπεργαζόμενος τὴν γεννῶσαν ψυχήν.

[58]) Vgl. Gregor Naz., Or. de amore pauperum 7 (PG 35,865 C): ἣ βούλεται μοῖραν ἡμᾶς ὄντας θεοῦ καὶ ἄνωθεν ῥεύσαντας . . . πρὸς αὐτὸν ἀεὶ βλέπειν;

[59]) Ambiguorum liber (PG 91,1081 C): μοῖρα οὖν ἐσμεν καὶ λεγόμεθα θεοῦ διὰ τὸ τοὺς τοῦ εἶναι ἡμῶν λόγους ἐν τῷ θεῷ προϋφεστάναι. Damit nimmt

jeder nun existierende Mensch, insofern er gottgefällige Tugend in sich hat, an der unerschaffenen Tugend, am Logos teil, weil aller Tugend tiefster Grund der Logos selbst ist. Tugend ist deshalb schon dadurch ein In-die-Erscheinungtreten des Logos. Seit der Menschwerdung ist alle Tugend eine Fortsetzung der Fleischwerdung des Logos. So tritt die wunderbare Wechselwirkung ein: in der Vergöttlichung des Menschen nimmt der Logos Fleisch an, wie der Mensch Gott wird durch die Fleischwerdung des Logos. Darin besteht das mystische Geheimnis der immerwährenden Herabkunft des Logos in das Herz des Menschen:

„Denn immerdar und in allen Menschen will der Logos Gottes das Mysterium seiner Leibwerdung auswirken“[60]).

Der vollkommenste Fall dieser Verwirklichung ist der Mystiker. In ihm hat der Prozeß der Vergöttlichung seinen auf Erden höchstmöglichen Ausdruck gefunden[61]). Mystik und Gottesgeburt sind von nun an überall dort unauflöslich vereinigt, wo diese mystische Theologie des Maximus, der die bei Origenes und Gregor von Nyssa schon vorhandenen Keime der Lehrentwicklung zur vollen Entfal-

---

übrigens Maximus unter dem Einfluß des Aristotelismus dieser Spekulation jeden pantheistischen Beigeschmack.

[60]) Ebd. 1081 D: οὐσία τῆς ἐν ἑκάστῳ ἀρετῆς ὁ εἷς ὑπάρχειν Λόγος τοῦ θεοῦ. 1084 C: καὶ δι' αὐτῶν (sc. λόγων ἐν θεῷ) ἑαυτὸν μὲν τῷ θεῷ μόνῳ δι' ὅλου ἐνθέμενος, τὸν δὲ θεὸν μόνον ἑαυτῷ δι' ὅλου ἐντυπώσας τε καὶ μορφώσας, ὥστε καὶ αὐτὸν εἶναί τε χάριτι καὶ καλεῖσθαι θεόν, καὶ τὸν θεὸν εἶναί τε συνκαταβάσει καὶ καλεῖσθαι δι' αὐτὸν ἄνθρωπον καὶ τῆς ἀντιδιδομένης ἐπὶ τούτῳ διαθέσεως δειχθῆναι τὴν δύναμιν, τήν καὶ τὸν ἄνθρωπον τῷ θεῷ θεοῦσαν διὰ τὸ φιλόθεον, καὶ τὸν θεὸν τῷ ἀνθρώπῳ διὰ τὸ φιλάνθρωπον ἀνθρωπίζουσαν καὶ ποιοῦσαν κατὰ τὴν καλὴν ἀντιστροφὴν τὸν μὲν θεὸν ἄνθρωπον διὰ τὴν τοῦ ἀνθρώπου θέωσιν, τὸν δὲ ἄνθρωπον θεὸν διὰ τὴν τοῦ θεοῦ ἀνθρώπησιν. βούλεται γὰρ ἀεὶ καὶ ἐν πᾶσιν ὁ τοῦ θεοῦ Λόγος καὶ θεὸς τῆς αὐτοῦ ἐνσωματώσεως ἐνεργεῖσθαι τὸ μυστήριον ... (1097 D) καὶ τοῦτό ἐστι τῆς πρὸς ἀνθρώπους τοῦ θεοῦ μυστικωτάτης ἐπιδημίας τὸ μυστήριον. Damit hat Maximus übrigens auch das uns aus Gregor von Nazianz bereits bekannte Wort vom „Erleiden der seligen Umkehr“ (πάσχειν τὴν καλὴν ἀντιστροφήν, vgl. oben S. 366) ins Mystische hinaufgehoben: es ist der gleiche Vorgang wie das πάσχειν τὸ γενέσθαι τῇ χάριτι θεός (PG 90,321 B), offensichtlich aus der Mystik des Areopagiten gebildet; vgl. De div. nom. II, 9 (PG 3,648 B): παθὼν τὰ θεῖα.

[61]) Auch das hat J. Bach vortrefflich zusammengefaßt a. a. O. S. 33: „Die Energie der historischen Erlösung verwirklicht sich im Menschen als das fortwährende Geborenwerden Christi in der jungfräulichen Seele, in dem mystischen Prozeß der θέωσις. Christus ist die ὑπόστασις aller Gnade, aller Tugend in dem Seelenleben des Menschen. Gemäß dieser ὑπόστασις muß er fortan in dem mystisch sittlichen Leben der Heiligung eines jeden wirklichen Gliedes der Kirche geboren werden. Der Endzweck des Werkes Christi, das Ziel aller Mystik ist dies: daß alles in allen Christus werde.“

tung gebracht hat, nachwirken wird. Tatsächlich ist das nur der Fall gewesen bei Scotus Eriugena und Meister Eckehart. Ob infolge literarischer Abhängigkeit oder (was uns für Meister Eckehart wahrscheinlicher dünkt) auf Grund jener geheimnisvollen Geistesverwandtschaft, die zu allen Zeiten die Mystiker untereinander verbindet, können wir erst entscheiden, wenn wir die Entwicklung gezeichnet haben, die der Lehre in der lateinischen Vätertheologie zuteil wurde.

4. Das Fortleben der Lehre in der lateinischen Theologie

Der Übergang zur Theologie der lateinischen Kirchenväter bedeutet keinen neuen Abschnitt der Ideengeschichte, die wir hier verfolgen. Denn gerade Origenes und Hippolyt, die im Osten Methodius und Gregor gebildet haben, sind auch die Lehrmeister für den Westen geworden: sie sind die Lehrmeister des Ambrosius. Die Abhängigkeit des Bischofs von Mailand von Origenes ist zu bekannt, als daß sie hier eines eigenen Nachweises bedürfte — es wird sich gerade an diesem für sich genommen so geringfügigen Ausschnitt, an der Lehre von der Gottesgeburt, zeigen lassen, wie weitgehend diese Abhängigkeit ist. Weniger beachtet, aber um so wichtiger ist des Ambrosius Abhängigkeit von Hippolyt[1]). Wiederum gerade in der Theologie von der Gottesgeburt wird sich das deutlich dartun: die uralte Lehre vom „springender Wort", das aus dem Herzen des Vaters in das Herz des Gläubigen kommt, die offensichtlich aus Hippolyt stammt, mag das verdeutlichen[2]). Hippolyts Vorliebe für die Lehre von der Geburt des Logos aus dem Herzen des Vaters spiegelt sich in den Werken des Ambrosius wider[3]). Mit dieser altrömischen Spekulation des Hippolyt vereint sich in Ambrosius nun das Erbe des Origenes und letztlich des Philo: die Lehre der antiken Psychologie von der gebärenden Kraft des Herzens[4]). So finden sich in Ambrosius alle

[1]) Den eingehendsten Nachweis dieser fast plagiatorischen Abhängigkeit von Hippolyt gibt N. Bonwetsch in seiner Ausgabe der neuerdings gefundenen kleineren Werke des Hippolyt (Texte und Unters. 26,1, Leipzig 1904) und in der Gesamtausgabe des Hoheliedkommentars Hippolyts (Texte und Unters. 23,2, Leipzig 1903). Einige Belege dazu s. ZkTh 59 (1935) S. 77. 79.

[2]) Vgl. oben S. 338.

[3]) Zu den oben S. 337f. gegebenen Stellen aus Hippolyt und Ambrosius vgl. noch die Stellen aus Hippolyts Kommentar zum Hohelied (Texte und Unters. 23,2) S. 26 Z. 26; S. 31 Z. 11ff.: „aus David und aus dem Herzen des Vaters ging hervor durch die Geburt der Sohn"; S. 31 Z. 31ff.: „Mein Herz (spricht der Vater) gebar das Wort, aber aus David ward der Mensch geboren". — Das schreibt Ambrosius ab; vgl. zu den früher genannten Stellen noch: De virginitate 11 (PL 16, 282B).

[4]) Vgl. oben S. 335f.

Elemente dieser Ideengeschichte, die wir bisher feststellen konnten. Daß sie trotzdem bei dem Seelsorger Ambrosius nicht zu einem System vereint sind, hängt mit seiner literarischen Eigenart zusammen: wo immer es sich um feinere theologische Spekulationen handelt, schreibt Ambrosius ab, was gelehrtere Vorgänger ihm bieten. Um so beweiskräftiger für die Lebendigkeit der Überlieferung sind seine hingestreuten Ausführungen, sie zeigen deutlich, welch starken Traditionseinfluß wir (ganz abgesehen von der zufälligen literarischen Bezeugung) für die Lehre von der Gottesgeburt annehmen müssen.

Es ist gewiß dem Einfluß der Origenischen Exegese zu verdanken, daß auch für Ambrosius die Grundlage seiner Gedanken über die Herzensgeburt die Worte aus Isaias 26,18 und Gal 4,19 geworden sind. Jene geheimnisvolle, gedankengebärende Kraft, die er im Sinne der antiken Psychologie dem Innersten der Seele, dem Herzen zuschreibt, äußert sich nun auch, ja in erster Linie, im Religiösen. Die *mens*, das ist die begnadigte Seele, gebiert die guten Gedanken[5]:

quid autem sanctius mente, quae dat bonarum semina cogitationum, quibus aperit vulvam animae conclusam pariendi sterilitate, ut possit illas invisibiles generationes edere, utero videlicet spiritali, de quo dicit Isaias (folgt 26,18).

Das Innere also, das *cor intelligibile*[6]), ist der geheimnisvolle Ort, wo die geistliche Geburt vor sich geht. In diesem Inneren wohnt Christus. Hier ist sein eigentlicher Aufenthalt: *in corde amat esse Christus*[7]). Das Wesen des geistlichen Lebens ist also diese innerliche Verbindung mit dem Logos, das Wachsen und Abnehmen des geistlichen Lebens ist ein mystisches Wachsen und Sterben des ewigen Wortes in unserem Herzen, der geistliche Tod ist ein Getrenntwerden der Seele von ihrem innersten Leben, vom göttlichen Wort: *Vivit igitur Dei Verbum et maxime in animis vivit piorum . . . moritur nobis, si a nostra anima separetur . . . mors enim vera est Verbi et animae separatio*[8]). Es ist sehr bezeichnend für die Herkunft dieser Gedanken, daß Ambrosius einmal ausdrücklich von dem Λόγος παρθενικός spricht[9]), der in der Seele wohnt: es ist der Logos, der in ewig jungfräulicher Geburt aus dem Herzen des Vaters hervorging[10]) und nun die Seele des

[5]) De Abraham II, 11,78 (CSEL 32,1, Schenkl, S. 630 Z. 12ff.).

[6]) Ebd. Z. 17.

[7]) De virginitate 19 (PL 16, 298D). — Vgl. auch Epist. 41, 12 (PL 16, 1116C): *ambulat Christus in pectoribus singulorum.*

[8]) De fuga saeculi II, 13 (CSEL 32,2, Schenkl, S. 173 Z. 11ff.)

[9]) Epist. 31,2 (PL 16, 1066B).

[10]) Über diese ewige Geburt aus der jungfräulichen Natur des Vaters vgl. auch De fide ad Gratianum IV, 8 (PL 16, 634B), wo das Wort aus Ps 109,3 erklärt wird: *uterus paternae arcanum substantiae interiusque secretum.*

Gläubigen durch seine Einwohnung zum Schauplatz seines mystischen Lebens gemacht hat: *nostris enim meritis Verbum Dei nobis aut vivit aut moritur, nam si bona studia atque opera nostra sint, vivit atque operatur in nobis Dei Verbum*[11]).

Es ist ungemein reizvoll, zu sehen, wie sich bei dem praktischen Ambrosius diese Gedanken vom mystischen Fortleben des Logos im Herzen des Gläubigen — trotz der gleichen Quellen — ganz anders auswirken als etwa bei seinem Zeitgenossen Gregor von Nyssa. Die Gottesgeburt verwirklicht sich bei Ambrosius durchaus im gewöhnlichen sittlichen Leben des Gläubigen; von einer systematischen Mystik kein Gedanke. Auch die Taufgeburt wird nicht in Zusammenhang mit der Geburt des Logos aus dem Herzen gebracht. Es ist durchaus der eine Gedanke vorherrschend: durch ein gutes und sittliches Leben muß der Christ den innewohnenden Christus wahren, wer im Mutterschoß des Herzens die „guten Gedanken" aufnimmt, der gebiert Christus. Auf Ambrosius geht es zurück, wenn von nun an bis ins Mittelalter nicht mehr die dogmatische und mystische, sondern die aszetische Auffassung von der Gottesgeburt herrschend wird.

Daß der Beginn dieses Lebens des innewohnenden Wortes eine wahre Geburt ist, sagt Ambrosius denn auch ausdrücklich. Christus selbst ist das Kindlein, das der Geist gebiert, wenn er die Gottesfurcht in sich aufnimmt: *Christus ipse est et puer quem parturit qui in utero suae mentis accepit spiritum salutis*[12]). Diese Geburt ist der lebenspendende Anfang eines inneren Wachstums des Logoskindes im Herzen — auch hier ist Origenes[13]) der Lehrmeister:

Quae tanti forma sit partus demonstrat Apostolus dicens: (folgt Gal 4,19). *In hanc formam (Christi) tota mentis nostrae coalescant viscera et in illo genitali alvo animae nostrae Christus refulgeat. partus noster fides sit... his quaedam cordis nostri inbuatur infantia, instituatur pueritia, iuvenculescat adulescentia, senecta canescat*[14]).

In gleicher Weise ist es ein deutlich aus Origenes entlehnter Gedanke, wenn Ambrosius das Verlieren der Gnade mit einer Fehlgeburt vergleicht. Der Text aus dem Lukaskommentar, wo dieser Gedanke ausführlich dargelegt wird, ist überhaupt nach vielen Seiten hin bemerkenswert. Er faßt alles zusammen, was Ambrosius an anderen Stellen lehrt, er beschließt in sich alle Elemente der bisherigen Geschichte der Idee — aber in der für

[11]) Epist. 32,2 (PL 16, 1066A).

[12]) Ennar. in Ps. 47,10 (PL 14, 1150B).

[13]) Vgl. oben S. 355f.; es ist nicht unmöglich, daß auch der Hoheliedkommentar des Gregor von Nyssa hier einen Einfluß ausübte.

[14]) De Cain et Abel II, 1,2 (CSEL 32,2, Schenkl, S. 378 Z. 11ff.).

Ambrosius typischen Eigenart. Die Empfängnis des Logoskindes durch ein Leben der Gerechtigkeit und Tugend, das „Mutter Christi Werden" durch Erfüllung des göttlichen Willens, die Nachahmung der Jungfrau Maria durch die innerliche Empfängnis im Heiligen Geist: all das ist immer wieder in der Tradition ausgesprochen worden; bei Ambrosius klingt es noch einmal an, und sein im Mittelalter so einflußreicher Lukaskommentar wird für das Weiterleben der Idee von Wichtigkeit sein. Ambrosius sagt[15]):

sunt enim et quae de Dei timore concipiunt quae dicunt: ‚de timore tuo concepimus et parturivimus' (Is 26,18). *Sed non omnes pariunt, non omnes perfecti, non omnes possunt dicere: ‚peperimus spiritum salutis in terra', non omnes Mariae, quae de Spiritu Sancto Christum concipiant, Verbum pariant. Sunt enim quae abortivum excludant Verbum antequam pariant, sunt quae in utero Christum habeant sed nondum formaverint, quibus dicitur:* (folgt Gal 4,19). *Fac voluntatem Patris, ut Christi mater sis. Multae conceperunt Christum et non generaverunt. Ergo quae parit iustitiam, Christum parit, quae parit sapientiam, Christum parit, quae parturit verbum, Christum parturit.*

Diese Worte des Ambrosius sind aber nicht nur typisch wegen ihrer Traditionsgebundenheit; sie weisen deutlich auch in die Richtung, die von nun an in der lateinischen Theologie und Frömmigkeit der Gedanke von der Gottesgeburt einschlagen wird. Nicht in hohen mystischen Spekulationen wie die Griechen, auch nicht so sehr im Zusammenhang mit der ewigen Geburt des Logos aus dem Herzen des Vaters, sondern immer mehr und immer deutlicher mit dem sittlich-moralischen Einschlag der „guten Werke", mit dem „marianischen" Einschlag, der sich schon in den eben angeführten Worten aus Ambrosius äußert, wird von nun an die Theologie von der Gottesgeburt weitergegeben. Maria als der Typus der Jungfrau-Mutter, der Kirche; Maria als Vorbild der jungfräulichen Seele; das Weihnachtsgeheimnis als der Anfang des geistlichen Lebens: das sind von nun an die Hauptgedanken. In der Seele, sagt Ambrosius, wiederholt sich das Weihnachtsgeheimnis von Bethlehem, durch die geistliche Geburt Christi im Herzen wird sie zum „Haus des Brotes"[16]):

omnis itaque anima quae recipit panem illum descendentem de caelo domus panis est ... incipit ergo concipere anima et formari in ea Christus quae recipit adventum eius.

Und in dieser inneren Geburt Christi ahmt die gläubige Seele die Jungfrau Maria nach, wird „Maria" genannt, wie einst Magda-

[15]) Lukaskommentar X, 14,25 (CSEL 32,4, Schenkl, S. 464f.).
[16]) Epist. 70,13. 16 (PL 16, 1237B; 1238A).

lena erst dann vom Herrn Maria gerufen wurde, als sie sich nach ihm umwandte[17]):

quando converti incipit, Maria vocatur, hoc est nomen eius accipit quae parturit Christum; est enim anima quae spiritualiter parturit Christum.

Das ist grundlegend wichtig für die Erkenntnis der mittelalterlichen Gedanken von der Gottesgeburt, denn es ist doch hauptsächlich Ambrosius (und nach ihm Augustinus), der für die Weitergestaltung der Idee in Betracht kommt: so wie diese beiden von der Gottesgeburt reden, wird das Mittelalter reden. Und man kann gerade an dieser Wendung der Ideengeschichte, die wir hier verfolgen, an der Verengung (wenn wir das so nennen dürfen) zum Moralischen hin, zur frommen Anwendung, an dem Hervortreten der Marienverehrung, an der Betonung des historischen Vorgangs der Weihnacht, das langsame Werden der frühmittelalterlichen Frömmigkeit gut beobachten.

Das gilt zunächst und in erster Linie von dem größten Schüler des Ambrosius, von Augustinus. Es ist ungemein bezeichnend, daß die bei den spekulativen griechischen Kirchenvätern so tief durchdachte Theologie von der Gottesgeburt bei Augustin keinen bedeutenden Nachklang gefunden hat. Jedenfalls spielt dieser ganze Gedankenkomplex in der Augustinischen Lehre vom Leib Christi, von der Kirche und von der Gnade eine durchaus nebensächliche Rolle. Gerade dort, wo man ein näheres Eingehen auf die mystische Fortsetzung der ewigen Geburt des Logos aus dem Vater erwarten könnte, in den tiefsinnigen Spekulationen Augustins über die Ewigkeit und Zeitlosigkeit der Logosgeburt, ist von Gedanken, wie sie etwa Origenes, Gregor von Nyssa und besonders Maximus darlegen, nichts zu finden[18]).

Näher kommen wir der Lehre Augustins von der Gottesgeburt im Herzen des Gläubigen, wenn wir seine Kirchendogmatik untersuchen. Die Kirche als die fruchtbare jungfräuliche Mutter der Gläubigen: das ist ja ein Lieblingsthema Augustins[19]). Sein klares Denken spricht da allerdings zumeist nur von den *membra Christi*, die durch die Taufgeburt aus der Mutter Kirche das göttliche Leben erhalten; aber im Zusammenhang mit seiner Lehre von der

[17]) De virginitate 4,20 (PL 16, 271 B).

[18]) Vgl. Epist. 238,4 (CSEL 57, Goldbacher, S. 552 Z. 16): *semper gignit Pater et semper nascitur Filius.* — Vgl. auch Ennar. in Ps. 2,6 (PL 36, 71 A). — Tract. in Joann. 21,3. 5 (PL 36, 1565 ff.). — Diese Stellen sind wichtig, weil sich anscheinend auf sie Eckehart später beruft. Vgl. zum Ganzen M. Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus S. 130 f.

[19]) Vgl. Fr. Hoffmann, Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus, München 1933. S. 264 f.; S. 494.

Einheit des mystischen Leibes Christi (auf die hier nicht näher eingegangen werden kann) sagt er auch ausdrücklich, die Kirche sei „Mutter Christi“[20]). Es fehlt aber, so weit wir es feststellen konnten, der altchristliche, seit Hippolyt beliebte weitere Gedanke, daß die Kirche den mystischen Christus im Herzen der Gläubigen formt und gebiert[21]).

Augustinus kommt vielmehr — und das werden wir gewiß auf den Einfluß des Ambrosius, weiterhin auf die lateinische Predigttradition überhaupt zurückführen dürfen — ebenfalls mehr von der sittlich-moralischen Seite her auf die Gottesgeburt zu sprechen. Im Werden und Wachsen des inneren Lebens, in den Abgründen des „Herzens“, wo das ewige Wort Gottes wohnt, in der typisch Augustinischen Herzensinnerlichkeit, spielt sich die mystische Geburt Christi ab. Das Herz des Gläubigen, diese Nachbildung des jungfräulichen Leibes Marias, ist der Ort, wo sich Seele und Verbum begegnen, das ist das große Thema, das den Seelsorger Augustinus beschäftigt, wie er es in den unsterblichen Worten der *Confessiones* ausgesprochen hat: *ut redeamus hinc ad eum in illud secretum, unde processit ad nos, in ipsum primum virginalem uterum, ubi ei nupsit humana creatura, ut redeamus ad cor et inveniamus eum*[22]).

---

[20]) Ennar. in Ps. 127,12 (PL 37, 1685): *mater quomodo, nisi quia ipse Christus est in christianis quos christianos per baptismum quotidie parit Ecclesia.* — Der gleiche Gedanke Serm. 10,2 (PL 38, 92). Augustinus weist beidemal auf die Stelle Mt 12,50 hin, deren Verwendung wir als uralt bereits erkannt haben. Die klassische Stelle aus Augustinus für diesen Gedanken ist indes in der Schrift De virginitate enthalten, wo diese Kirchentheologie Augustins ihren schönsten Ausdruck gefunden hat. Vgl. De virg. 5 (CSEL 41, Zycha, S. 239 Z. 14f.): *Mater eius est tota Ecclesia, quia membra eius, id est fideles eius per Dei gratiam ipsa utique parit.* — Sermo 213,7 in traditione Symboli 2 (PL 38, 1064): *sic et Ecclesia et parit et virgo est. Et si consideres, Christum parit, quia membra eius sunt qui baptizantur.*

[21]) Dagegen wird De virginitate 5 (CSEL 41, S. 239 Z. 15ff.) gesagt, daß die Seele, die durch ihre Liebe in anderen das Heil wirkt, auf diese Weise „Mutter Christi“ werde: *Item mater eius est omnis anima pia, faciens voluntatem Patris eius fecundissima caritate, in iis quos parturit, donec in eis ipse formetur.* — Hier klingt noch einmal die alte Theologie, die an Gal 4,19 anknüpft, an. Anderswo schwächt Augustinus dieses Geformtwerden Christi im Inneren des Gläubigen ab; vgl. etwa Epist. 82,4 (CSEL 34, Goldbacher, S. 355 Z. 10f.).

[22]) Confessiones IV, 12,19 (CSEL 33, Knöll, S. 79 Z. 6ff.). — Die Belege für die Einwohnung des ewigen Wortes im Herzen des Gläubigen sind aus Augustinus beliebig vermehrbar. Vgl. etwa Ennar. in Ps. 36, Sermo 3,12 (PL 36, 390): *liberat a laqueo Verbum Dei in corde, liberat a via prava Verbum Dei in corde... tecum est cuius Verbum a te non recedit.* — Ähnlich Sermo 117,17 (PL 38, 671); Sermo 190,3 in Natal. Dom. 7 (PL 38, 1008); Tract. in Joann. 50,2

So ist es denn auch bei Augustinus vor allem das Weihnachtsgeheimnis, das ihn in Worten von der Gottesgeburt im Herzen sprechen läßt, die für alle Zeiten nachgewirkt haben. Maria ist das große Vorbild aller gläubigen Seelen; was sich einst geschichtlich in ihr begab, soll sich geistig in den Herzen wiederholen. Vor allem ihr Glaube, durch den sie Mutter des Wortes wurde, ist im sittlichen Leben des Gläubigen nachzubilden: *fides in mente, Christus in ventre*[23]). Die Menschwerdung aus dem Glauben der Jungfrau ist der Urbeginn des göttlichen Lebens in uns. *Verbum caro factum est pro nobis, ut a matre procedens habitaret in nobis*[24]): das ist das große, in beredten Worten immer wieder behandelte Thema seiner Weihnachtspredigten. Dieses innerliche Geborenwerden Christi im Herzen der Gläubigen soll der Anfang des inneren Aufstiegs sein: *ecce habemus infantem Christum, crescamus cum eo*[25]). Ausdrücklich wendet sich Augustinus an die Gesamtheit seiner Zuhörer, dieses innere Geschehen ist ihm nur die Umschreibung für das allen Christen notwendige geistliche Wachstum — wir sind hier weit entfernt von aller Mystik; aber gerade das zeigt, wie ganz realistisch und damit altchristlich diese volkstümliche Augustinische Gnadenlehre noch zu reden weiß:

quod miramini in carne Mariae, agite in penetralibus animae. Qui corde credit ad iustitiam, concipit Christum. Qui ore confitetur ad salutem, parit Christum. Sic in mentibus vestris et fecunditas exuberet et virginitas perseveret[26]).

Deutlich klingen hier die Worte aus dem Lukaskommentar des Ambrosius an, fast mit den gleichen Worten hat auch schon

(PL 35, 1759). — Von tiefgehendem Einfluß auf die Herzenstheologie der deutschen Mystik wurde vor allem ein Wort Augustins aus De vera religione 39 (PL 34, 154): *noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat Veritas.* Eckehart zitiert dies mit besonderer Vorliebe. — Vgl. auch M. Schmaus a. a. O. S. 309 über die augustinische Mystik vom Seelengrund.

[23]) Sermo 196,1 in Nat. Dom. 13 (PL 38, 1010); De virginitate 3 (CSEL 41, S. 237 Z. 17 ff.): *sic et materna propinquitas nihil Mariae profuisset, nisi felicius Christum corde quam carne gestasset.* — Ennarr. in Ps. 67,21 (PL 36, 826): *illa virgo Christum ... spiritualiter credendo concepit.*

[24]) Sermo 195,3 in Nat. Dom. 12 (PL 38, 1019).

[25]) Sermo 196,3 in Nat. Dom. 13 (PL 38, 1020). — Auch bei Augustinus wird einmal die aus Ambrosius und Origenes geläufige Vorstellung von der „Fehlgeburt" dargelegt, zusammen mit dem Zitat aus Gal 4,19. Vgl. Ennarr. in Ps. 57,5 (PL 36, 678): *nascuntur intra viscera Ecclesiae quidam parvuli et bonum est ut formati exeant ne abortu labantur.* Aber auch hier ist nur von der Geburt der *membra Christi* die Rede. Vgl. auch die schöne Darlegung des Zusammenhangs von Weihnachtsgeheimnis und Taufgeburt Tract. in Joann. 2,15 (PL 35, 1395).

[26]) Sermo 191,4 in Nat. Dom. 8 (PL 38, 1011).

Ps.-Chrysostomus den Gläubigen diese sittliche Gottesgeburt erklärt[27]) — letztlich geht das alles zurück auf die Theologie des Origenes von der Gottesgeburt aus den „guten Werken". Wir spüren hier (gerade im Gegensatz zu den sublimen Spekulationen des Gregor von Nyssa und des Maximus) die volkstümliche Seite der altchristlichen Theologie von der Gottesgeburt. So predigen die Seelsorger. Die Mystiker haben anders gesprochen.

Der Begriff der geistigen Jungfräulichkeit, den Augustinus seinen Gläubigen predigt, spielt aber auch in seiner Vollkommenheitslehre eine wichtige Rolle — und von dieser Seite her wird vor allem der Begriff der geistigen Mutterschaft an Christus, dessen Geschichte wir schon kennen, von Bedeutung. In seinem Büchlein *De virginitate* hat Augustinus dieses Jungfräulichkeitsideal dargestellt: Maria, Kirche, Jungfrau — in dieser Folge setzt sich die Mutterschaft an Christus fort durch die Zeiten[28]). Man geht kaum fehl, wenn man gerade hier wieder den Einfluß des großen Lobredners der Jungfräulichkeit Ambrosius feststellt. Die gleichen Gedanken spricht Augustinus nun auch in seinen Weihnachtspredigten aus in eigenen Ermahnungen an die Jungfrauen:

Exultate virgines Christi, consors vestra est mater Christi... verumtamen si verbi eius memineritis sicut meminisse debetis (Mt 12,50): *estis etiam vos matres eius, quia voluntatem facitis Patris eius. Hunc (Christum) fide concipite, operibus edite. Ut quod egit uterus Mariae in carne Christi, agat cor vestrum in lege Christi*[29]).

Wir sehen: es bleibt auch hier bei der Idee von der Gottesgeburt der „guten Werke", die von Origenes über Ambrosius zu Augustinus kam. Im Glauben, im Tun des Guten, im Vollbringen des Willens des Vaters wird die Seele zur Gebärerin Christi. Nur einmal nimmt Augustinus auch ausdrücklich Bezug auf die Grundlage alles sittlichen Lebens, auf die Taufgnade, indem er das Geheimnis der Geburt Christi mit der Wiedergeburt in der Taufe in Vergleich stellt — es ist die schönste und am meisten Augustinische Ausführung über die Geburt Gottes im Herzen des Gläubigen[30]):

---

[27]) Vgl. oben S. 367 f.

[28]) De virginitate 5 (CSEL 41, S. 239 Z. 6 f.): *et ipsae (virgines) cum Maria matres Christi sunt, si Patris eius faciunt voluntatem.* — Ebd. 6 (CSEL 41, S. 240 Z. 17 f.): *quia voluntatem Patris faciunt, Christi spiritaliter matres sunt.*

[29]) Sermo 192,2 in Nat. Dom. 9 (PL 38, 1012).

[30]) Sermo 180,3 in Nat. Dom. 6 (PL 38, 1006). Neu herausgegeben nach anderer handschriftlicher Überlieferung von G. Morin, Sancti Augustini Sermones post Maurinos reperti (= Miscellanea Agostiniana I), Rom 1930, S. 211. In unserem Text sind die in Morins Handschriften nicht enthaltenen Worte in Klammern gesetzt.

Nemo dubitet renasci, Christus natus est... fiat itaque in cordibus nostris misericordia eius. Portavit eum mater in utero; portemus (et nos) in corde. Gravidata est virgo incarnatione Christi; gravidentur pectora nostra fide Christi. Peperit (virgo) Salvatorem; pariat (anima nostra salutem, pariamus) et laudem. Non simus steriles, animae nostrae fecundae sint Deo.

In diesen Gedanken und Worten predigt nun in der Folge das christliche Abendland. Augustinus ist auch für die Lehre von der Gottesgeburt der Lehrmeister. Und nur weil das Mittelalter viele Texte aus nachaugustinischen Predigten für Worte des großen Meisters hielt, müssen wir hier auf das Nachleben der Augustinischen Gedanken eingehen, um den Einfluß auf das frühe Mittelalter abschätzen zu können.

Nachhaltiger vielleicht als manche Predigt mag für das Fortleben der Idee die Tatsache gewirkt haben, daß sie nun auch in liturgische Texte aufgenommen wurde. Vor allem die altspanische Liturgie hat diese immer mehr „mittelalterlich" werdenden Gedanken von Maria als dem großen Vorbild der Kirche und der gläubigen Seele aus augustinischen Gedanken gebildet, so wenn sie etwa betet[31]):

quod prestitum est carnaliter sed singulariter tunc Marie, nunc spiritaliter prestetur Ecclesie: ut te fides indubitata concipiat, te mens de corruptione liberata parturiat, te semper anima virtute Altissimi obumbrata contineat. Ne discedas a nobis sed procedas ex nobis.

Ähnliches erbitten zwei Gebete aus der Osternacht[32]), auch hier ist Maria der Typus der jungfräulich fruchtbaren Kirche, wie es in der Theologie des Augustinus so oft und tiefsinnig dargelegt wurde[33]). Aus diesen Quellen, der gallischen Liturgie und den Schriften des Augustinus sind denn auch die Anspielungen zu erklären, die wir häufig in den Schriften der gallischen Bischöfe finden; so etwa, wenn Cäsarius von Arles sagt: *Gaudeat Christi Ecclesia quae ad similitudinem beatae Mariae mater divi-*

[31]) Le Liber Mozarabicus Sacramentorum (ed. M. Férotin), Paris 1912, Sp. 54 Z. 32 ff.

[32]) Ebd. S. 250 Z. 7 ff.: *filii lucis oriuntur quos matutino partu per gratiam spiritalem hac nocte progenerat Mater Ecclesia sine corruptione concipiens et cum gaudio pariens, exprimens in se utique formam Virginis Genitricis absque ullo humanae contagionis fecunda conceptu.* — Vgl. dazu die Karsamstagspräfation des Gregorianum (Muratori II, Sp. 313): *filii lucis oriuntur quos exemplo dominicae Matris sine corruptione sancta Mater Ecclesia concipit.* Es wäre wichtig, diese Gebete zu untersuchen auf ihren Zusammenhang mit der Augustinischen und der älteren Theologie.

[33]) Vgl. noch Enchiridion 34,10 (PL 40, 249): *Ecclesia quae imitans eius Matrem quotidie parit membra eius et virgo est.*

nae prolis efficitur[34]). Und eben aus diesen Kreisen stammen die Predigten, die wir als pseudo-augustinische kennen — sei es nun, daß sie von Maximus von Turin oder von Cäsarius oder einem anderen Bischof dieses im Banne Augustins stehenden Kreises herkommen.

Nichts ist vielleicht so bezeichnend für den Inhalt dieser Predigten, als der kleine Satz aus einer Weihnachtsrede: *hodie natus est non sibi Christus sed mihi*[35]). Hier spürt man den Wandel zum Mittelalter hin: hier beginnt jene menschlich rührende weihnachtliche Innerlichkeit, die immer mehr achtet auf die Ichbeziehung des Geheimnisses, die bald das Wort des Origenes wiederholen wird: was nützt es mir, wenn Christus geboren wird, aber nicht in mir? Immer häufiger wird es ausgesprochen, daß das göttliche Kind Mensch wurde, um in unserem Herzensgrund zu wohnen: *hic pro vobis natus est, hic etiam, si digne agatis, habitat in vobis*[36]). Bedingung dafür ist ein „christliches" Leben ohne Sünde — auch das ist typisch für die Geschichte der Idee. So sagt es einer dieser volkstümlichen Prediger ausdrücklich[37]).

portemus ergo et nos Deum in casto corpore, quem Virginis casta membra portaverunt... ut semper Christum in corde nostro portare possimus, castos ac puros nos exhibeamus ab omni peccato, ut Christus habitare possit in nobis. Qui enim Christum non habet in se, christianus non potest dici.

Hier ist selbst der Gedanke vom Geborenwerden Christi abgeblaßt zu einem inneren „Haben" oder „Tragen" des Herrn. Viel mehr hat da eine andere Predigt aus diesem Kreis nicht nur den Augustinischen Stil, sondern die eigentlich altchristlichen Gedanken von der Gottesgeburt, die in der Taufe beginnt und im geistlichen Leben dem innerlich wachsenden Wort Gottes Gestalt geben soll, bewahrt. Ihr Text ist auch deswegen bemerkenswert, weil sich unseres Erachtens wohl auf ihn in erster Linie die Verweise beziehen, die im Mittelalter auf Augustinus als Gewährsmann für die Lehre von der Gottesgeburt hindeuten. Noch einmal wird hier, wie einst bei Origenes und Ambrosius, das gesamte innere Werden der Rechtfertigung und des geistlichen Wachstums als Geburt und Wachstum des Logos selbst dargestellt — ja, wir können sagen, zum letzten Mal. Denn was in der Geschichte dieser Idee später noch gesagt wird (mit Ausnahme des Meister Eckehart, dessen einzigartige Stellung in dieser Ideengeschichte gerade in diesem Zusammenhang deutlich wird), ist nur Nachahmung oder Andeu-

[34]) Osterhomilie 3 (PL 67, 1048B).
[35]) Sermo 124,1 (PL 39, 1992).
[36]) Sermo 371,4 (PL 1661).
[37]) Sermo 125,4 (PL 39, 1994).

tung dieser zu tiefst augustinischen und (wegen des aus Origenes schöpfenden Ambrosius) altkirchlichen Gleichsetzung des geistlichen Wachstums mit dem im Herzen geborenen und wachsenden Wort Gottes. Der Text aus dieser schönsten nachaugustinischen Weihnachtspredigt lautet[38]):

Exultemus ergo, carissimi. Ab hodierno die crescunt dies. Crede in Christum et crescit in te dies. Credidisti? Inchoatus est dies. Baptizatus es? Natus est Christus in corde tuo. Sed numquid Christus natus sic remansit? Crevit, ad iuventutem pervenit; sed in senectutem non declinavit. Crescat ergo et fides tua, vetustatem nesciat. Sic pertinebis ad Christum Filium Dei, in principio Verbum apud Deum, Verbum Deum carnem factum, ut habitaret in nobis... ad illum pertinuit propter nos nasci, ad nos pertineat in illo renasci.

5. Die Entwicklung der Lehre zum Mittelalter hin

Es ist für die genauere Kenntnis der patristischen Quellen, aus denen die mittelalterliche Mystik und vor allem Meister Eckehart schöpft, wichtig, die Linien aufzuzeigen, die bis unmittelbar an die Zeit der Mystiker hinlaufen. Denn mögen diese auch aus den Büchern der Kirchenväter schöpfen, oder aus Katenen Kenntnis einzelner patristischer Texte gewonnen haben — ungleich wichtiger ist doch immer die lebendige Berührung mit der nie abgebrochenen Tradition, deren Fülle wir nur noch mühsam ertasten können aus dem Schrifttum, das zwischen der Väterzeit und der beginnenden Scholastik entstand. Diese Linien sollen hier in ihren Grundzügen bis in das unmittelbare Quellgebiet des Meister Eckehart hinaufgeführt werden.

Die langsam sich bildende frühmittelalterliche Frömmigkeit bewegt sich zunächst ganz in den Bahnen der Augustinischen Herzensinnerlichkeit. Gregor der Große wiederholt die augustinischen Gedanken vom ewigen Wort[1]), das im Grund unseres Herzens wohnt; er macht sich vor allem die durch Augustinus maßgebend gewordene Exegese von Mt 12,50 zu eigen. „Mutter Christi" wird nach ihm vor allem die Seele, die Christus im Herzen des Nächsten formt und gebiert[2]):

sed sciendum nobis est quia qui Christi frater et soror est credendo, mater efficitur praedicando; quasi enim parit Dominum quem cordi audientis infuderit.

[38]) Sermo 370,4 (PL 39, 1659). — Auch die Jungfräulichkeit wird, ganz im Geiste Augustins, hier noch einmal in Zusammenhang gebracht mit der Gottesgeburt; vgl. Sermo 121,2 (PL 39, 1988): *beata virginitas desinit esse iam mortis ancilla, quia illum intra se gestat in mente, quem Maria portavit in ventre.*

[1]) Vgl. Gregor d. Gr., Moral. 5,28 (PL 75, 706B): *Verbum absconditum in corde;* Homil. 15 in Evang. (PL 76, 1132B); Moral. 19,3 (PL 76, 99B); Moral. 16,36 (PL 75, 1143A). [2]) Homil. 3 in Evang. (PL 76, 1086D).

Et mater eius efficitur si per eius vocem amor Domini in proximi mente generatur.

Dieser Text ist vor allem deswegen wichtig, weil er (zusammen mit dem des Chrysostomus)[3] in die Katene des hl. Thomas von Aquin aufgenommen und so dem Mittelalter — auch Eckehart, der die Glossa Thomae mit Vorliebe benützt — geläufig wird: der uralte, schon bei Origenes und Hippolyt vorgebildete Gedanke vom Gebären Christi im Herzen der Gläubigen ist auf diesem Weg Gemeingut der mittelalterlichen Frömmigkeit geworden.

Noch mehr trug zur Verbreitung dieser von Gregor vermittelten alten Exegese zu Mt 12,50 Beda bei[4], vor allem deswegen, weil durch ihn Rhabanus Maurus[5] diesen Gedanken erhält und aus Rhabanus die Glossa ordinaria[6] die so geformte Theologie von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen festhält. Daran konnte dann die Mystik des frühen Mittelalters anknüpfen. Richard von St. Viktor hat gerade daraus eine sehr tiefsinnige mystische Spekulation gebildet, unterstützt von der aus Augustinus überkommenen antiken Psychologie, deren reiche Geschichte wir bereits kennen. Die Geburt Christi im eigenen und im fremden Herzen ist hier die Gestaltung des Willens des himmlischen Vaters[7]:

Verbum Patris, Filius Patris est voluntas Patris. Item voluntas hominum quid aliud est nisi quaedam proles mentis? Si igitur eadem est voluntas tua et voluntas Patris, veritas sapientia voluntas corde concipitur et corde generatur. Si igitur idem vis, idem sapis quod Pater, eundem Filium habes quem Pater... Potes Christum gignere in corde tuo et in corde alieno. Intellectu gignitur, consensu concipitur, affectu nascitur.

Welch tiefen Eindruck diese mystische Theorie machte, ersieht man noch daraus, daß diese Worte von dem unbekannten Autor des unter den Schriften Bernhards von Clairvaux überlieferten Tractatus De interiori domo einfachhin übernommen wurden[8].

[3]) Vgl. oben S. 368 A. 11.

[4]) Expos. in Luc. 4 (PL 92, 480BC): *omnes qui idem Verbum spiritaliter auditu fidei concipere et boni operis custodia vel in suo vel in proximorum corde parere et quasi alere studuerint, asseverans (Salvator) esse beatos.*

[5]) Comment. in Matthaeum 4,12 (PL 107, 937D): *isti sunt mater mea qui me quotidie in credentium animis generant.* — Gewiß hat zur Ausgestaltung dieser mystischen Exegese, die einen so großen Einfluß auf die Geschichte der Innerlichkeit genommen hat, auch der Lukaskommentar des Ambrosius, wo die Parallelstelle zu Mt 12,50: Lk 8,21, erklärt wird, beigetragen. Ambrosius sagt dort: *prope est enim Verbum in corde tuo, intus igitur Verbum, intus est lumen* (CSEL 32,4, Schenkl, S. 247 Z. 13f.).

[6]) Glossa ordinaria zu Mt 12,50 (PL 114, 129D). — Vgl. auch Gottfried von Babion, Ennarrat. in Matth. 12 (PL 162, 1368D).

[7]) Adnotationes mysticae in Ps 28 (PL 196, 297CD).

[8]) Tractatus de interiori domo 39 (PL 184, 516D).

Wir wissen nun, daß Eckehart viel in den Schriften des Richard von St. Viktor gelesen hat. So wird schon hier in etwa das unmittelbare Quellgebiet für seine Lehre von der Gottesgeburt erkennbar[9]).

Noch deutlicher ist der Weg aufzuzeigen, den die bei Augustinus so tiefsinnig und häufig ausgesprochene „marianische" Idee von der geistlichen Gottesgeburt zum Mittelalter hin genommen hat. Wiederum ist es vor allem Beda, der auch diese Augustinische Theologie den Nachfahren übermittelt. Maria die „Logosträgerin", die mit dem ewigen Wort an ihrem Herzen über die Berge geht, ist das große Vorbild der innerlichen Seelen, die in ihrem Herzen Christus gebären[10]):

Typicum pariter exemplum tribuens, quod omnis anima quae Verbum Dei mente concipit statim excelsa cacumina gressu conscendat amoris.

Damit ist ganz im Sinne der Augustinischen Weihnachtspredigten das Thema für die Geschichte der mittelalterlichen Innerlichkeit gegeben. Die Gottesgeburt der „guten Werke" wandelt sich langsam zur Geburt der „Innerlichkeit"[11]). Wie verbreitet derartige Gedanken waren, zeigt ein Brief des Papstes Gregor II an den byzantischen Kaiser Leo, wo es heißt[12]): *At is qui caelo descendit Deus et in uterum sacrae Virginis ... intravit, inhabitet in corde*

---

[9]) Von ähnlicher Bedeutung für diese Ideenentwicklung ist übrigens auch die Geschichte der Exegese zu der seit Origenes und Hippolyt in unserem Zusammenhang gebrauchten Stelle aus Is 26,18. Wir sahen bereits, daß sich dieser Text nur auf Grund der LXX als klassische Stelle zur Gottesgeburt erwies, zumeist im Zusammenhang mit Gal 4,19. Diese Deutung hat sich erhalten. Wenn etwa Eusebius in seinem Isaiaskommentar (PG 24, 276C) das Wort erklärt auf den im Herzen geborenen Logos: τὸν γὰρ μονογενῆ σου Λόγον ἔνδον ἐν τῇ ἑαυτῶν ψυχῇ, so erklärt sich das aus dem nur in den LXX enthaltenen Text: οὕτως ἐγενήθημεν τῷ Ἀγαπητῷ σου. Aber grundlegend für die abendländische Mystik wurde es, daß auch Hieronymus diese Exegese übernimmt, sichtlich von Origenes beeinflußt; vgl. Comment. in Is 8,26 (PL 24, 302BC). Daher erklärt es sich, wenn nun auch in der frühmittelalterlichen Mystik der Gottesgeburt dieser Text, meist im Zusammenhang mit Gal 4,19, wieder auftaucht. Vgl. Haymo von Halberstadt (PL 116, 841D); Isaac von Stella (PL 194, 1712C); Guerricus (PL 185, 123B. 38A); Richard von S. Viktor (PL 196, 1216D).

[10]) Expos. in Luc. 1 (PL 92, 320B).

[11]) Wichtig für die Verbreitung dieser patristischen Theologie war auch der sogenannte Clavis Melitonis, der zu den Worten *praegnans* und *pariens* folgende Erklärung gibt: *praegnantes, animae fidelium Verbum Domini nuper concipientes et necdum in opere parturientes. — pariens, aure cordis fidei concipiens et in confessione vel opere generans* (Spicilegium Solesmense III, Paris 1855, S. 125).

[12]) Epist. 12 (PL 89, 521A).

tuo. Hugo von Sankt Viktor gibt in einer seiner Reden im Bilde dieser inneren Empfängnis und Geburt Christi geradezu ein aszetisches System des Aufstiegs vom Glauben bis zur Gottschau der Ewigkeit[13]). Eine wundervolle Entfaltung fand diese Augustinische Geburtsmystik dann bei Bernhard von Clairvaux. Er hat die später so beliebten Gedanken von dem geistlichen Advent Christi in die innerliche Seele zum ersten Mal weiter ausgeführt[14]). Christus wird täglich immer neu geboren in den Herzen: *quotidie videtur et nasci, dum fideliter repraesentamus eius nativitatem*[15]). Bernhards Schüler Guerricus hat diese Mystik in einer Homilie dargelegt: *De Verbi incarnatione in Maria et in anima fideli*[16]). Hier sehen wir die bei Augustinus und Ambrosius vorgebildete marianische Mystik auf ihrem Höhepunkt. Maria ist das moralische Vorbild der innerlichen Seele: *ut plenius noveris conceptum Virginis non solum esse mysticum sed moralem, quod sacramentum est ad redemptionem, exemplum quoque tibi est ad imitationem.* Um die Wirkung dieser Theologie der Innerlichkeit auf die klassische Mystik der Hochscholastik abzumessen, muß man den Traktat des heiligen Bonaventura *De quinque festivitatibus pueri Jesu* lesen, besonders das Kapitel: *Quomodo Filius Dei in mente devota spiritualiter nascatur*[17]). Hier wird mit den Worten und Gedanken Augustins und Bedas dem Mittelalter die ganze Fülle der alten Lehre von der Gottesgeburt geschenkt. Noch das dem hl. Thomas zugeschrie-

[13]) Sermo 18 in Annunt. Dom. (PL 177, 933f.). — Vgl. auch Quaest. in Epist. Pauli 191 (PL 175, 478CD).

[14]) Vgl. die Sermones In adventum Domini, vor allem Sermo 3,4 (PL 183, 45BC) und Sermo 5,2 (PL 183, 51C).

[15]) Sermo 6 in Vigil. Nat. (PL 183, 112D). — Vgl. R. Linhardt, Die Mystik des hl. Bernhard von Clairvaux, München 1923, S. 192ff.: Die Mystik der Geburt Christi.

[16]) Sermo 2 De Annuntiatione B. Virginis (PL 185, 121D). — Einflußreich ist aus diesem Kreis um Bernhard auch Isaac von Stella geworden, der in seinen Predigten geradezu Eckehartische Töne anschlägt. Hier klingt wieder die alte mystische Frage des „Was nützt es mir" an; vgl. Sermo 45 in Pentecost. (PL 194, 1841C): *parum erat, dilectissimi, ut Filius Dei nobis daretur sicut scriptum est: parvulus datus est nobis, — nisi etiam Spiritus Sanctus nobis donaretur... et haec est Christi pro nobis, de nobis, in nobis nativitas; quam accepit pro nobis, contulit etiam nobis, ille per Spiritum Sanctum hominis filius de Maria Virgine, nos per eundem Spiritum Dei filii de Ecclesia virgine.* — Vgl. auch Sermo 10 (PL 194, 1725A): *gratia est igitur mater quae parit intus in cordibus nostris Jesum.* — Sermo 7 (PL 194, 1715D): *o beata anima quae numquam obliviscitur nec dimittit puerum Jesum, ...crescat, frater, in te Dei Filius, qui iam formatus est in te.*

[17]) Opusculum 4 De quinque festivitatibus pueri Jesu (Quaracchi VIII, S. 88ff.). — Vgl. auch S. 88 Anm. 1 den reichen Nachweis von Quellen und Paralleltexten.

bene Büchlein *De humanitate Jesu Christi*[18]) ist ein Widerhall dieser Mystik; ausdrücklich weist sein Verfasser auf das oben angeführte Wort aus Beda hin: Maria ist das Vorbild aller innerlichen Seelen, die das ewige Wort in ihrem Herzen bilden und gebären:

notandum quod Beata Virgo post conceptionem tria legitur fecisse per quae tria designantur mystice, quibus quaelibet anima sancta post conceptum spiritualem Verbi Dei debet insistere.

In der geistigen Welt dieser nun auf ihre Geschichte kurz dargelegten Mystik lebte auch Eckehart. Wiederum ist (ohne daß wir hier schon genauer auf die Frage nach seinen unmittelbaren Quellen eingehen) ein Stück seines Quellgebietes genauer umrissen.

Aber noch von einer anderen Seite her müssen wir die alten patristischen Gedanken von der Gottesgeburt bis zur Theologie des Mittelalters heraufführen — und diese Seite ist nicht minder wichtig als die Linie, die von der „weihnachtlich" umgedeuteten Spekulation Augustins ausgeht. Wir haben es bereits früher angedeutet: es ist die Geschichte der Exegese zum zwölften Kapitel der Apokalypse, die Geschichte der Deutung der *mulier praegnans*.

Bereits Hippolyt zeigte uns, wie alt die Auslegung auf die den mystischen Christus gebärende Kirche ist — jedenfalls ebenso alt wie die mehr geschichtliche Auslegung auf die Synagoge, wie sie uns schon bei Victorin von Pettau begegnet[19]). Ebenso zeigte der Protest des Methodius, daß man auch schon sehr früh an eine Deutung auf die historische Geburt aus Maria gedacht hat[20]). Die abendländische Theologie zu dieser Stelle wurde maßgebend gebildet von Augustins Zeitgenossen Tyconius[21]). Wir sehen noch aus dem Kommentar des Beatus, daß Tyconius die nüchterne Auslegung des Victorin zum wenigstens einer Beachtung gewürdigt hat[22]). Aber mächtig setzt sich nun die bei Hippolyt klassisch beschriebene Deutung auf die Kirche durch, begünstigt durch die bei Augustin so tief durchdachte Theologie von der Kirche als dem mystischen Leib Christi. Das Thema dieser Exegese gibt Gennadius von Marseille an in seiner neunten Homilie zur Apoka-

[18]) Opusculum 53 (ed. Romana 60) De humanitate Jesu Christi Domini nostri (ed. Parm. XVII, Parma 1864, S. 193). — Zur Frage nach der Herkunft dieses schönen Werkes, das die Christologie des hl. Thomas in mystischer Form verarbeitet, vgl. M. Grabmann, Die Werke des hl. Thomas von Aquin² (Beiträge z. Gesch. d. Phil. u. Theol. d. Mittelalters XII, 1/2), Münster 1931, S. 347.

[19]) Kommentar zur Apokalypse (CSEL 49, Haussleiter, S. 106 Z. 1 ff.).

[20]) Vgl. oben S. 361.

[21]) Zu Tyconius vgl. W. Neuss, Die Apokalypse des hl. Johannes in der altspanischen und altchristlichen Bibel-Illustration I, Münster 1931, S. 5 ff.).

[22]) Beatus, In Apocalypsim 6,4 (ed. H. Sanders, Rom 1930) S. 460.

lypse — ein Text, den man im ganzen Mittelalter dem Augustinus zuschrieb: *semper enim in cruciatibus parit Ecclesia Christum per membra*[23]). Beatus fügt das wörtlich in seinen Text ein und erläutert es durch eine gewiß auch nicht selbst erfundene Exegese zu Mt 2,4; Herodes sucht das neugeborene Kind zu töten, wie der Satan den immer geborenen Christus verfolgt: *sic in Herode ostensum est Christum iugiter nasci atque ab eo semper requiri . . . cum enim iam natum cognosceret, non dixit: ubi Christus natus est, sed: ubi nasceretur*[24]). Das gleiche sagt Primasius: *recte hic caput Ecclesiae Christus in singulis membris dicitur nasci*[25]).

Damit ist diese Deutung in der lateinischen Theologie fest begründet. Man hat dadurch einer uralten Lehre zu neuem Leben verholfen; reizvoll ist vor allem, wie nun das „immer Geborenwerden", das ἀεί der bei Hippolyt und Methodius (und damit in der ganzen klassischen Theologie der Griechen) so oft betonten „täglichen" Neugeburt Christi im Herzen der Gläubigen auch in der lateinischen Theologie fortlebt — es ist wohl nicht zu viel gesagt, wenn man gerade von hier aus (zusammen mit dem *quotidie* der oben dargelegten Geburtsmystik) das bei Meister Eckehart so eindringlich betonte „immer", „allezît", „âne unterlâz" erklärt. Denn es läßt sich zeigen, daß gerade diese Exegese zur Geburt des mystischen Christus aus der Kirche einen tiefgehenden Einfluß ausgeübt hat bis hinauf zu den unmittelbaren Quellen Eckeharts[26]). Hinzu kommt ferner der bereits bei Augustinus angedeutete Einfluß der langsam werdenden mittelalterlichen Form der Mariologie. Man beginnt wieder, sich mit der Frage zu beschäftigen, ob die apokalyptische Vision nicht auf Maria zu beziehen sei. Aber der Einfluß der herkömmlichen Erklärung ist zu stark und so ergibt sich eine eigenartige Kombination, die dann zusammen mit der oben dargestellten

[23]) Vgl. Ps.-Augustinus, Homilia 9 in Apoc. (PL 35, 2434). — Daß diese Homilie von Gennadius von Marseille stammt, wird bei O. Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Lit. IV, S. 597f. dargetan.

[24]) 6,26—29 (Sanders S. 464),

[25]) In Apocal. 3 (PL 68, 873D).

[26]) Vgl. etwa Beda (PL 93, 166D): *semper Ecclesia dracone licet adversante Christum parit.* — Wie Beda das versteht, erhellt aus der eigenartigen Auffassung, daß die Kirche sich selbst gebäre: *nam et Ecclesia quotidie gignit Ecclesiam mundum in Christo regentem.* — Anselm von Laon (PL 162, 1543B): *in utero id est in memoria latet aliquid sicut in utero habens Verbum Dei*; (1544A): *Ecclesia parit Christum quia immittit ipsum in singulis mentibus fidelium.* — Wichtig für die mittelalterliche Lehre ist auch Rupertus von Deutz, der in seiner Schrift De victoria Verbi Dei III, 10; 12 (PL 169, 1277; 1279) die alte Augustinische Lehre weitergibt. Vgl. auch seinen Apokalypsenkommentar (PL 169, 1043A).

„weihnachtlichen" Entwicklungslinie auf das frühe Mittelalter einwirkt. So sagt Berengaud: *eius membra, quem beata Maria Virgo peperit, quotidie Ecclesia parit, quia Christus cum omnibus membris suis unus Christus est*[27]). Durch Alkuin[28]) und vor allem durch Haymo von Halberstadt wird diese Deutung weitergegeben. Haymo untersucht die Frage ausdrücklich:

Ecclesia cuius et Mater Domini membrum erat... ipsa autem beata Dei genitrix in hoc loco personam gerit Ecclesiae. Neque enim omnia quae hic narrantur iuxta litteram beatae Virgini specialiter congruere possunt, sed electorum Ecclesiae secundum mysticam narrationem generaliter conveniunt, in qua quotidie fit hoc signum, quia quotidie concipitur in ea Christus et nascitur[29]).

Haymo weist hier auch auf die bekannte Stelle Mt 12,50 hin. So ist die Gottesgeburt aus den guten Werken, gesteigert zu einer Maria nachahmenden Innerlichkeit, wie sie bei Augustinus erschien, die klassische Form, in der die Idee den größten Eindruck auf die frühmittelalterliche Theologie gemacht hat. Um nur noch einen Zeugen zu nennen: Richard von St. Viktor, den Meister Eckehart gern zitiert, faßt die Augustinischen Gedanken in seiner Apokalypsenexegese so zusammen:

Sancta Ecclesia totis viribus laborat ut faciendo voluntatem summi Patris mater fiat Christi et eum pariat. Sancta nimirum Ecclesia quae Patri sunt placita perficiendo mater Christi efficitur, quia concipit eum, fecundante eam gratia per fidem, parturit per bonam voluntatem, parit per bonam actionem[30]).

Und so gelangt dieses Erbe der alten Theologie auch in die klassische Scholastik, deren genuiner Schüler Meister Eckehart ist. Albertus der Große sagt[31]): *Christum parit Ecclesia quotidie per fidem in cordibus auditorum.*

Aus der Verbindung dieser apokalyptischen Theologie mit der an Augustinus gebildeten marianischen Innerlichkeit werden wir also die Theologie des Mittelalters von der Gottesgeburt zu verstehen haben. Aber bevor wir diese darstellen, muß noch ein letztes Ferment der Entwicklung aufgezeigt werden. Inmitten dieser fast ausschließlich an Augustin und Ambrosius sich bildenden Theologie geschieht das Seltsame: daß durch einen

[27]) PL 17, 877A.

[28]) Kommentar zur Apokalypse (PL 100, 1153D): *illa (Maria) caput peperit, haec (Ecclesia) membra capitis gignit.*

[29]) Kommentar zur Apok. III, 12 (PL 117, 1081AB). — Diese Erklärung auf Maria als den Typus der Kirche wiederholt noch Rupert von Deutz (PL 169, 1043A): *mulier signum erat Ecclesiae totius, cuius beata Virgo Maria portio maxima, portio est optima pro felicitate uteri proprii.*

[30]) In Apocal. l. IV, c. 1 (PL 196, 799AB).

[31]) Kommentar zur Apokalypse 12,5 (Borgnet 38, S. 656). — Vgl. dazu W. Scherer, Des s. Albertus Magnus Lehre von der Kirche, Freiburg 1928, S. 3ff.

Denker unvermittelt die tiefsinnige mystische Theorie des Gregor von Nyssa und des Maximus Confessor von der Geburt des Logos in das abendländische Denken eingeführt wird. Dieses für die Geschichte der westlichen Mystik und Frömmigkeit so wichtige Ereignis trat ein, als Johannes Eriugena die Ambigua des Maximus ins Lateinische übersetzte[32]) und aus diesen Quellen seine eigene, eigenwillige, von Irrtümern nicht freie Spekulation bildete[33]). Und was das Wichtigste ist, gerade für die Geschichte unserer Idee: Johannes Scotus war nicht der einsame unverstandene Sonderling, dessen Lehren wieder vergessen wurden. Unseres Erachtens hat er gerade durch seine Lehre von der Gottesgeburt eingewirkt; das scholastische Mittelalter und damit (wie noch zu zeigen ist) Meister Eckehart haben von dieser neuen, systematisch großartigen Mystik, die im Grunde doch in den Tiefen der altchristlichen Theologie wurzelt, einen Hauch verspürt. Auf welchen Wegen? Das ist allerdings ein Problem[34]). Aber schon abgesehen von dieser wichtigen Frage ist die Lehre des Eriugena interessant als der erste Versuch eines abendländischen Denkers, die altchristlichen Lehren von der Gottesgeburt in ein mystisches System der Vergöttlichung des Menschen einzubauen. Auch die klassische Scholastik vor Eckehart hat das nicht mehr getan.

Maximus ist für Eriugena der große Meister, der *venerabilis magister et divinus philosophus*[35]). Dessen tiefe Worte über die Seele

[32]) Über die Bedeutung dieser Übersetzung vgl. vor allem die Untersuchungen von J. Dräseke, Maximus Confessor und Johannes Scotus Erigena: Theol. Studien u. Kritiken 84 (1911) S. 20. 204; ders., Gregorios von Nyssa in den Anführungen des Johannes Scotus Erigena: ebd. 82 (1909) S. 330. — H. v. Schubert, Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter, Tübingen 1921, S. 463ff. 241f.

[33]) Zur Theologie des Scotus, soweit sie hier in Betracht kommt, vgl. die trefflichen Ausführungen von J. Bach, Dogmengeschichte des Mittelalters I, Wien 1876, S. 264—314; G. Buchwald, Der Logosbegriff des Johannes Scotus Eriugena, Leipzig 1884; Hermann Dörries, Zur Geschichte der Mystik. Erigena und der Neuplatonismus, Tübingen 1925; F. Vernet, Erigène: Dict. de Théol. cath. 5, Paris 1913, Sp. 401—434.

[34]) Vgl. unten S. 406ff.; 414f. wo der Versuch gemacht wird, etwas zur Lösung dieser Frage beizutragen.

[35]) De divisione naturae II, 4 (PL 122, 531A); V, 38 (955C). — Natürlich ist auch Augustinus der immer wieder angeführte Gewährsmann. Ebenso Ambrosius (vgl. PL 122, 936C. 955C. 1000A. 1008C); Eriugena ist wohl der erste, der auch die Abhängigkeit des Ambrosius von Origenes erkannte: vgl. Div. nat. IV, 16 (815C). Er hatte eben als erster im Abendland die Schriften des Origenes selbst studiert, wenigstens das Werk Περὶ ἀρχῶν und den Kommentar zum Römerbrief: vgl. vor allem Div. nat. IV, 27 (922C. 929C). Diesem Studium muß man den Grundirrtum in der Schrift De divisione naturae, die Origenische

als „Stücklein aus Gott", über die Herabkunft des Logos als Mittelpunkt des gesamten Geschehens zwischen Gott und Mensch, die Zweiteilung der *saecula*, die immerwährende Fortsetzung der Menschwerdung in den Herzen der Gläubigen, all das hat Eriugena durch seine Übersetzung dem Abendland vermittelt[36]). Aber er hat an Maximus auch seine eigene Theologie von der Gottesgeburt gebildet.

Auch bei Eriugena ist der das ganze System tragende Gedanke die Vergöttlichung des Menschen durch die Menschwerdung des Logos: das ist das alle Einsicht übersteigende Geheimnis der Gnade. *Ut ergo superat omnem intellectum quomodo Dei Verbum descendit in hominem, ita superat omnem rationem quomodo homo ascendit in Deum*[37]). Dabei übersieht Scotus allerdings in seiner allzusehr platonisch gerichteten Lust am System das von Maximus stets beigefügte Wort, daß der Logos θέλων, aus freier Gnadenliebe heraus, herabstieg[38]). Eriugena ist gerade hier in etwa der Gefahr

---

Lehre von der Apokatastasis, zuschreiben, für die Eriugena eine Bestätigung in den Schriften des verehrten Gregor von Nyssa fand; vgl. vor allem das Kapitel Div. nat. V, 27 (922f.). Davon konnte ihn auch nicht das ebenso eifrige Studium des Epiphanius von Salamis abbringen, dessen Ancoratus er gelesen hat. Zum Ganzen vgl. J. Dräseke, Johannes Scotus Erigena und dessen Gewährsmänner in seinem Werke De divisione naturae (= Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche IX, 2), Leipzig 1902.

[36]) Vgl. dazu den Widmungsbrief an Karl den Kahlen, den Eriugena seiner Übersetzung vorausschickt. Ein Hauptthema dieses Werkes, so sagt er da, sei der Ausgang der göttlichen Güte und die Rückkehr des Geschöpfes durch die Vergöttlichung: *quomodo praedicta quidem divina in omnia processio* ἀναλυτική *dicitur, hoc est resolutio, reversio vero* θέωσις, *hoc est deificatio* (Mon. Germ. Epist. VI, S. 162 Z. 22ff.; PL 122, 1196A). — Der grundlegende Satz aus Maximus über die immerwährende Fortsetzung der Gottesgeburt (vgl. oben S. 382) lautet in der Übersetzung des Eriugena: *vult enim semper et in omnibus Dei Verbum et Deus suae incorporationis operari mysterium* (PL 122, 1206C).

[37]) Div. nat. II, 23 (576C). Eriugena bezieht diesen Aufstieg des menschlichen Geistes in der vergöttlichenden Kraft des menschgewordenen Logos an der Stelle auch ausdrücklich auf die schon hienieden gnadenvoll gewährte mystische Gottschau. Vgl. Johanneskommentar (PL 122, 319D): *exitus ergo eius a Patre humanatio est, et reditus eius ad Patrem hominis, quem accepit, deificatio.* — Vgl. auch Homilie zum Johannesprolog (295C): *ad hoc siquidem Verbum in carnem descendit, ut in ipsum caro, id est homo, credens per carnem in Verbum ascendat... non propter se ipsum Verbum caro factum est, sed propter nos, qui nonnisi per Verbi carnem potuissemus in Dei filios transmutari; solus descendit, cum multis ascendit; de hominibus facit deos, qui de Deo fecit hominem.*

[38]) Vgl. oben S. 379. 381. Maximus hat das bewußt hinzugefügt, sein theologisches Feingefühl witterte bei seinem Gewährsmann, dem Areopagiten, diese aus Plotin und Jamblichos stammende Gefahr, die freie Tat der Herabkunft des Logos mit der metaphysischen Notwendigkeit seines Hervorgangs aus dem

eines Systems erlegen, das selbst diese Logosherabkunft als einen kosmogonisch notwendigen Prozeß ansieht. Immerhin — die Kraft der Tradition ist so stark und die grundsätzliche Treue zum Glauben bei Eriugena so außer Zweifel, daß wir im Ganzen gesehen auch sein System als treues Nachbild der klassischen griechischen Väterlehre ansehen müssen.

Seit der Herabkunft des Logos durch die Geburt aus der Jungfrau ist Christus der eine, vollkommene Mann, der in sich die ganze Menschnatur vereint. Die Theologie des Hippolyt vom εἷς ἄνθρωπος τέλειος[39]), die über Cyrill von Alexandrien zu Maximus kam, erlebt hier noch einmal eine späte Nachbildung[40]). Weil sich in diesem *vir perfectus et unus*[41]) die (im platonischen Sinn) ganze Menschennatur vereint[42]), sind durch diese den Kreuztod einschließende Geburt aus der Jungfrau alle Menschen prinzipiell erlöst, dem Recht und der Hoffnung nach: *spe, non re; fide, non specie; argumento, non generaliter*[43]). Sie sind in Christus dem Einen zusammengefaßt zu dem einen Leib, zur Kirche[44]). Infolge dieser Einheit entfaltet sich die „Gottwerdung" des Menschen nach den gleichen Gesetzen, wie sie in dem einen, vollkommenen Menschen

---

Vater zu einem einzigen System der göttlichen *processiones* zusammenzuschließen. — Gegen einen gleichen Vorwurf wird sich die Lehre des Meister Eckehart verteidigen müssen.

[39]) Vgl. oben S. 347 f.

[40]) Natürlich war ebenso der Einfluß Augustins wirksam, der gerade diese Lehre vom einen Menschen Jesus Christus ausgebaut hat. Vgl. dazu vor allem De peccat. meritis et remissione 1,31 (PL 44, 144) und darnach Gregor M., Moral. 27,15, 30 (PL 76, 416C) — zwei Texte, die dann durch die Katene des Thomas von Aquin auch die deutsche Mystik befruchteten, wie unten S. 416 A 18. genauer zu zeigen ist.

[41]) Div. nat. V, 38 (995A): *Christus cum toto et in toto suo corpore quidam perfectus et unus vir, caput in membris et membra in capite.* Vgl. auch Div. nat. IV, 1 (743AB), wo gesagt wird, daß die Liebesglut der drei göttlichen Personen uns „umformt" zu dem einen vollkommenen Mann Christus: *ex informitate quadam imperfectionis nostrae post primi hominis lapsum in virum perfectum in plenitudinem aetatis Christi (nos) educant. Vir autem perfectus est Christus.*

[42]) Vgl. vor allem das Kapitel Div. nat. V, 25 (910ff.); im Kapitel V, 27 (921ff.) erhellt der schon bei Origenes unverkennbare Zusammenhang dieser ungeklärten Ansichten über die Einheit der vom Logos aufgenommenen Natur mit der Lehre von der Apokatastasis. — Vgl. dazu G. Buchwald a. a. O. S. 54ff.; J. Bach a. a. O. S. 309.

[43]) V, 25 (913A).

[44]) Zum Kirchenbegriff des Eriugena vgl. H. Dörries a. a. O. S. 83ff. — Wichtig vor allem die Ausführungen Div. nat. V, 38 (1011f.); IV, 20 (835ff.); Johanneskommentar (PL 122, 326B—D).

Christus walten: *impium est negare quod factum est in capite, in membris futurum esse*[45]). Der Aufstieg zum ewigen Vater, aus dem der Logos ausging — und darin besteht die Vergöttlichung des Menschen — ist der Aufstieg des einen Christus. *Unus itaque Christus corpus cum membris ascendit in Patrem*[46]).

Es ist also die Entfaltung der historischen Erlösung ein Gestaltgewinnen des menschgewordenen Logos selbst. Immer noch, täglich, baut Christus seine Kirche, seinen Leib[47]). „Nur dadurch daß der Mensch teilhaft wird des Lebens Christi in der Kirche, daß Christus in ihm Gestalt gewinnt, wird er der Seligkeit fähig"[48]). Die alte Theologie von der μόρφωσις ἐν πνεύματι im Inneren des Menschen wird hier erneuert[49]):

Nemo ascendit in Christo ad Patrem, nisi qui ex Spiritu nascitur, ut conformis fiat imaginis Filii Dei, id est ut Christus in illo formetur et unum cum Christo sit.

Nun ist es aber das innerste Seinsgesetz des Logos, daß er die göttliche Natur durch die Geburt besitzt, daß er aus dem Herzen des Vaters stammt — auch dieser alte Gedanke kehrt bei Eriugena wieder. Aus dem geheimnisvollen „Mutterschoß" des Vaters geht der Logos hervor[50]): *Ex corde, hoc est ex secretis sinibus Dei et Patris Filius nascitur*[51]). Also muß alles, was diesem Logos sein Dasein verdankt, was in ihm und durch ihn geschaffen ist,

---

[45]) Div. nat. II, 23 (575 C).

[46]) Johanneskomm. (319 D): *omnes quos salvavit, in ipso ascendunt, nunc per fidem in spe, in fine vero per speciem in re... solus itaque descendit et solus ascendit, quia ille cum omnibus suis membris unus Deus est, unicus Filius Dei. In ipso enim omnes credentes in ipsum unum sunt; unus itaque Christus, corpus cum membris, ascendit in Patrem.*

[47]) Div. nat. V, 38 (994 D).

[48]) J. Bach a. a. O. S. 312.

[49]) Johanneskomm. (320 C). — Vgl. dazu die griechischen Verse des Gedichts De Verbo incarnato 34. 35 (Mon. Germ. Poetae latini III, S. 538f.):

ὢν τέλος, ὢν ἀρχὴ πάντων, ὢν ὄντα τὰ εἰσίν,
ὢν ἀγαθὸς καὶ καλὸς, κάλλος, μορφῶν τε χαραχτήρ.

[50]) Div. nat. II, 20 (558 B): *uterum hic intellige secretos paternae substantiae sinus, ex quibus Unigenitus Filius, qui est Verbum Patris, natus est, et de quibus semper nascitur et in quibus, dum semper nascitur, semper manet.*

[51]) Div. nat. II, 33 (611 B). — Vgl. auch Homilie zum Johannesprolog (PL 122, 287 B): *Et quid eructavit cor suum? Ipse exponit: Verbum bonum dico, Verbum bonum loquor, Filium bonum gigno. Cor Patris est sua propria substantia, de qua genita est Filii propria substantia.* — Das Gleiche Div. nat. II, 20 (557 A). — Gedicht De Verbo incarnato 26. 46 (Mon. Germ. Poet. lat. III, S. 538; PL 122, 1251 B):

Verbum cuncta creans natum de pectore Patris.
quem Pater occultum gremio velabat opaco.

eine Fortsetzung dieser ewigen Geburt sein, vor allem in den Herzen derjenigen, die in der Kirche die lebendigen Glieder des menschgewordenen Logos geworden sind[52]). Denn da der Beginn dieser Einswerdung mit dem mystischen Christus stattfindet in der Taufe, in der Geburt aus Gott und der Kirche[53]), so ist eben die Taufe auch die eigentliche Geburt des Logos im Herzen des Gläubigen. Es ist ungemein bezeichnend, daß hier bei Eriugena noch einmal die Bedeutung der Taufgeburt in Erscheinung tritt: das hat er nicht aus der nachaugustinischen Theologie seiner Zeit gelernt, das ist echtes Erbe der alten Theologie, wie sie ihm aus Gregor und Maximus zufloß. Die Taufe ist in diesem System die eigentliche Fortsetzung der ewigen Geburt aus dem Vater und der Geburt des Logos aus der heiligen Jungfrau[54]):

Dum enim unusquisque fidelium baptismatis subit sacramentum, quid aliud ibi peragitur nisi Dei Verbi in eorum cordibus de Spiritu Sancto et per Spiritum Sanctum conceptio atque nativitas. Quotidie igitur Christus in utero fidei veluti castissimae Matris visceribus et concipitur et nascitur et nutritur.

Diese Geburt des Logos in der Taufe ist aber nur der Anfang des geistlichen Lebens[55]) — nun entfaltet sich im Herzen das ge-

[52]) Nach Eriugenas Lehre ist schon die sich in der geschaffenen Natur aussprechende Offenbarung Gottes eine „Theophanie", ein Aufleuchten der göttlichen Gegenwart, eine wahre Fortsetzung des ewigen *dicere Verbum;* Homilie zum Johannesprolog (293C): *caelestis Pater si Verbum suum loqui cessarit, effectus Verbi, hoc est universitas condita non substiterit. Universitatis namque conditae substitutio est et permanens Dei Patris locutio, hoc est, aeterna et incommutabilis sui Verbi generatio.* — Vgl. auch Div. nat. II, 20 (556CD). — Noch viel mehr ist die Offenbarung, die Christus selbst gebracht hat, eine Fortsetzung der ewigen Geburt. Vgl. Div. nat. III, 9 (642B): *Verbum... ipsum est Patris dicere et dictio et sermo, sicut ipse ait in Evangelio: et sermo quem locutus sum vobis non est meus sed ipsius qui misit me. Tamquam aperte diceret: ego, qui sum sermo Patris, qui locutus sum vobis, non sum meus, sed loquentis in me Patris et ex secretis substantiae suae sinibus me gignentis.* — So setzt sich diese Geburt fort im einzelnen Menschen vor allem in den Höhen der mystischen Gotterfahrung; auch sie findet statt in den Heimlichkeiten des Herzens, im Innersten: *in secretissimis sinibus memoriae:* Div. nat. II, 23 (579C).

[53]) Johanneskomm. (315B). Zur Tauftheologie des Eriugena vgl. auch die Stellen im Kommentar 308A. 310C. 311A.

[54]) Div. nat. II, 33 (611CD).

[55]) Eriugena betont öfter, daß die Taufgnade nur ein „Beginn" ist, der Anfang des Geburtsprozesses, der sich im Aufstieg zum Vater durch Christus im Heiligen Geist vollenden soll. Vgl. Homilie zum Johannesprolog (293B): *per generationem gratiae, quae datur in baptismate, in mundum veniunt invisibilem... in mundum qui desursum est ascendentes, filii Dei fieri inchoantes... in mundum virtutum totis viribus ascendere inhiantes.* — Johanneskomm. (313B): *gratia baptismatis purgantur inchoantes per Spiritum in Christo renasci.* — Ebd.

heimnisvoll wachsende Leben des ewigen Wortes, das Gestalt gewinnen will. Das Herz ist der Schauplatz dieses Aufstiegs zum Vater, der Vergöttlichung bis zur mystischen Erfahrung: *ipse Christus in cordibus diligentium sequentiumque se ascendit*[56]). Täglich wiederholt sich im Herzen des Gläubigen die mystische Nachbildung des Lebens und Todes Christi, das gesamte Tugendleben bis hinauf zur einfachen Schau und zur glühenden Liebe ist für Eriugena nur die „Energie des Hauptes, dessen pneumatisches Leben Gestalt gewinnt in der Menschheit als in seinen Gliedern"[57]). *Itaque in suis fidelibus Christus quotidie moritur ... Agnus Dei in cordibus fidelium mactatur et mactando vivificatur*[58]). Und weil das innerste Wesen aller Tugend nach Eriugena die unerschaffene Tugend des Logos selbst ist, so ist der innere Aufstieg der Seele, diese Umformung des Herzens, ein „Werden" Gottes[59]). In diesem Sinne, sagt Eriugena, könne man von einem wahren *fieri* des Logos sprechen — es ist dies nichts anderes als was Maximus mit der mystischen „Leibwerdung" des Logos gemeint hat und braucht deshalb nicht im Sinne eines pantheistischen Evolutionismus ausgelegt zu werden[60]). Das Werden und Wachsen des menschgewordenen

(318A): *redit ad Patrem per eundem Filium nascentes ex se (Spiritu) in divinam filietatem reducens.*

[56]) Div. nat. V, 38 (999B).

[57]) J. Bach a. a. O. S. 309.

[58]) Johanneskomm. (312AD).

[59]) Schon in der natürlichen Schöpfung nimmt Eriugena mit Berufung auf Maximus ein geheimnisvolles „Werden" des Logos an: Div. nat. III, 16 (671C): *quomodo autem et qua ratione Dei Verbum in omnibus quae in eo facta sunt, fit, mentis nostrae aciem fugit.* — An diese Spekulation schließen sich Sätze an, die geradezu „Eckehartisch" klingen und die pantheistische Gedanken nahelegen können, wenn dagegen nicht ebenso viele einwandfreie Äußerungen ständen — auch darin ganz wie bei Eckehart. Vgl. Div. nat. III, 17 (678C): *debemus intelligere Deum et creaturam non duo a seipsis distantia sed unum et idipsum. Nam et creatura in Deo est subsistens et Deus in creatura mirabili et ineffabili modo creatur, seipsum manifestans, invisibilis visibilem se faciens.* — Dies hängt mit der Auffassung zusammen, daß der Logos die *natura omnium* (wiederum nicht im pantheistischen Sinn) sei, weil er das Urbild alles Geschaffenen ist. Eriugena kann sich dafür auf Basilius, Homil. 8,1 in Hexaem. (PG 29, 164D): ἀλλ' ὁ θεῖος Λόγος φύσις ἐστὶ τῶν γινομένων berufen; vgl. Div. nat. III, 21 (684C), wobei freilich für die Beurteilung des Eriugena das oben S. 401 Anm. 38 Gesagte festzuhalten ist.

[60]) Eriugena läßt einmal seinen Gegner diese Grundansicht in die Worte zusammenfassen: *Quomodo enim supra omnia Deus invisibilis, incorporalis, incorruptibilis, potest a se ipso descendere et se ipsum in omnibus creare ut sit omnia in omnibus?:* Div. nat. III, 20 (684B). — In der Antwort sagt er (684C) mit Anspielung auf Jo 1,3: *in omnibus fit, sine quo nihil esse potest.* — So ist

Logos ist aber für Eriugena ein immerwährendes Geborenwerden, und so faßt er denn seine ganze Lehre von der Heiligung des Menschen durch den menschgewordenen Logos in diese Worte zusammen[61]):

Divina natura fieri dicitur, dum in iis, qui fide, spe et caritate ceterisque virtutibus reformantur, mirabili atque ineffabili modo innascitur, sicut Apostolus de Christo ait loquens: qui factus est in nobis sapientia a Deo.

Erst jetzt, nachdem wir die Theologie des Scotus von der Gottesgeburt dargelegt haben, sind wir imstande, die Gedanken jener Theologen voll zu würdigen, die als unmittelbare Quellen des Meister Eckehart zu gelten haben. Die Mystik des 12. Jahrhunderts, die für den endgültigen Ausbau dieser Geburtsmystik so grundlegend wichtig ist, kann unseres Erachtens ohne den Einfluß des Eriugena nicht verstanden werden. Schon M. Jacquin hatte darauf hingewiesen, daß jedenfalls die zisterziensische Mystik einmal untersucht werden müsse, um den Einfluß der Eriugenischen Theologie, um den immer noch so viel gestritten wird, festzustellen[62]). Neuestens hat E. Gilson einen interessanten Beitrag zu dieser Frage gegeben, indem er einen unmittelbaren Einfluß des Eriugena auf die Mystik des hl. Bernhard nachweist — durch die Ambiguaübersetzung werden die tiefen Spekulationen des Maximus nun in der Mystik der Schule Bernhards lebendig[63]).

Ohne uns hier auf Einzeluntersuchungen einzulassen, sei nur im allgemeinen darauf hingewiesen, daß dieser Einfluß vor allem auch

---

denn dieses *fieri* eine Fortsetzung der innersten Natur des Logos: das Wort ist wesenhaft „geboren", deshalb ist alle Nachgestaltung im Geschaffenen ein Geborenwerden und dadurch ein Zurückkehren zum Ursprung der Geburt, zum Vater. Vgl. Homilie zum Johannesprolog (287A): *nam ipsius ex Patre generatio ipsa est causarum omnium conditio... per generationem quippe Dei ex Deo principio facta sunt omnia.* — Vgl. zur Lehre Eriugenas von der universalen Stellung der Logos-Herabkunft noch Div. nat. V, 38 (999CD); III, 20 (684A). — Johanneskomm. (319CD).

[61]) Div. nat. I, 12 (454A). — Wiederum wird hier die im Text ausgesprochene Gottesgeburt, die sich auf die Schöpfung der Übernatur bezieht, in Vergleich gestellt mit dem „Werden" der göttlichen Natur durch die Offenbarung aus der geschaffenen Natur.

[62]) M. Jacquin, L'influence doctrinale de Jean Scot au début du XIIIe siècle: Revue des sciences phil. et théol. 4 (1910) S. 106. — Vgl. auch M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode I, Freiburg 1909, S. 206.

[63]) E. Gilson, Maxime, Erigène, S. Bernard: Aus der Geisteswelt des Mittelalters (Festschrift M. Grabmann), Münster 1935, S. 188—195. — Es handelt sich um einen Text aus Bernhard, De diligendo Deo 10 (PL 182, 991AB), der fast wörtlich aus Scotus, Div. nat. I, 10 (PL 122, 450A) entnommen ist und letztlich aus Maximus stammt.

mit Bezug auf die hier zu untersuchende Theologie von der Gottesgeburt am Werk war. Die Systematik, mit der Hugo von Sankt Viktor aus augustinischen Gedanken eine ganze Mystik der Gottesgeburt ausbaut, ist gewiß der Spekulation des Eriugena zu verdanken, den Hugo den „modernen Theologen“[64]) nennt und dessen Kommentar zum Areopagiten er eifrig benutzt hat[65]). Auch der oben erwähnte klassische Text aus Richard von St. Viktor erinnert an Eriugena[66]). Da nach Jacquin es vor allem die Zisterzienserklöster waren, in denen man den Scotus eifrig studierte[67]), liegt es nahe, die auffallende Vorliebe für die Systematik der Gottesgeburt, die in den Mystikerschriften aus diesem Kreis zu beobachten ist, auf den imponierenden Einfluß des geheimnisvollen irischen Denkers zurückzuführen. Isaac von Stella ist sichtlich von ihm abhängig[68]). Noch deutlicher können wir in der Theologie des Garnerius von Rochefort diesen Geist des Scotus nachweisen. Seine Logosspekulation ist aus Eriugena entlehnt[69]). Bezüglich der Lehre von den Theophanien zitiert er zweimal ausdrücklich seinen Meister Scotus[70]). Selbst die für Scotus so bezeichnende Lehre, daß auch die natürliche Schöpfung letztlich ein Ausfluß der ewigen Geburt des Logos sei, macht er sich zu eigen[71]). Und so ist gerade Garnerius ein klassischer Zeuge für die Lebendigkeit, mit der man in diesen Kreisen auch die Lehre von der mystischen Gottesgeburt in das theologische System einbaut, das den Aufstieg des vergöttlichten Menschen mit der Menschwerdung des Logos beginnen läßt[72]) — das *quotidie* aus Augustinus vereint sich hier mit dem *quotidie* des Eriugena: *formatur in nobis quotidie per devotionem operis ... per devotionem quotidie formatur in*

[64]) Erud. didasc. 3,1 (PL 176, 865). — Richard von S. Viktor hat das ausgeschrieben, vgl. Excerpt. prior. 24 (PL 177, 202).

[65]) Expos. in cael. hierarch. Dionysii 2 (PL 175, 954C). Bei Gilson a. a. O. S. 192 sind die Fundstellen aus Scotus, Div. nat. angegeben.

[66]) Vgl. oben S. 394. Die Gleichstellung des Logos mit der *voluntas Patris* erinnert sehr an Scotus, Div. nat. 3,17 (PL 122, 672D).

[67]) M. Jacquin a. a. O. S. 106.

[68]) Isaac de Stella, De anima (PL 194, 1888B). — Auch Alanus ab Insulis ist von Scotus beeinflußt. Vgl. M. Baumgartner, Die Philosophie des Alanus ab Insulis, Münster 1896 (Beiträge z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalters II, 4) S. 13f.

[69]) Garnerius, Sermo 5 de Nativ. Domini (PL 205, 600f.).

[70]) Sermo 2 in Epiphan. (PL 205, 631B).

[71]) Sermo 8 in Appar. Dom. (PL 205, 627AB): *illa nativitate qua plasmavit nos, secundum quam aeternaliter natus est de Patre sine matre... per potentiam qua natus est de Patre aeternaliter, nati sumus temporaliter.*

[72]) Sermo 6 de Nat. Dom. (PL 205, 613B): *voluit ergo Deus filius hominis fieri, ut homines essent filii Dei.*

fideli corde[73]). Der „immer geborene Logos“[74]) setzt so seine Geburt aus der Jungfrau im Herzen des Gläubigen fort:

Virgo turbata concepit, impraegnata est et parturivit. Exemplum dedit tibi ut tu turberis timore, concipias tamen cogitatione, impraegneris dilectione, delectatione parturias in salutis operatione[75]).

Hier ist nun auch der Ort, wo wir nochmals des Richard von St. Viktor gedenken müssen. Er, der später so eifrig von Eckehart gelesen wurde, ist der Theologe, in dem sich der ganze Reichtum der augustinischen Frömmigkeit vereint mit einer Kraft der Systematik, die wir doch wohl auf den Einfluß des Eriugenischen Systems zurückführen dürfen. Es ist ungemein bezeichnend, daß in der Theologie des Richard die Taufgeburt noch einmal eine systematisch bedeutsame Rolle im Aufbau der Frömmigkeit spielt. In den unergründlichen Tiefen des Herzens vereint sich die Seele mit dem Logos[76]). Diese Einwohnung Christi im Herzen ist wesentlich eine Folge der Taufgeburt, die *gratia mater* gebiert in uns das neue Leben, den innewohnenden Christus[77]). Alle Frömmigkeit ist von nun an nur ein tägliches Geborenwerden Christi, eine lebendige Entfaltung der Taufgnade: *per Spiritum Sanctum in hoc sacramento datum deposita vetustate quotidie renovamur in cognitione et amore Dei*[78]). Das ist aber nichts anderes als

[73]) Sermo 8 in Apparit. Domini (PL 205, 627D. 628A).

[74]) Vgl. seine ganz an Augustinus gebildeten Spekulationen, die aber ebenso an gewisse Stellen aus dem Johanneskommentar des Eriugena erinnern und die gewiß für die mystische Spekulation vom immer neu geborenen Logos wichtig waren: Sermo 5 de Nat. Dom. (PL 205, 602D).

[75]) Sermo 6 de Nat. Dom. (PL 205, 614C). Auch hier deutliche Anspielung auf den Text Is 26,18.

[76]) Richard von St. Viktor, De gradibus caritatis 4 (PL 196, 1206C): *profundum est cor hominis et inscrutabile, homo enim secretus sibi est quod solus sui ipsius noscat quod interius.* In diesem heimlichsten Herzensgrund des Menschen findet die keusche Umarmung mit dem Logos statt.

[77]) Explic. in Cantic. 6 (PL 196, 422A): *Mater nostra est gratia Spiritus quae spiritualiter nos regenerat, cuius domus est humana mens in qua eadem gratia suscipitur. In hanc domum Dilectum cupit introducere ut sicut hunc invenit ita cum illo maneat et inhabitet... manet in illa anima Christus, qui virtutes eius possederit.* — Vgl. zu diesem Einwohnen auch die alte Lehre vom „springenden Wort“ (ebd. 475A), vom inneren Hören des redenden Logos (473D). Der gesamte Frömmigkeitsprozeß geht darauf hinaus, daß Christus im Herzen gebildet werde: *ad hoc ergo iuvari se petit anima et eo usque proficere, quatenus Christus formetur in ea et vivat iam non ipsa, sed vivat in ea Christus* (421C).

[78]) De superexcellenti baptismo Christi (PL 196,1017A). Hier auch tiefsinnige Spekulationen über den Zusammenhang zwischen Taufe und *corpus Christi* (1014B—D), und über die Einwohnung Christi im Herzen: *fides enim Christi in corde tuo, Christus est in corde tuo* (1016B).

der täglich sich erneuernde mystische Advent des Logos: *quotidie enim in devotis venit, quia eos renovat et gratiam in eis cumulat*[79]). Prinzip dieses inneren Wachstums ist die Liebe. Richard stellt diesen mystischen Aufstieg in einem tiefsinnigen System von Liebestufen dar: die höchste ist die Liebe der Fruchtbarkeit, in der die Gottesgeburt der eigentlichen Mystik stattfindet[80]). Dabei ist ungemein bezeichnend, daß gerade hier wieder die beiden uralten Stellen Is 26,18 und Gal 4,19 auftauchen. Kein Zweifel, gerade Richard ist der echte Erbe der klassischen *theologia cordis* der Kirchenväter[81]).

Bezeichnend für diesen spekulativen Neuaufschwung der Theologie von der Gottesgeburt ist es nun auch (und man wird wohl auch dafür auf Eriugena hinweisen dürfen, der in seinem System die Menschwerdung Christi so großartig in den Mittelpunkt der Weltgeschichte stellte), daß man die mystische Gottesgeburt mit der Theorie von den Weltzeitaltern in Verbindung bringt[82]). Die dreifache Geburt des Logos gibt allem Geschehen seine Einteilung: die ewige aus dem Vater, die zeitliche aus der Jungfrau, die mystische aus dem Herzen des Gläubigen. Damit eint sich die aus Bernhard schon bekannte Lehre von den drei Adventen Christi, von denen der zweite, der mystische, der Gottesgeburt im Herzen entspricht. Man fand diese dreifache Geburt angedeutet in den drei Messen der Weihnacht. In dieser Form hat Innozenz III, offenbar in der Pariser Studienzeit, die Lehre in sich aufgenommen. *Christus enim per affectum concipitur, per effectum nascitur*[83]), wie-

[79]) Expl. in Cantic. 32 (PL 196, 495C).

[80]) De quattuor gradibus violentae caritatis (PL 196, 1216D. 1217A). Vgl. dazu Expl. in Cantic. 23 (PL 196, 473D): *anima cum in gratia creverit et pietatem conceperit, tunc mater fit.*

[81]) Als Verbreiter der Gedanken des Scotus kommt vor allem auch Honorius Augustodunensis in Betracht, der in seinem Werk Clavis physicae einen Auszug aus De divisione naturae gibt. Vgl. A. Endres, Honorius Augustodunensis, Kempten-München 1906, S. 64ff. Da der Clavis physicae immer noch ungedruckt ist, kann ein Vergleich vorläufig nicht angestellt werden. In der Hoheliederklärung des Honorius (PL 172, 433B) erinnert manches der Ausführungen über *incarnatio* und *deificatio* an Scotus. Im übrigen bewegt sich seine Erklärung in den gleichen Gedanken, die wir eben bei Richard von St. Viktor festgestellt haben.

[82]) Über die Theorie von den drei Weltaltern im Zusammenhang mit den drei Weihnachtsmessen vgl. Honorius Augustodun. (PL 172, 729D. 645); Hugo v. St. Viktor (PL 177, 441CD. 877CD); Johannes Beleth (PL 202, 76f.); Durandus, Rationale, De officiis domin. et fest., Lugduni 1574, S. 276; Petrus Lombardus (PL 191, 1217).

[83]) Sermo 3 de Nat. Dom. (PL 217, 461B). Ebd. (460D) auch Anspielung auf Mt 12,50.

derholt er mit den Worten der Mystik von St. Viktor. Er hat vor allem die Erklärung der drei Weihnachtsmessen in die geistliche Literatur eingeführt; diese Dreizahl versinnbilde die dreifache Geburt Christi: *divinam ex Patre, carnalem ex matre, spiritualem in mente. Ex Patre nascitur Deus, de matre natus est caro, in mente nascitur spiritus*[84]).

Diese Lehre des Innozenz ist nicht nur deswegen wichtig, weil sie in der Mystik Taulers[85]) wiederkehren wird, sondern vor allem, weil sie in dieser Form in die Theologie des hl. Thomas von Aquin einging. Die in der Mystik heimische Spekulation von der geistlichen Gottesgeburt hat in der Theologie des Aquinaten sonst keine Spuren hinterlassen[86]) — nur an einer Stelle kommt er ausdrücklich auf die Gottesgeburt zu sprechen, eben im Sinne der aus Innozenz ihm wohlbekannten, oder auch sonst aus aszetischen Kreisen gehörten Theorie von der dreifachen Geburt, die in den Messen der Weihnacht versinnbildet ist: *alia (nativitas) autem est temporalis, sed spiritualis, qua scilicet Christus oritur tamquam lucifer in cordibus nostris*[87]). In einer Weihnachtspredigt, die aber wohl kaum dem Aquinaten angehört, kehrt die gleiche Lehre wieder: *circa nativitatem sciendum hic, quod triplex est eius nativitas, aeternalis ex Patre, temporalis ex matre, spiritualis ex corde. Hoc significant tres missae in die nativitatis*[88]).

---

[84]) Ebd. (459f.), Über den mystischen Advent in der Seele vgl. seinen Sermo 4 in Adventum Dom. (PL 217, 329BC).

[85]) Vgl. Taulers berühmte Predigt „Von drien geburten" (Die Predigten Taulers, hrsg. von Ferd. Vetter, Berlin 1910, S. 7ff.). Taulers Mystik von der Gottesgeburt ist damit viel mehr gebildet aus der von uns aufgezeigten augustinischen „Weihnachtsfrömmigkeit" als die Mystik des Meister Eckehart, der seine Spekulation viel eindeutiger an die ewige Geburt des Logos anknüpft und somit mehr vom Geiste des Scotus und des Richard von St. Viktor ist.

[86]) Wir sehen hier ab von der tiefsinnigen Gnadentheologie des Aquinaten, aus der natürlich die kommende Mystik der Gottesgeburt wesentlich befruchtet wurde, da auch nach Thomas die Gnade eine Umformung der Seele zur Ähnlichkeit mit dem immer geborenen Logos ist; vgl. vor allem S. Th. I, q. 43 a. 5 ad 2: *anima per gratiam conformatur Deo. Unde ad hoc quod aliqua persona divina mittatur ad aliquem per gratiam, oportet quod fiat assimilatio illius ad divinam personam quae mittitur per aliquod gratiae donum... Filius autem est Verbum, non qualecumque, sed spirans amorem.* Vgl. auch S. Th. I, q. 43 a. 6 ad 2 den für die Geschichte der Frömmigkeit so fruchtbaren Gedanken vom Unterschied der einmaligen *missio Filii* und der Vielmaligkeit des daraus folgenden aszetischen Fortschritts. Man meint, dem Aquinaten müsse an dieser Stelle die mystische Theorie vom immer neu geborenen Logos im Herzen auf der Zunge liegen.

[87]) S. Th. III, q. 83 a. 2 ad 2.

[88]) Sermo de Nat. Dom. (Opera omnia, ed. Vivès, Paris 1876, tom. 29, S. 287). Vgl. dazu M. Grabmann, Die Werke des hl. Thomas von Aquin, Münster 1931, S. 329ff.

Schluß: Zur Frage nach den Quellen Eckeharts

Erst jetzt, nachdem wir die lange Geschichte der Idee von der Gottesgeburt dargestellt haben, sind wir berechtigt und imstande, Traditionsgut und Eigengut in Meister Eckeharts Mystik von der Gottesgeburt zu scheiden. Eines steht gewiß fest: nicht das Inhaltliche ist es, was Eckehart aus eigenem beisteuert, sondern (genau wie in allen anderen Lehrstücken seiner Mystik) die geniale Form, die großartige Eintönigkeit, mit der er die Lehre von der Gottesgeburt zum unermüdlich umkreisten Mittelpunkt seines mystischen Systems macht. Die Idee selbst, die er so kraftvoll in den Mittelpunkt rückt, ist ihm aus tausend Quellen zugeflossen, ist uralt, gehört zu den wesentlichen Stücken der christlichen Mystik aller Jahrhunderte. Denn sie ist in sich so geeignet zur Umschreibung des mystischen Grundphänomens, daß sie immer im Laufe ihrer Geschichte dort auftaucht und in den Mittelpunkt rückt, wo geniale Mystiker ein theologisches System ihrer inneren Erfahrungen aufbauen. So geht die geschichtliche oder besser metageschichtliche Linie dieser geheimen mystischen Wahlverwandtschaft von Origenes über Gregor von Nyssa zu Maximus, und von da aus zu Scotus Eriugena und Eckehart. Im Licht dieser tiefen Zusammenhänge verblaßt die Bedeutung der vielen kleinen Fragen, die wir nun noch stellen könnten bezüglich des genauen Nachweises der Quellen, aus denen Meister Eckehart unmittelbar seine Lehre von der Gottesgeburt geschöpft hat.

Dennoch können wir auch die frömmigkeitsgeschichtlich immerhin reizvolle Frage nach Eckeharts Quellen hier der Lösung näher bringen. Endgültiges wird sich allerdings erst sagen lassen, wenn das ganze lateinische Schrifttum Eckeharts vorliegt. Wir haben aber hier, des Beispiels halber, Eckeharts Lieblingsschrift, den bisher noch ungedruckten Johanneskommentar, herangezogen, um die Linien aufzuzeigen, in denen eine ergiebige Quellenuntersuchung wohl verlaufen mag[1]).

Auf das Inhaltliche der Eckehartschen Lehre von der Gottesgeburt soll hier nicht eingegangen werden — auch das verschiebt man zur Zeit besser[2]). Unser Gang durch die Geschichte dieser

[1]) Die Abschrift des in der Cueser Handschrift enthaltenen Johanneskommentars verdanke ich der Güte des H. Dr. Otto Karrer (Luzern).

[2]) Am besten hat bisher die Lehre Eckeharts von der Gottesgeburt zusammengefaßt H. Piesch in der Schrift von O. Karrer u. H. Piesch, Meister Eckeharts Rechtfertigungsschrift vom Jahre 1326, Erfurt 1927, S. 25—51. Vgl. auch O. Karrer, Meister Eckehart, Das System seiner religiösen Lehre und Lebensweisheit, München 1926, S. 339ff. — J. Bernhardt, Die philosophische Mystik des Mittelalters, München 1922, S. 191ff. — M. Pahnke, Meister Eckeharts Lehre von der Geburt Gottes im Gerechten: Archiv für Religionswissen-

religiösen Idee zeigt uns deutlich, wie berechtigt die kirchliche Verurteilung der Eckehartischen Sätze von der Gottesgeburt, so wie sie liegen, gewesen ist. Es steht aber gewiß auch fest, vor allem durch die Verteidigungsschriften des Meisters[3]), daß er seine Lehre von der Gottesgeburt durchaus im Sinne der ihm bekannten alten Vätertradition verstanden wissen wollte. Das gibt der Quellenuntersuchung für seine Gottesgeburttheologie auf weite Strecken den Charakter einer Verteidigung seiner Lehre. Wir setzen gleichsam nur fort und vervollständigen, was Eckehart selbst getan hat, indem er sich in seiner Verteidigung bemühte, die *auctoritates* der Kirchenväter für sich ins Feld zu führen.

Die nächstliegende Frage ist ohne Zweifel die nach dem Einfluß des Origenes auf Eckehart, denn hier berühren sich Ende und Anfang der oben dargelegten Ideengeschichte. Mit sichtlicher Vorliebe beruft sich Eckehart auf die neunte Jeremiashomilie des Origenes, wo von der im Herzen des Gläubigen sich immerdar fortsetzenden Geburt des ewigen Logos die Rede ist[4]). Er kannte

schaft 23 (1925) S. 15. 252. — A. Dempf, Meister Eckehart, eine Einführung in sein Werk, Leipzig 1934, S. 213. 218. — K. Weiß, Die Seelenmetaphysik des Meister Eckehart: Zeitschrift für Kirchengeschichte 52 (1934) S. 467; vgl. vor allem den Anhang S. 521 über *filiatio* und *generatio*.

[3]) Vgl. die Ausgabe der Verteidigungsschrift vom Jahre 1326 von G. Théry: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge 1 (1926) S. 129—268. A. Daniels, Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meister Eckehart (Beiträge z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalters 23,5), Münster 1923. — Diese hier gemachten Angaben Eckeharts werden ergänzt durch die neuaufgefundenen Akten zum Eckehartprozeß aus Avignon. Vgl. Fr. Pelster, Ein Gutachten aus dem Eckehart-Prozeß in Avignon, Aus der Geisteswelt des Mittelalters (Festschrift M. Grabmann), Münster 1935, S. 1099—1124. Wichtig für unsere Frage vor allem die articuli 20—23 (S. 1118—1121).

[4]) In dem bisher zugänglichen Schrifttum des Eckehart wird die Stelle zitiert im Kommentar zu Ecclesiasticus (Denifle, Meister Eckeharts lateinische Schriften und die Grundanschauungen seiner Lehre: Archiv f. Lit.- u. Kirchengesch. d. Mittelalters 2 (1886) S. 572 Z. 4. 14; S. 595 Z. 1 ff.). — G. Théry, Ausgabe des Sapienzkommentars: Archives d'histoire doctrinale 3 (1928) S. 379 Z. 10; S. 389 Z. 5. — Fr. Pfeiffer, Meister Eckehart, Leipzig 1857, S. 147 Z. 31 ff. — Verteidigungsschrift (Théry, S. 265; Daniels, S. 62 Z. 24 f.). — Johanneskommentar, Cues fol. 108^{v} I: *Origenes super illo: inventa est coniuratio Jer. 11° sic ait: ‚felix ille qui semper a Deo* (fol. 108^{v} II) *nascitur non enim dicam iustum semel ex Deo natum, sed per singula virtutis opera semper a Deo nascitur'. Nam et in divinis Filius semper natus semper nascitur.* — Es handelt sich an all diesen Stellen um die uns bereits bekannte (vgl. oben S. 358) Stelle aus der 9. Jeremiashomilie des Origenes (GCS Origenes 3, Klostermann, S. 70 Z. 11 ff.), die Hieronymus übersetzt hat (vgl. PL 25, 637AB) und die auch bei Rhabanus Maurus verwendet wird (PL 111, 892C).

diesen Text gewiß vor allem aus der Glossa ordinaria[5]; aber auch in der Scholastik spielt das Wort eine gewisse Rolle[6]. In seiner Verteidigungsschrift kommt Eckehart auch auf einen anderen Text aus Origenes zu sprechen. Es handelt sich um die Lehre Eckeharts vom *semen divinum in anima*, also um ein Lehrstück, das im engsten Zusammenhang mit der Lehre von der Gottesgeburt steht. In der Verteidigung seines 14. Satzes aus dem Buch „Benedictus Deus" beruft sich Eckehart ausdrücklich auf die *doctrina Origenis in omelia super 26*[7]. Daniels wollte darin einen Hinweis auf die 26. Josuehomilie des Origenes sehen[8]. Aber an der von ihm angegebenen Stelle ist mit keinem Wort vom *semen divinum in anima* die Rede. Unseres Erachtens kommt nur eine einzige Stelle aus Origenes dafür in Betracht, die Eckehart auch in der Übersetzung des Rufinus kennen konnte: es ist die Homilie zu Ps 36. Die Fundstelle, aus der der beanstandete Satz des Eckehart entnommen ist, lautet: „der same gottes ist in uns. Hetti er einen guoten anwiser und flissicen wercman, so neme er des bas zuo und wüchse uf zuo gotte, des same er ouch ist"[9]. Das ist aber genau der Gedanke, den Origenes in der Homilie zu Ps 36 ausspricht: *et quid aliud semen iusti dignum est putare nisi discipulum iusti qui suscepto semine generatur ad vitam aeternam? tum deinde ingressus sermo Dei in animas vestras et haerens in corde vestro formaret utique mentes vestras secundum speciem Verbi ipsius... et per hoc ipse Christus formatur in vobis, tunc vere efficeremini semen iusti*[10]. Dieser für

[5]) PL 114, 26C.

[6]) Sie wird von Petrus Lombardus zitiert, Sent. I, 9,11 (PL 192, 548). Denifle (Archiv S. 572, Anm. 4) bemerkt, daß die Stelle oft von den Scholastikern zitiert werde und weist auf Thomas von Aquin, S. Th. I, q. 42 a. 2 ad 4 hin. Hier wird aber auf eine andere Stelle angespielt, die man als Text aus Origenes ansah, aber aus Scotus Eriugena stammt, vgl. unten Anm. 12.

[7]) Théry S. 191. 206. — Daniels S. 7 Z. 8; S. 65 Z. 35.

[8]) Daniels S. 7 Anm. 3. Er weist auf PG 12, 945B hin und auf dem noch auf eine andere Stelle aus Origenes' 1. Homilie zur Genesis, wo ebenfalls nur im allgemeinen von der Einwohnung Christi im Inneren des Gläubigen die Rede ist. — Nach dem oben S. 351 ff. von der Lehre des Origenes Gesagten ergibt sich, daß die Hinweise von Daniels nicht glücklich gewählt sind.

[9]) Entnommen aus dem „Buch der göttlichen Tröstung" (hrsg. von Ph. Strauch, Bonn 1910) S. 43 Z. 12—17. Vgl. Théry, Archives 1, S. 167, der die Fundstelle festgestellt hat.

[10]) Homilie zu Ps 36 (PG 12, 1357AB). Man müßte dann allerdings einen Schreibfehler annehmen im Manuskript von Soest der Verteidigungsschrift. Aber das ist annehmbar, da an der gleichen Stelle (abgesehen von vielen anderen) auch das Zitat aus Seneca und aus Cicero verschrieben oder gar von Eckehart selbst im Augenblick falsch zitiert worden ist. — Höchst bemerkenswert ist auch

die Lehre des Origenes so bezeichnende Text sagt also das Gleiche, was Eckehart sagen will: durch die sorgsame Pflege des geistlichen Lehrers, des „flisicen wercmans", wird der Same Gottes in der Seele zum Wachstum gebracht.

Eckehart fühlte sich noch in einem anderen, für seine Lehre von der Gottesgeburt wichtigen Punkt dem Erbe des Origenes verpflichtet. Aber er ist, ohne es zu wissen, darin der Erbe des Johannes Eriugena geworden. Man hielt damals die Homilie des Scotus zum Johannesprolog allgemein für ein Werk des Origenes[11]), auch Thomas von Aquin zitiert in der Summa einmal ein Wort aus diesem angeblichen Origeneswerk[12]) und nimmt in seine Katene oft Worte aus der Homilie auf[13]). Aus der Thomaskatene hat denn vor allem Eckehart seine Kenntnis dieser Homilie geschöpft, aber Stellen in seinem Johanneskommentar zeigen, daß er sie auch im Zusammenhang gelesen hat[14]). Wir haben also jedenfalls an dieser Stelle eine unmittelbare Berührung der beiden genialen Mystiker,

---

das Wiederaufleben der typisch Origenischen Lehre von der Seele als dem „Bild des Bildes": vgl. Pfeifer S. 315 Z. 35; Karrer-Piesch, Rechtfertigungsschrift S. 158 Anm. 46.

[11]) Vgl. O. Bardenhewer, Gesch. d. altk. Lit. II², S. 139.

[12]) S. Th. I, q. 42 a. 2 ad 4. Denifle (Archiv S. 572 Anm. 4) hält auch dieses Wort des Thomas für eine Anspielung auf den Text aus der Jeremiashomilie. In Wirklichkeit ist es ein Hinweis auf einen Text bei Scotus Eriugena (PL 122, 287 B).

[13]) Vgl. vor allem die Zitate zum 1. Kapitel des Johannesevangeliums, die meist mit der Bezeichnung *Origenes in homilia* eingeleitet werden, vor allem zu Jo 1,9. 10.

[14]) Vgl. z. B. Johanneskommentar (Cues fol. 91 II) zu Jo 1,4 *(et vita erat lux hominum): Origenes vero dicit: per li hominum intelligitur universa natura rationalis.* Das kann sich nur auf die Homilie des Scotus beziehen (PL 122, 290 A): *lux itaque hominum Dominus noster Jesus Christus qui in humana natura omni rationali et intellectuali creaturae seipsum manifestavit.* — Ein anderes Beispiel (fol. 94 II zu Jo 1,13): *per voluntatem carnis vero feminam intellegit.* Vgl. Scotus (PL 122, 297 B): *caro quippe femineum sexum saepe significat.* — Fol. 99ᵛ II und fol. 123 II: *semper fuit et est Pater, semper Filius fuit et est, semper natus semper nascitur; Ps 109° Filius meus es tu, ego hodie genui te, genui quia natus, hodie quia nascitur, propter quod et „sinus" dictus est Patris.*

Vgl. dazu Scotus, Johannesprolog (302 D); De Div. nat. II, 20 (553 AB). Die Beispiele könnten vermehrt werden, jedenfalls steht fest, daß wir in der Quellenuntersuchung zu Eckeharts Mystik die Lehre der Johanneshomilie des Scotus nicht übersehen dürfen. Die beiden charakteristischen Gedanken dieser Homilie (vgl. oben S. 402 f. 404. A. 5?), nämlich die Lehre von der Einheit des „Sohnes", in dem allein wir alle zum Vater aufsteigen, und die Lehre von der Fortsetzung der ewigen Zeugung des Logos in der natürlichen und gnadenhaften Schöpfung, sind ja doch für die Mystik des Eckehart von der Gottesgeburt kennzeichnend.

deren Werke auch sonst merkwürdige Ähnlichkeiten aufweisen. Die Lehre von dem einen, vollkommenen Menschen Christus, in dem allein wir „Söhne" sind, berührt sich so eng mit der Theologie des Scotus, daß wir diese Eckehartische Lehre nicht nur mit der aus Augustinus stammenden Theologie vom einen Menschen Christus erklären können, vor allem nicht die systematische Bedeutung gerade dieses Gedankens in der Mystik Eckeharts. Wenn wir auch vorläufig keine eigentlichen Beweise dafür beibringen können, daß Eckehart das Werk De divisione naturae des Scotus oder wenigstens den Clavis physicae des Honorius Augustodunensis gelesen hat, so hat er doch jedenfalls unseres Erachtens vor allem aus Richard von St. Viktor, oder aus der zisterziensischen Mystik die Eriugenische Systematik des mystischen Aufbaues gelernt[15]).

Noch in einem anderen, zwar unwichtigen, aber doch höchst bezeichnenden Punkt seiner Geburtstheologie ist Eckehart Erbe der patristischen Theologie: in der Auffassung vom Herzen als dem lebenspendenden Mittelpunkt des Menschen, als dem heimlichen, abgrundtiefen Ort der Begegnung mit dem Göttlichen. Er zitiert dafür bezeichnenderweise einen berühmten Text aus Macrobius, wo die Sonne „Herz der Welt" genannt wird[16]). Das Herz ist das Innerste, auch beim ewigen Vater, aus dessen Herzen der Logos geboren wird. Im „Herzen der Seele" geschieht die mystische Geburt Christi[17]). Wir vermögen jetzt, im Überblick über die reiche Geschichte dieser *theologia cordis*, zu würdigen, woher letztlich diese Gedanken der Eckehartischen Mystik stammen.

---

[15]) Die oben S. 394 für Richard von St. Viktor als typisch erkannte Benennung des Logos als *voluntas Patris*, kehrt auch bei Eckehart wieder und erinnert durchaus an Richard. Vgl. Johanneskommentar (fol. 94^{v} I): *parum enim mihi est Verbum caro factum pro homine in Christo, supposito illo a me distincto, nisi* (fol. 94^{v} II) *et in me personaliter, ut et ego essem filius Dei... et fortassis hoc est quod oramus hortante Domino Matth. 6: fiat voluntas tua... id est sicut in Christo, celo, voluntas Patris facta est ut esset Filius, voluntas enim Patris ut Pater naturaliter est generare et habere Filium, sic in terra, id est in nobis terram habitantibus fiat voluntas Patris, ut simus filii Dei.*

[16]) Johanneskommentar (fol. 131^{v} II): *per latus, ubi cor latet, affecciones designantur, operatur enim Jesus, in anima si est; si renuit operari in eo non est.* (fol. 132 II): *humana vita... consistit in quadam mocione que a corde diffunditur in singula membra corporis, cor enim specialiter in homine respondet soli inter planetas. Sol enim medius planetarum, cor celi, mens mundi... ut Macrobius ait et subdit: hoc est sol in aethere quod in animali cor.*

[17]) Als Beispiel für unzählige Texte: „also wirdit daz ewige wort gesprochin innewendic in deme herzin der sele, in deme innirsten, in dem lutirsten, in deme heubiste der sele, daz ist in vornunftigkeit, da geschihit di gebort inne" (Ph. Strauch, Paradisus animae intelligentis, Berlin 1919, S. 14 Z. 18—21).

Schwieriger ist die Frage nach der Abhängigkeit des Eckehart von der Geburtstheologie des Augustinus, weil Eckehart bei seiner reichen Kenntnis der Augustinischen Schriften viel mehr als je anderswo mit den Gedanken des Bischofs von Hippo spielt, sie nur eben andeutet und zudem gewiß oft auch aus Schriften zitiert, die er für Augustinisch hielt, die aber in Wirklichkeit aus dem Kreis der Bernhardischen Mystik stammen[18]).

Im allgemeinen zu sprechen: Eckehart ist jedenfalls zu tiefst ergriffen von dem, was wir oben als Augustinische Innerlichkeit gekennzeichnet haben. Mit Vorliebe beruft er sich auf die klassischen Texte aus De vera religione und aus den Confessiones[19]). Im besonderen hat es ihm natürlich die Spekulation Augustins über die ewige Geburt des Logos angetan: *semper nascitur et semper natus*

---

[18]) Für den Nachweis der Augustinuszitate sei hier auf die bisher reichhaltigste Untersuchung von Karrer, Meister Eckehart, und auf Karrer-Piesch, Rechtfertigungsschrift, verwiesen. Vgl. auch die Ausgabe des Sapienzkommentars Eckeharts von G. Théry, Archives d'histoire doctrinale 3 (1928) S. 321—433; 4 (1929) S. 233—394. Als Beispiel der Zitationsweise aus Augustinus diene der Verweis auf Pfeiffer S. 151 Z. 13: „Sant Augustinus sprichet, daz got alle zît geborn werde ân unterlâz in der sêle". Das ist eine Erinnerung an die Augustinischen Spekulationen über die Zeitlosigkeit der Logosgeburt, auf die sich Eckehart in der Verteidigungsschrift (Théry S. 238; Daniels S. 51 Z. 15ff.) selbst beruft, indem er die Confessiones 11,13, 16 (PL 32, 815) zitiert. Vgl. auch Johanneskommentar (fol. 89 II): *semper fuit Pater, semper habuit Filium;* (fol. 89ᵛ I): *semper nascitur et semper natus est.* — Für ein anderes, angeblich aus Augustinus stammendes Zitat (vgl. Karrer, M. Eckehart S. 136f.; Karrer-Piesch, Rechtfertigungsschrift S. 29): „wenn die Seele von der göttlichen Liebe entzündet wird, so wird Gott in der Seele geboren", möchte ich die Herkunft aus einer Schrift der Bernhardischen Mystik annehmen, ohne es allerdings bisher genau nachweisen zu können. — Für die Augustinische Lehre vom „einen Sohn", in dem allein wir zum Vater aufsteigen, vgl. die Zitate im Johanneskommentar (fol. 109 II), die Eckehart aus der Katene des Thomas von Aquin kennt; ausdrücklich wird die oben S. 402 A. 40 angeführte Stelle aus Gregor zitiert: *quia nos unum cum illo iam facti sumus... is qui in celo semper est, in nobis ad celum cottidie ascendit,* wobei Eckehart ungemein bezeichnend das *„in nobis"* aus Eigenem beifügt.

[19]) Vgl. etwa Johanneskommentar zu Jo 1,1 *(in principio erat Verbum,* wo das *„in"* erklärt wird (fol. 89ᵛ I): *De primo istorum quod notat li ‚in' est inesse et intimum esse... patet eciam in primo effectu Dei foras, quod est esse intimum, secundum illud Augustini: intus eras et ego foras; patet hoc tercio in ipsis potenciis anime |que quanto diviniores et perfectiores tanto intimiores... intimum enim et primum uniuscuiusque racio est; Verbum autem Logos sive racio est.* Ebd. (fol. 123 II) zu Jo 14,10 (Pater in me manens): *in me, ad denotandum quod Deus ipse illabitur essencie anime. Iterum etiam, ipse manet in abditis, intimis et supremis ipsius anime. Augustinus de vera religione: noli foras ire...*

est, semper fuit Pater et semper habuit Filium. Das ist die theologische Grundlage seiner Mystik. Und dieses *semper* dehnt er wie selbstverständlich aus auf die im Herzen sich fortsetzende Geburt Christi, auch mit Berufung auf Augustinus, obwohl dieser das so nicht ausspricht[20]). Ganz offenbar hat Eckehart auch die aus den Augustinischen Weihnachtspredigten uns bekannten Ausführungen im Gedächtnis. Die „guten Werke" als *partus et proles animae sanctae,* die er aus Augustinus zitiert[21]), sind eine verallgemeinernde Erinnerung an die Augustinische Aszetik der Geburt Christi in den guten Werken, zugleich aber auch ein Wiederholen der typisch zisterziensischen und viktorinischen Mystik, wie wir sie vor allem bei Richard von St. Viktor kennen lernten. Noch deutlicher ist die Augustinische Herkunft der für die gesamte Geschichte der Mystik so bedeutsamen Idee von der Geburt Christi aus der jungfräulichen Seele, die auch bei Eckehart tiefsinnigen Ausdruck gefunden hat[22]). Dafür ist das Buch des Augustinus De virginitate die klassische Quelle.

Als Hauptquelle für Eckeharts Mystik von der Gottesgeburt wird man endlich vor allem die Tradition seines eigenen Ordens ansprechen müssen, aus der so typisch „Eckehartische" und doch ganz in der alten Überlieferung wurzelnde Werke wie das Opusculum De humanitate Jesu Christi hervorgingen. Besonders fruchtbar wäre endlich eine genaue Untersuchung der Zusammenhänge zwischen Eckehart und der für die in Paris gelehrte mystische Theologie so wichtigen viktorinischen Schule, welcher auch die dominikanische Mystik viel verdankt[23]).

---

[20]) Vgl. oben S. 387.

[21]) Verteidigungsschrift (Théry S. 265; Daniels S. 62 Z. 28f.). Vgl. oben S. 389f.

[22]) Verteidigungsschrift (Théry S. 264; Daniels S. 62 Z. 16ff.): *quotienscunque fit illa generatio tunc parit ipsa (anima) illum unigenitum Filium propter hoc multo plures sunt filii quos pariunt virgines...* Vgl. dazu Pfeiffer S. 44 Z. 15. 29; S. 265 Z. 14ff. — Karrer-Piesch S. 131f.

[23]) Die Verteidigungsschrift zeigt, wie oft sich Eckehart auf Bernhard beruft; vgl. Karrer-Piesch S. 79. 84. 86 u. a. — Dadurch dürfte auch das Urteil berichtigt werden, das J. Bernhardt über die Gegensätze zwischen Eckehart und Bernhard gefällt hat; vgl. Jos. Bernhardt, Bernhardische und Eckehartische Mystik in ihren Beziehungen und Gegensätzen, Kempten-München 1912, S. 56. — Auch Bernhardts Urteil über die Eckehartische Mystik von der Gottesgeburt ist nun, nach dem hier gegebenen Überblick über die Geschichte der Idee, nicht mehr haltbar. Bernhardt sagt (S. 45): „Der Zentralgedanke seiner Mystik, die Gottesgeburt im Gerechten, muß im Zusammenhang mit seiner Christuslehre begriffen werden und damit wird zugleich offenbar, daß seine Mystik überhaupt keine spezifisch christliche ist". — Auch E. Seeberg sieht gerade in der Lehre von der Gottesgeburt den Punkt, wo sich Eckehart von der

Jedenfalls können wir als Endergebnis dieser Untersuchung buchen, daß sich die mystische Theologie des Meister Eckehart von der Geburt Christi im Herzen des Gläubigen bei all ihrer genialen und dunklen Eigenart und trotz des Meisters Redeweise, die das kirchliche Eingreifen durchaus rechtfertigte, doch auch ganz in die große Geschichte dieser in den Tiefen der altchristlichen Theologie und Frömmigkeit wurzelnden Idee einfügt. Und es bestätigt sich, eben durch diese Geschichte, was heute immer deutlicher von Eckeharts Lehre feststeht: der „grundkatholische Sinn“[24]) seiner Mystik von der Gottesgeburt. Damit schließt sich auch die gesamte weitere Geschichte dieser mystischen Herzenstheologie, die von nun an ohne Eckeharts Einfluß nicht mehr zu denken ist, an die Theologie der Kirchenväter an und ergibt mit ihr zusammen eine wahre Geschichte der Innerlichkeit: durch Meister Eckehart und die deutsche Mystik lebt die Frömmigkeit des Origenes, des Maximus und des Augustinus für alle Zeiten weiter.

Gnadenlehre wesentlich entferne; vgl. Deutsche Evangelische Erziehung 46 (1935) S. 159, wo Seeberg die Eckehartische Lehre von der Gottesgeburt in den Satz zusammenfaßt: „Wenn alles, selbst die Gnade von der Seele gewichen ist, wird der ‚Sohn‘ in der Seele geboren“. Es wäre bedauerlich, wenn der Herausgeber der künftigen Eckehartausgabe der deutschen Notgemeinschaft mit dieser durch unseren Überblick hoffentlich widerlegten Auffassung an die Texte Eckeharts heranträte. Der Meister spottet eben allen Erklärungsversuchen, die nicht ausgehen von dem, was seine lebendigste Voraussetzung ist: die ganze und volle Kenntnis der klassischen scholastischen Gnadenlehre — und die wurzelt in der Gesamttradition.

[24]) Vgl. Fr. Pelster, Ein Gutachten aus dem Eckehart-Prozeß in Avignon: Aus der Geisteswelt des Mittelalters, Münster 1935, S. 1107f. — Nach Abschluß dieser Arbeit erschien das schöne Werk von Herma Piesch, Meister Eckharts Ethik, Luzern 1935, Vita-Nova-Verlag. Aus der vortrefflich und mit umfassender Quellenkenntnis dargelegten Lehre von der Gottesgeburt (S. 27f. 73ff.) erhellt das Gleiche, was unsere Arbeit von der anderen Seite her gezeigt hat: die grundsätzliche Treue des Meisters zur katholischen Tradition der Kirchenväter. — Das neueste Werk über Eckeharts Lehre von der Gottesgeburt: Käte Oltmanns Meister Eckehart (Frankfurt a. M. 1935, Vittorio Klostermann) bedeutet, wie gelegentlich genauer gezeigt werden soll, wieder einen Rückschritt, gemessen an der Höhe, die durch die Interpretation von H. Piesch erreicht wurde. Wieder wird hier, wie schon so oft, das Wesen der Gottesgeburt in das „Einssein mit Gott“ verlegt — aber im Eifer, aus Eckehart letztlich einen Dialektiker Heideggerscher Art zu machen, verliert O. ganz den Blick für die wiederum nur aus der katholischen Tradition verstehbare Lehre vom mystischen Einssein, das mit einem ontischen Einswerden nichts zu tun hat.

Die Form der eucharistischen Rede Jesu

Von Paul Gächter S. J. — Innsbruck

Vor einiger Zeit habe ich hier eine Untersuchung veröffentlicht über den formalen Aufbau der Abschiedsrede Jesu[1]). Es drängte sich von selbst die Frage auf, ob eine ähnliche Nachprüfung auch bei andern Reden des Johannesevangeliums zu einem Ergebnis führen würde; so entstand die hier folgende Abhandlung. Sie war bereits abgeschlossen, als die Revue Biblique[2]) eine längere Besprechung meiner oben erwähnten Studie über die Abschiedsrede, aus der Feder des rühmlichst bekannten Hochw. P. Lagrange O. P. brachte. Ich nehme seine Besprechung zum Anlaß, einige einleitende Bemerkungen vorauszuschicken, um Mißverständnissen so gut als möglich vorzubeugen; es beziehen sich jedoch nicht alle auf die genannte Rezension.

Die erste Frage ist: Läßt sich überhaupt rein auf Grund der literarischen Form, ohne Zuhilfenahme des Inhalts, ein Urteil fällen über den Aufbau eines literarischen Stückes? Diese Frage in ihrer Allgemeinheit kann weder bejaht noch verneint werden. Stellt man sie bezüglich der johanneischen Reden, die als Erzeugnisse semitischen Geistes mutmaßlich von Haus aus ungleich mehr Formelemente enthalten werden als etwa griechische oder lateinische Schöpfungen — von Poesie ist hier nicht die Rede — so ist ein Versuch, die Form an sich zu befragen, nicht von vornherein aussichtslos. Und die Untersuchung über die Abschiedsrede sowie die hier vorliegende über Jo 6 dürften dies bestätigen. Jedenfalls spielt in beiden Abhandlungen der Gedankengang gar keine Rolle. Die Neuartigkeit einer solchen Behandlungsweise — wenn sie neuartig ist — bildet keinen *a priori*-Beweis gegen ihre Tauglichkeit.

P. Lagrange hat in begreiflichem Interesse den Schwerpunkt der Abhandlung über die Abschiedsrede in jenen Partien gefunden, in denen eine Erklärung der herausgearbeiteten Form versucht wird. Demgegenüber ging mein Hauptbestreben dahin — und ganz dasselbe gilt für diese Untersuchung — zu versuchen, ob sich von der Form aus eine Einteilung der Rede entdecken lasse, die dann der Exegese zu Grunde gelegt werden könnte. Was darüber hinaus-

[1]) Der formale Aufbau der Abschiedsrede Jesu: ZkTh 58 (1934) 155—207.

[2]) 44 (1935) 105—108.

geht, darf nur als Hypothese gewertet werden, dazu bestimmt, das gefundene Ergebnis nach der literarhistorischen Seite hin abzurunden. Hierbei spielt der Begriff der mündlichen Tradition eine gewisse Rolle. Ich denke mir die mündliche Tradition beim johanneischen Stoff nicht so, daß mehrere an seiner Formung gearbeitet hätten. Die gedächtnismäßige Durchprägung des Stoffes mußte sich auch dann zeigen, wenn der Apostel Johannes allein als Tradent tätig war und den nämlichen Stoff allein zu wiederholten Malen vortrug. Insofern verträgt sich die mündliche Traditionsarbeit sehr gut mit der Einheit der Form und des Urhebers.

Ausschlaggebend für beide Studien sind m. E. folgende unter sich zusammenhängende Fragen. 1. Liegt in den johanneischen Reden ein Rhythmus vor nach Art des hebräischen Parallelismus? Die Frage betrifft den uns vorliegenden griechischen Text. Er ist, wie heute als ausgemacht gelten darf, die treue Wiedergabe einer (schriftlichen oder mündlichen) aramäischen Form. Selbst der aramäische Rhythmus ist stellenweise auf den ersten Blick erkennbar, so Jo 6,35. 37. 38. 46. 50. 51. 55. 57. Hier hat man nicht Not, auf einen erst zu gewinnenden aramäischen Text zurückzugreifen. Der *parallelismus membrorum*, die mit den logischen zusammenfallenden rhythmischen Zäsuren sind klar. Zum Dreiton-, Vierton- und Fünftonrhythmus vergleiche man C. F. Burney, The Poetry of Our Lord (1925). Ich weiche nur insofern von Burney ab, als ich aus praktischen Gründen, zum Zweck größerer Einfachheit in der Bezeichnung, den Vierton-Rhythmus auflöse in Zweiton-Rhythmen. Wenn im Folgenden, so wie in meiner Abhandlung über die Abschiedsrede, von Stichen gesprochen wird, so soll damit in keiner Weise in die Verhandlung über das Wesen der hebräischen Poesie eingegriffen werden. Ich schreibe, was sich als kleinstes irgendwie selbständiges Element des Rhythmus darbietet, in eine Linie und nenne es Stichus. Daß diese Schreibart logisch Zusammengehöriges für das Auge mitunter zu sehr trennt, ist nicht zu leugnen. Dieser Nachteil wird aber für den hier in Frage kommenden Zweck aufgewogen durch eine größere Übersichtlichkeit der formalen Elemente. Die Bezeichnung Stichus (anstatt vielleicht richtiger Hemistichus oder Teilstichus) hat den Vorteil, daß sie auch bei dreiteiligen Formen (Tristichen) beibehalten werden kann. Auf die Bezeichnung kommt es ja schließlich nicht an. Ganz irrig ist die Meinung, die rhythmischen Zäsuren müßten stets mit den logischen zusammentreffen und selbständige, wenn auch vielleicht verkürzte Sätze und Satzteile schließen. Ich darf voraussetzen, daß wer darüber urteilen will, Burneys aufschlußreiches Buch kennt. Er sagt vom Vierton-Rhythmus (S. 22): Die Zäsur in der Mitte „sometimes corresponds to the break in the

sense, but at other times is purely formal." So teilt er denn auch evangelische Texte ab; ebenso verfahren nebst vielen andern A. Condamin S. J. in seinem Isaiaskommentar und R. Kittel in seiner Ausgabe des A. T.[3])

Sind rhythmische Stichen vorhanden, so fragt es sich weiter: 2. Stehen sie untereinander in Beziehung, bilden sie Gruppen oder reihen sie sich ohne Gliederung endlos aneinander[4])? Die Frage stellen heißt sie schon irgendwie beantworten. Eine Prüfung des Textes wird bald ergeben, daß wir strophenartige Gebilde vor uns haben. Sie sind jedoch nicht eigentlich „poetry", sondern der Poesie nur äußerlich verwandt. Das dürfte sowohl von den Strophen gelten, wie wir sie der Kürze halber nennen, wie auch von den Strophengruppen. Meine bisherige Untersuchung scheint zu ergeben, daß die Strophen in Johannes, verglichen mit den Strophen der alttestamentlichen Poesie[5]), kürzer sind, daß nicht so viele nacheinander dasselbe Ausmaß zeigen, und daß die Strophengruppen ebenfalls kürzer und einfacher gehalten sind als die Erzeugnisse literarischer Poesie. Hier wäre aber noch viel zu untersuchen.

Die vorliegende Abhandlung über die eucharistische Rede geht in gleichen Bahnen wie jene über die Abschiedsrede[6]). Hingegen bleiben diesmal die Handschriften unberücksichtigt, da sie für den Aufbau tatsächlich nichts ergeben. Aus der oben angeführten Studie über die Abschiedsrede ergibt sich klar, daß die Abteilung der griechischen Handschriften nicht auf Überlieferung, sondern auf Interpretation beruht und von Männern gemacht ist, die von der semitischen Formgebung keine Kenntnis hatten. Anstelle dessen soll in der jetzigen Abhandlung mehr Bedacht genommen werden auf die Syrer, zumal die Altsyrer. Das geschieht nicht aus Gründen der Textkritik, sondern weil m. E. die Syrer als Aramäer da und dort et-

[3]) Einige Beispiele daraus habe ich ZkTh 58 (1934) 159 angeführt.

[4]) P. Lagrange weist auf Homer hin, der tatsächlich Hunderte von Zeilen ohne jede strophische Gruppierung aneinanderreiht. Aber der Vergleich trifft die Sache nicht. Der grundlegende Unterschied zwischen den Homerischen Gedichten und den Johanneischen Reden liegt darin: die epische Handlung, die auch die Homerischen Reden beherrscht, in den Johanneischen Reden dagegen fehlt, ist hinreichend, um eine gedächtnismäßige Wiederholung von Hunderten von Versen zu ermöglichen. Verstärkend kommt hinzu, daß die streng gebundene Form Homers für das Gedächtnis ungleich günstiger ist als die losere Form der hebräischen Poesie, nicht zu sprechen von den Johanneischen Reden, deren Form nicht einmal den Grad der Gebundenheit der semitischen Poesie erreicht.

[5]) Vgl. etwa die Beispiele bei A. Condamin S. J., Poèmes de la Bible (1933).

[6]) Vgl. Anm. 1. Im Folgenden zitiert als „Abschiedsrede".

was von ihrem rhythmischen Empfinden verraten und dadurch für die Abteilung der einzelnen Stichen von Wert sein können. Der Text ist nach Merk[7]) gegeben.

Ich lege Wert auf die Feststellung, daß ich nicht darauf ausging, absolut ein Schema herauszufinden, nach dem die Rede geformt ist, viel weniger irgend ein bestimmtes Schema. Wenn sich eines herausgestellt hat, so kam mir dies erst geraume Zeit später zum Bewußtsein, nachdem die Einteilung in Stichen und Strophen längst vollzogen war. Was Prof. Meinertz in einer kurzen Anzeige meiner früheren Studie anerkennend hervorgehoben hat[8]), war auch bei dieser Untersuchung unverbrüchliches Gesetz, nichts zu verzwängen, sondern jenen Text zu studieren, der uns tatsächlich vorliegt.

I. Teil: v. 35—47

35. Ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς

Ὁ ἐρχόμενος πρὸς ἐμὲ
οὐ μὴ πεινάσῃ
καὶ ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ
οὐ μὴ διψήσει πώποτε

36. Ἀλλ' εἶπον ὑμῖν
ὅτι καὶ ἑωράκατέ με
καὶ οὐ πιστεύετε

37. Πᾶν ὃ δίδωσίν μοι ὁ Πατὴρ
πρὸς ἐμὲ ἥξει
καὶ τὸν ἐρχόμενον πρός με
οὐ μὴ ἐκβάλω ἔξω

38. Ὅτι καταβέβηκα ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ
οὐχ ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τὸ ἐμόν
ἀλλὰ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με

39. Τοῦτο δέ ἐστιν τὸ θέλημα τοῦ πέμψατός με
ἵνα πᾶν ὃ δέδωκέν μοι
μὴ ἀπολέσω ἐξ αὐτοῦ
ἀλλὰ ἀναστήσω αὐτὸ
ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ

40. Τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ θέλημα τοῦ Πατρός μου
ἵνα πᾶς ὁ θεωρῶν τὸν υἱὸν
καὶ πιστεύων εἰς αὐτὸν
ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον
καὶ ἀναστήσω αὐτὸν ἐγὼ
ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ

41—42. Widerspruch der Juden

[7]) A. Merk, Novum Testamentum Graece et Latine, Roma 1933.
[8]) Theol. Revue 33 (1934) 412.

43. Μὴ γογγύζετε μετ' ἀλλήλων

44. Οὐδεὶς δύναται
ἐλθεῖν πρός με
ἐὰν μὴ ὁ Πατὴρ ὁ πέμψας με
ἑλκύσῃ αὐτόν
κἀγὼ ἀναστήσω αὐτὸν
ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ

45. Ἔστιν γεγραμμένον ἐν τοῖς προφήταις
καὶ ἔσονται πάντες
διδακτοὶ θεοῦ
πᾶς ὁ ἀκούσας παρὰ τοῦ Πατρὸς
καὶ μαθών —
ἔρχεται πρὸς ἐμέ

46. Οὐχ ὅτι τὸν Πατέρα ἑώρακέν τις
εἰ μὴ ὁ ὢν παρὰ τοῦ θεοῦ
οὗτος ἑώρακεν τὸν Πατέρα

—

47. Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν

ὁ πιστεύων —
ἔχει ζωὴν αἰώνιον

II. Teil: v. 48—58

48. Ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς

49. Οἱ πατέρες ὑμῶν ἔφαγον
ἐν τῇ ἐρήμῳ τὸ μάννα
καὶ ἀπέθανον —

50. οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος
ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβαίνων
ἵνα τις ἐξ αὐτοῦ φάγῃ
καὶ μὴ ἀποθάνῃ

51. Ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ ζῶν
ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς
ἐάν τις φάγῃ ἐκ τούτου τοῦ ἄρτου
ζήσει εἰς τὸν αἰῶνα

καὶ ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω
ἡ σάρξ μού ἐστιν
ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς

52. Widerspruch der Juden

53. Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν

Ἐὰν μὴ φάγητε τὴν σάρκα
τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου
καὶ πίητε αὐτοῦ τὸ αἷμα
οὐκ ἔχετε ζωὴν ἐν ἑαυτοῖς

54. Ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα
καὶ πίνων μου τὸ αἷμα
ἔχει ζωὴν αἰώνιον
κἀγὼ ἀναστήσω αὐτὸν
τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ

55. Ἡ γὰρ σάρξ μου ἀληθής ἐστιν βρῶσις
καὶ τὸ αἷμα μου ἀληθής ἐστιν πόσις

56. Ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα
καὶ πίνων μου τὸ αἷμα
ἐν ἐμοὶ μένει
κἀγὼ ἐν αὐτῷ

57. Καθὼς ἀπέστειλέν με ὁ ζῶν Πατὴρ
κἀγὼ ζῶ διὰ τὸν Πατέρα
καὶ ὁ τρώγων με
κἀκεῖνος ζήσει δι' ἐμέ

—

58. Οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος
ὁ ἐξ οὐρανοῦ καταβάς
οὐ καθὼς ἔφαγον
οἱ πατέρες καὶ ἀπέθανον
ὁ τρώγων τοῦτον τὸν ἄρτον
ζήσει εἰς τὸν αἰῶνα

1.

Jo 6,35—47

V. 35a steht als isolierter Einzelstichus da. Das zeigt die Parallele v. 48 und der Unterschied zwischen v. 35a und 35b—e in Rhythmus und Subjekt. In 35b—e dürfte das zweimalige οὐ μὴ betont sein, nicht so εἰς ἐμέ. Vielmehr wird der aramäische Gegenwert von ὁ πιστεύων zwei Akzente getragen haben, wie solches bisweilen vorkommt, also etwa gelautet haben *ūman dimhemín bī*. Der vierte Stichus hat als Abschluß um ein Tonwort mehr[9]).

[9]) C. F. Burney, The Poetry of Our Lord (1925) 130 gibt v. 35b—e ebenfalls im Zweiton (Vierton)-Rhythmus wieder, während er für die gleiche Stelle S. 134, entschieden weniger gut, den Dreiton-Rhythmus wählt.

V. 36 Ἀλλ' εἶπον ὑμῖν steht vielleicht, wie meistens ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, außerhalb des Rhythmus, so daß man hier ebenso gut von einem Doppelstichus wie von einem Tristichon reden kann; denn die Zweiteiligkeit des übrigen Teiles von v. 36 ist klar. Schwieriger ist es, den Rhythmus zu bestimmen. Fürs Griechische lassen sich zwei Tonwörter für die einzelne Kurzzeile finden. Für das Aramäische dürfen wir vielleicht unter Führung von Syrcur dasselbe voraussetzen. Syrcur (mit Syrsin und einigen wenigen andern Zeugen) läßt zwar καὶ und με (nach ἑωράκατε) aus, hat aber den Zweiton-Rhythmus bewahrt in der Form

דחזין אנתון
ולא מהימנין אנתון

In v. 37 Ende lassen die Altsyrer (mit einigen westlichen Zeugen) ἔξω aus. Für das aramäische Verbum נפק (im Afel) ist es entbehrlich; auch für den Rhythmus ist es nicht erforderlich. Immerhin übt es, da es einmal dasteht, die Funktion des überzähligen Tonwortes im abschließenden Stichus aus[10]).

Die strophische Abteilung der Verse 35—37 ist durch einen auffälligen Wechsel des Subjektes sichergestellt: zuerst eine Ich-Aussage im Dreiton-Rhythmus, dann eine unpersönliche Aussage im Zweiton-Rhythmus, dann eine Anrede an eine Mehrzahl von Personen, dann wiederum eine unpersönliche Aussage. Diese Änderungen sind fraglos gewollt. Sie trennen zunächst die Partie im Zweiton-Rhythmus (35b—37) vom dreitonigen Anfangsstichus ab, und gliedern diese Partie wiederum in ein kurzes Mittelstück und zwei Strophen.

Nach πέμψαντός με in v. 38 und 39 und nach δέδωκέν μοι in v. 39 bieten eine Anzahl Zeugen den Zusatz τοῦ Πατρός (ὁ Πατήρ). An der erstgenannten Stelle tun dies auch die Altsyrer. Diese Zusätze erklären sich jedoch aus der Tendenz zu dogmatisch klaren Texten und gelten sämtlich als sekundär. In der Tat stören sie überall den Rhythmus — ein Beispiel, wie das Rhythmische eine sekundäre Stütze für die Textkritik abgeben kann. Den v. 38c füllen die Altsyrer mit einem zweiten ἵνα ποιῶ aus und lösen ihn dadurch in zwei zweitonige Stichen auf, die sich freilich nicht durch Eleganz auszeichnen. — In v. 38b sind ποιῶ, θέλημα, ἐμόν zweifelsohne betont. Die Syrer dagegen schwächen τὸ ἐμόν zu einem Verbalsuffix ab, verselbständigen aber οὐχ ἵνα ד הוא לא, wodurch לא betont wird. Darf man für die aramäische Grundlage das unbetonte Verbalsuffix voraussetzen und für οὐχ ἵνα einfaches, unbetontes לא ד, so bewahrt auch v. 38b den Zweiton-Rhythmus, den die beiden andern Stichen in v. 38 haben.

[10]) Zu dieser Stelle vgl. Burney, The Poetry 130.

Der Stichus 39a fehlt in SC und einigen Minuskeln infolge eines Homoioteleutons, oder vielmehr zweier identischer Zeilen. Aus der nämlichen Textvorlage von v. 39 erklärt es sich, wie Syrsin zu seiner Auslassung von τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου kommt[11]). Vv. 39 und 40 sind gleich gebaut, darum wohl auch ähnlich abzuteilen. Die Gruppierung der Einzelstichen macht in beiden Strophen einige Schwierigkeit. In v. 40 muß ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον ein Hauptstichus sein, will man nicht ein unwahrscheinliches Gebilde mit drei sekundären Stichen annehmen. Als Anfang des Nachsatzes fügt es sich zudem gut in die primäre Stellung. Der folgende Subjektwechsel, der nun in einen sekundären Stichus gerät, wird dadurch erträglich, daß das logische Subjekt das gleiche bleibt. Daß Syrsin das erste Tristichon in einen Doppelstichus verkürzt, ist ohne Bedeutung. Zu Unrecht lassen manche MSS in 40e ἐγώ aus; es gehört als tontragendes Wort zum Zweiton-Rhythmus dieses Stichus und ersetzt so die Stelle des ebenfalls tontragenden ἀλλά in v. 39d. Syrsin, der ἐγώ ebenfalls ausläßt, muß von der Möglichkeit Gebrauch machen, auf καὶ ἀναστήσω αὐτό (ואקימהו) zwei Akzente zu legen. — Von v. 40 aus dürfte v. 39 leichter zu meistern sein. Ἵνα πᾶν κτλ. ist die Vorwegnahme des Objekts, geht also nicht, wie die ἵνα-Klausel in v. 40, auf das Subjekt; dieses ist vielmehr das „Ich", welches durch die Hervorhebung von μὴ ἀπολέσω ἐξ αὐτοῦ deutlich hervortritt. In v. 39c hat Syrcur als Ergänzung μηδέν, Syrsin μηδέ τι, beide von Altlateinern begleitet. Diese Variante jedoch ist rhythmisch belanglos.

Über die Strophik in v. 38—40 ist ein Zweifel nicht möglich. Τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με ist in v. 38c und 39a als Mittel der Konkatenation verwendet, die zwei strophisch selbständige Größen miteinander verbindet. Die Wiederaufnahme dieses Ausdrucks in v. 40 in gleicher Stellung wie in v. 39 — eine Responsion — ist ebenfalls ein Zeichen, daß es sich hier um zwei verschiedene Strophen handelt. Unsicher könnte nur die Verbindung zwischen v. 38 und 37 scheinen — der gleiche Rhythmus (Zweiton-Rh.), Weiterführung der Ich-Aussage, allzu kurze Form von v. 38, um eine Strophe zu bilden. Trotzdem dürfte zwischen diesen beiden Versen ein Schnitt liegen. Das unbestimmte Subjekt (Jeder) aus der ersten Hälfte von v. 37 beherrscht das Blickfeld bis zum Schluß dieses Verses, ob-

[11]) Die Vorlage las in beiden Fällen / πεμψαντος με / τουτο δε εστιν / το θελημα του / πεμψαντος με /. Das Auge des Anfertigers des Textes in Syrsin glitt von τουτο δε εστιν, übersetzt als דנו, auf das zweite πεμψαντος με ab und fuhr unter dem Eindruck, es schon übersetzt zu haben, mit ινα παν weiter. Über die Kurzzeilen der Vorlage von Syrsin vgl. A. C. Clark, The primitive Text of the Gospels and Acts (1914) 36ff.

schon in der zweiten Hälfte das Ich als grammatikalisches Subjekt eintritt. V. 38 hingegen ist reine Ich-Aussage, dient also einem andersartigen Gesichtspunkt als v. 37. Es steht daher nichts im Wege, v. 38 als selbständig zu betrachten; das ist umso mehr zu empfehlen, als dadurch die sicher nicht zufällige formale Parallelität zwischen v. 37 und 35b—e klarer hervortritt.

V. 43 steht als Eingangszeile allein für sich da. Die Anrede geht mit v. 44 in eine objektive Darlegung über.

V. 44. Zur Trennung zwischen δύνασθαι und dem abhängigen Infinitiv vgl. Abschiedsrede 159. Syrcur liest οὐδεὶς γάρ, wodurch οὐδείς verselbständigt und umso sicherer tontragend wird. Der Doppelstichus ἐὰν μὴ ὁ Πατὴρ ὁ πέμψας με / ἑλκύσῃ αὐτόν kann an sich im Zweiton (Vierton-) Rhythmus, bei betontem אֶלָּא im Fünfton-Rhythmus oder auch mit 2(3) + 1 Tonwörtern gelesen werden. Im Zusammenhang empfiehlt sich die erste Möglichkeit, wie sie auch von den Altsyrern und Peschitta bei etwas geänderter Wortfolge in sehr bezeichnender Weise geboten wird:

ἐὰν μὴ (Altsyr. ἐκεῖνος δν) ἑλκύσῃ αὐτὸν (2)
ὁ Πατὴρ ὁ πέμψας με (2)

V. 45 ist wohl ganz durch (mit einer gleich zu erwähnenden Ausnahme) ebenfalls zweitonig. Dem ἔστιν γεγραμμένον entspricht im Syrischen und Aramäischen כְּתִיב. Schwierigkeiten bereitet πᾶς ὁ ἀκούσας παρὰ τοῦ Πατρὸς καὶ μαθών. Steht πᾶς ὁ für כָּל מַן דְּ, so ist es ohne Tonwert; anders vielleicht, wenn ihm כָּל מַן דְּ entsprach. Es besteht jedoch kein Grund, „jeder" hier prägnant zu fassen, sowenig wie das vorausgehende πάντες. Somit stört πᾶς ὁ ἀκούσας παρὰ τοῦ Πατρός den Zweiton-Rhythmus nicht. Anders scheint es sich mit καὶ μαθών zu verhalten. Syrsin und Peschitta lesen καὶ μαθὼν παρ' αὐτοῦ, Cod. A καὶ μαθὼν τὴν ἀλήθειαν, beides verschiedene Wege, um ein fehlendes Element für den Zweiton-Rhythmus zu gewinnen[12]). Trotzdem dürfte καὶ μαθών alleinstehen, mit schwerem Akzent. An Analogien zu solcher durch Isolierung erzielten Betonung fehlt es in Jo nicht. Dahin dürfte Jo 14,31 ἐγείρεσθε — ἄγωμεν ἐντεῦθεν gehören, und eine gewisse Vorliebe für die Isolierung scheint πιστεύειν zu haben[13]). Zu πιστεύειν nun zeigt μανθάνειν eine innere Verwandtschaft, kommt es ja Jesus eben gerade auf das Glauben der Zuhörer an, dem das „Lernen" gegenüber dem offenbarenden Vater entspricht. Die Emphase ist daher für καὶ μαθών naheliegend, unbeschadet des Zweiton-Rhythmus seiner Umgebung.

[12]) Syrcur fügt הכיל (daher) ein, was eher als störend empfunden wird.
[13]) Vgl. Jo 14,10 ου πιστευεις — οτι κτλ., wo ου unbetont ist, und Jo 6,47.

V. 46 enthält, wenn die Möglichkeit, εἰ μή אלא zu betonen, ausgenützt wird, durchgehends dreitonige Stichen.

V. 47. Einleitungsformeln wie ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν stehen außerhalb des Rhythmus (vgl. v. 53; 14,12; 16,20). Bei ὁ πιστεύων dürfte ein Fall vorliegen wie in καὶ μαθών in v. 45. Die beiden Altsyrer ergänzen εἰς θεόν, A C D mit vielen andern MSS und Versionen fügen statt dessen εἰς ἐμέ hinzu. Dadurch wird ein zweitoniger Stichus erzielt, ein Beweis, daß das Gefühl gestoßen war durch die textkritisch einzig richtige Lesart, die ὁ πιστεύων isoliert und dadurch kräftig betont. Syrsin läßt αἰώνιον aus, betont also ἔχει. Dieser letzte Ausdruck (aram. איתי ליה) dürfte zu jenen zählen, die je nach Bedürfnis tontragend oder tonlos verwendet werden konnten wie z. B. ἀλλά, οὐ (οὐ μή).

Zur Strophik von v. 44—47: ἀναστήσω ... ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ steht als Ausklang in paralleler Stellung in v. 44 wie in v. 39 und 40. Mit v. 45 beginnt also eine neue Strophe. V. 46 wiederum wird durch den Dreiton-Rhythmus von v. 45 getrennt, umsomehr, als sich v. 44 und 45 durch den Zweiton-Rhythmus entsprechen, also wohl auch in der Strophenform nicht allzu verschieden sein werden. Daher ist zwischen v. 45 und 46 ein Trennungsstrich zu ziehen. Dasselbe ist bezüglich v. 46 und 47 der Fall. Diese zwei Verse sind auch durch die Einführungsformel v. 47 getrennt.

2.

Jo 6,48—58

V. 49. Dieser Vers zählt zu den schwierigsten der ganzen Rede, was den Rhythmus betrifft. Ist er einzuteilen wie oben S. 423, also mit zweimal zwei Tonsilben und einer? oder, da vier Tonwörter in einem Stichus in der Regel nicht vorkommen, als Doppelstichus im Fünfton-Rhythmus zu betrachten? oder fehlt überhaupt jeder Rhythmus? Letzteres will deswegen nicht recht behagen, weil v. 50 und 51 sicher rhythmisch sind, ferner weil 51 e—g zu 49 so wie 51 a—d zu v. 50 in gegensätzlicher Beziehung steht. Das deutet darauf hin, daß v. 49 und 51 e—g gleichfalls als rhythmische Gebilde zu beurteilen sind, jedenfalls im Aramäischen es waren. Die Umstellung τὸ μάννα ἐν τῇ ἐρήμῳ[14]) macht den Text etwas glatter; die Trennung οἱ πατέρες ὑμῶν ἔφαγον / ἐν τῇ ἐρήμῳ τὸ μάννα (oder τὸ μάννα ἐν τῇ ἐρήμῳ) ist möglich[15]), wenn auch nicht sehr ansprechend. Καὶ ἀπέθανον wäre ein eintoniger Stichus. Eine dadurch in das Wort hineingelegte Emphase ent-

[14]) Altsyrer, S A usw. Genaueres bei H. C. Hoskier, Codex B and its Allies II 239.

[15]) Vgl. Abschiedsrede 158 f.

spricht, wie sich leicht zeigen läßt, dem Gedankengang. Denn das neue Brot soll gerade als das Brot des Lebens dem Manna gegenüberstellt werden.

V. 50. Syrcur läßt die Negation aus; καὶ μὴ ἀποθάνῃ ist zweitonig, καὶ ἀποθάνῃ eintonig. Die Auslassung von μή ist wohl als Interpretamentum zu betrachten (50 d soll zu 51 d einen Gegensatz bilden).

V. 51 e—g stellt einer Gliederung in Stichen die gleichen Schwierigkeiten entgegen wie v. 49. Das Nebeneinander von καὶ und δέ bereitete nicht nur den alten Übersetzern Mühe, sondern bot auch den griechischen Kopisten Anstoß, wie aus Tischendorfs Apparat zu ersehen ist. Umso sicherer ist die Ursprünglichkeit von καὶ—δέ in der griechischen Fassung. Syrcur, Syrsin und Peschitta fügen ἐκεῖνος ein und teilen καὶ ὁ ἄρτος ἐκεῖνος / ὃν ἐγὼ δώσω. Diese Variante mag zum Teil durch das rhythmische Bedürfnis entstanden sein. Ἐγώ ist hier jedoch schwerlich betont, da ein Gegensatz, etwa zu Moses, nicht hereinspielt; das Personalpronomen entspringt also am ehesten der Vorliebe des Aramäischen für Personalpronomina[16]). Nach δώσω liegt eine natürliche Zäsur; somit ergibt sich bis dahin ein Stichus mit zwei Tonwörtern. Ἡ σάρξ μού ἐστιν ginge zur Not als zweitoniger Stichus; besser ist es, man berücksichtigt auch hier die Tonlosigkeit der gewöhnlich enklitischen Kopula (aram. הוא מיי). Ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς, der Kopula nachgesetzt, und ein möglicher Stichus zu zwei Tonwörtern (etwa על חיין דעלמא), wird am besten als solcher betrachtet. Dann bleibt für die Mitte freilich nur ein einziges Tonwort. Begreiflicherweise entstand eine Füll-Lesart ἡ σάρξ μού ἐστιν + ἣν ἐγὼ δώσω, die weit verbreitet wurde[17]). Wir werden also ἡ σάρξ μού ἐστιν als einen weiteren Fall eines eintonigen Stichus hinzuzunehmen haben. Der Inhalt gibt dieser Schlußfolgerung recht; denn die vorausgehende Darlegung gipfelt eben in diesem einen Ausdruck, und das Nachfolgende (v. 53—58) knüpft an ihn an.

Die einzelnen strophischen Stücke abzuteilen ist nun nicht mehr schwierig. V. 48 steht für sich allein, denn v. 50 ändert Subjekt und Rhythmus zugleich. V. 51 wiederholt den Anfang von v. 50; die vier ersten Zeilen von v. 51 entsprechen denen von v. 50. Beides sind also abgerundete Strophen. Das spricht auch für die Trennung von 51 e—g vom Vorausgehenden. Dazu kommt noch die Verbindung von καὶ—δέ. Diese beiden Partikeln zusammen bedeuten eine betonte Wiederaufnahme des vorausgehenden ὁ ἄρτος, setzen

[16]) C. F. Burney, The Aramaic Origin of the Fourth Gospel (1922) 79—82.
[17]) s. Apparat bei Merk.

also eine kräftige Pause voraus[18]). Die oben im Text zum Abdruck gebrachte Einteilung von v. 51 ist somit vollauf gerechtfertigt. Es liegt auch ganz in der Natur johanneischer Anordnungen, wie sie die Abschiedsrede zeigt, wenn v. 49, als strophisches Gegenstück zu 51 e—g und in chiastischer Stellung, von v. 50 abgetrennt wird. Aus dieser Einteilung des Textes resultiert eine kaum zufällige Übereinstimmung in den Schlußstichen. Das Tristichon v. 49 und die Strophe v. 50 enden mit dem Ausdruck ἀποθανεῖν, die Strophe 51 und das Tristichon 51 e—g enthalten im Endstichus je den Ausdruck ζωή—ζῆν, in beiden Fällen Begriffe von höchster Bedeutung für den Gedankengang. Diese Übereinstimmung fiel mir selbst erst auf, als die hier vorgeschlagene Trennung der strophischen Einheiten und Tristichen vollzogen war. Sie ist von nicht zu unterschätzender Bedeutung für die Richtigkeit der Abtrennung.

Zu v. 53—57. Die drei ersten Verse bieten keinen Anlaß zu näherer Begründung. V. 53 enthält eine Anrede, v. 54 eine Aussage allgemeiner Art in dritter Person; die beiden Stücke sind mithin zu trennen. V. 55 wiederum muß von v. 54 abgelöst werden; nicht nur wird das Subjekt ein anderes, es ist vor allem der Dreiton-Rhythmus[19]), der dies gegenüber dem Zweiton-Rhythmus in v. 54 verlangt. Das nämliche gilt noch einmal für v. 55 und 56, die darum ebenfalls auseinanderzuhalten sind. — In v. 56 gibt Syrsin ἐν ἐμοὶ μένει mit בי הו wieder, was nur ein Tonwert sein kann; die andern Syrer haben dagegen בי מקוא. Syrpal בי הו מכתר[20]), was einen Zweiton-Rhythmus darstellt. — In v. 57 herrscht der Dreiton-Rhythmus vor. Κἀγώ ist wohl betont, wie der Sinn es verlangt. Dagegen ist das folgende καὶ ὁ τρώγων με durch die Wiederaufnahme in κἀκεῖνος völlig vereinsamt, also wohl wiederum ein Stichus mit nur einer Tonsilbe und daher als schwer betont zu betrachten. Daß dies zum Inhalt paßt, braucht kaum hervorgehoben zu werden. Möglich ist indessen auch die Form מַן דְּיֵיכוֹל יָתִי im Zweiton-Rhythmus. Die Verse 56 und 57 sind durch die verschiedenen Rhythmen (Zweiton- und Dreiton-Rhythmus) gegeneinander abgetrennt.

In v. 58, der mit Ausnahme des letzten Doppelstichus (Fünftonrhythmus) im Vierton (oder Zweiton)-Rhythmus gehalten ist, sind die

---

[18]) J. D. Denniston, The Greek Particles (1934) 201: „Occasionally... it marks a completely new start after a stronger break, like καὶ μήν." Das ist offenbar hier der Fall. Daher sagt Lagrange zu St. mit Recht, es sei „une reprise notable".

[19]) Vgl. Burney, The Poetry 134.

[20]) Dieses Wort wählt Burney für die Rückübersetzung von μένειν in Jo 6,27; The Poetry 170.

mittleren beiden Stichen etwas ungewiß. Die zum Abdruck gebrachte Textabteilung stützt sich auf das in Syrcur, Syrsin und Peschitta betonte οὐ (לא הוא). Diese Teilung in zweimal zwei Tonwörter ist möglich, wenn auch nicht gerade schön. Vielleicht hat das Empfinden mitgeholfen, daß viele MSS nach dem Vorbild von v. 49 τὸ μάννα eingefügt haben. Man könnte, da der letzte Doppelstichus ohnehin den Fünfton-Rhythmus hat, auch hier dem ersten Rhythmus drei Wörter geben οὐ καθὼς ἔφαγον οἱ πατέρες, was eine sinnentsprechende Abtrennung ergäbe, und dann καὶ ἀπέθανον als vereinzelte Tonsilbe folgen lassen wie in v. 49. Aber gerade die Wiederholung empfiehlt eine solche Emphase wenig. — Daß mit οὗτός ἐστιν ὁ ἄρτος eine neue strophische Einheit beginnt, ist ohne weiteres klar.

3.

Technisches Mittel in den Strophen

Was unter Strophen zu verstehen sei, wurde anderswo gesagt[21]). Die Strophen der eucharistischen Rede zeigen weitgehend die nämlichen Züge wie die der Abschiedsrede, Mittel, die teils der Abrundung der einzelnen Strophen, teils ihrer Verknüpfung dienen. Durch gleichen Bau zeichnen sich die Strophen v. 35 und 37, v. 39 und 40, v. 50 und 51 aus. Tristichen stehen am Ende von Strophen in v. 39. 40. 45. 54; überzählige Tonwörter (d. h. ein drittes im Zweiton-Rhythmus) verstärken den Strophenschluß in v. 35. (37.) 46. 53. 57. Dreimal den gleichen Ausdruck enthalten v. 57 (Strophe mit ζῆν), und v. 45 mit 46 (Strophe mit Tristichon Πατήρ)[22]).

Gleiche Strophenanfänge finden sich in v. 39 und 40; v. 50 und 58; v. 54 und 56. Gleiche Ausdrücke im Anfang zeigen v. 35b (ὁ ἐρχόμενος πρὸς ἐμέ) und 44 (ἐλθεῖν πρός με, aramäisch wohl beidemal eine Form von *athā*); v. 53b (φαγεῖν τὴν σάρκα) und v. 54. 56 (τρώγειν τὴν σάρκα); v. 50. 51a. 51e (ὁ ἄρτος). Auch gleiche Strophenschlüsse kommen vor, so in v. 39. 40. 44. 54; in v. 51d und 58. Außerdem begegnet der gleiche Ausdruck im Schluß verschiedener Strophen wie ἀποθανεῖν in v. 49 und 50, ζῆν in v. 51d und ζωή in 51g, worauf oben S. 430 hingewiesen wurde. Ζωή steht auch am Ende von v. 53, ζήσει am Ende von v. 57 und 58. In diesen beiden Strophen ist der letzte Doppelstichus nach Aufbau und Hauptbegriffen sehr ähnlich. Die Abschiedsrede verwendet mehrfach Schlußausdrücke, d. h. Ausdrücke, die nach johanneischem Gebrauch vorzüglich den Abschluß kenn-

[21]) Abschiedsrede 160.

[22]) Vgl. Jo 15,18—19 μισεῖν, 15,9—10 ἀγάπη.

zeichnen (Abschiedsrede 186f.). In der eucharistischen Rede hat Πατήρ gelegentlich die Neigung, als Schlußausdruck zu fungieren, in v. 40. 46. 57, Verse, die größere Teile abschließen. Daneben steht Πατήρ mitten im Text in v. 37. 44. 45. — Deutlicher ist in dieser Beziehung עָלְמָא αἰών oder κόσμος. Mit αἰώνιος דלעלם zusammen kommt es innerhalb von Abschnitten in v. 51 und 54 vor; als Abschluß dagegen steht es in den vv. 51g (als κόσμος). 40. 47. 58 (αἰών, αἰώνιος), also am Ende aller bedeutsameren Abschnitte. Durch Konkatenation sind verbunden v. 38 und 39 (τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με), sowie v. 47 und 48 (ζωή), irgendwie auch von 51f. und 53b (σάρξ in v. 51 als Hauptausdruck, der das Folgende beherrscht). Allerdings treten diese Elemente nicht immer stark hervor.

Wichtiger sind die Inklusionen[23]). Von ἑώρακεν τὸν Πατέρα am Anfang und Schluß von v. 46 (Tristichon) abgesehen, dienen sie ausschließlich dem Zusammenschluß verschiedener Strophen. So weist ὁ ἐρχόμενος πρὸς ἐμέ in v. 37c auf 35b zurück. Ebenso entsprechen sich in diesem Ausdruck v. 44 Anfang und v. 45 Ende. Auch v. 56a und 57c (ὁ τρώγων) sind Inklusionselemente. Zu den Inklusionen kann man ferner ὁ πιστεύων in v. 35d und 40, sowie in v. 35d und 47 rechnen, während das Begriffspaar ὁ πιστεύων — ζωὴ αἰώνιος in v. 40 und 47 eine Responsion darstellt, indem es beidemal als Abschluß eines Stückes dient. Den Charakter der Inklusion hat auch ζωή in v. 35 und 47, ebenso in v. 35a und 40d. Οἱ πατέρες ἔφαγον καὶ ἀπέθανον umschließt das Mittelstück zwischen v. 49 und 58cd. Die Inklusion geht hier noch bedeutend weiter; sie umfaßt in chiastischer Reihenfolge v. 48—50:

v. 58ab οὗτός ἐστιν ... = v. 50ab οὗτός ἐστιν ...
v. 58cd ἔφαγον οἱ πατέρες ... = v. 49 οἱ πατέρες ἔφαγον ...
v. 58ef τὸν ἄρτον, ζήσει = v. 48 ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς

Wegen dieser weitgehenden Inklusion dürfte Lagrange, L'Evangile selon S. Jean 186 gegen Schanz und Zahn im Recht sein, wenn er bestreitet, daß v. 58 auch noch auf v. 32—33 bezugnehme.

4.

Die Gruppierung der Strophen

Wie in der Abschiedsrede begegnen uns auch in der eucharistischen Rede freistehende Einzelstichen[24]). Am auffallendsten sind v. 35a und 48 Ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς. Wegen ihres iden-

[23]) Abschiedsrede 185f.
[24]) Abschiedsrede 188.

tischen Wortlautes haben diese beiden Einzelstichen offenbar den Zweck, das Ganze in seine zwei Hauptteile zu gliedern. Als Einleitung zu einem kleineren Teil der Rede dient v. 43. Das formelhafte ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν in v. 53 darf außer Anschlag bleiben (s. oben S. 428).

Eine andere bedeutsame Eigentümlichkeit der eucharistischen Rede sind die Unterbrechungen der Worte Jesu durch die Einreden der Juden. Auch dieses ist ein Mittel zur Teilung und dadurch zur Gruppierung der Strophen, allerdings ein äußerliches. Die Abschiedsrede enthält hiezu ebenfalls Parallelen (14, 5. 8. 22; 16, 17f. 29—30). Durch diese Einreden der Juden v. 41—42 und 52, und durch die beiden gleichlautenden Einzelstichen v. 35a und 48 gliedert sich die ganze Rede in vier Teile, deren Struktur im einzelnen zu untersuchen ist.

Mit der Abschiedsrede hat die eucharistische Rede auch das gemeinsam, daß sie freistehende Doppelstichen und Tristichen als Mittel der Gliederung längerer Redeteile benützt. V. 49—51 bildet unstreitig ein formales Ganzes; es wird durch den Einzelstichus v. 48 und die Einrede der Juden v. 52 abgegrenzt. Die beiden Strophen v. 50 und 51 haben einen nahezu identischen Anfang, jede aber ist mit dem nächststehenden Tristichon durch gleichen Ausklang verbunden, v. 50 mit 49 durch ἀποθανεῖν, v. 51d mit 51g durch ζῆν—ζωή. Dieses Stück ist somit ähnlich abgeteilt wie Jo 15,9—11:

6,49—51	Tristichon	15, 9—11	Tristichon
	2 Strophen		1 Strophe
	Tristichon		Tristichon

Die Tristicha stellen hier also Anfang und Schluß dar. — Ein Schlußtristichon solcher Art dürfte auch v. 46 sein; seine Beziehung zu v. 47 wird gleich zur Sprache kommen[25]).

Bevor wir v. 38 (Tristichon) besprechen, wird es sich empfehlen, die deutlicher erkennbare Funktion des Doppelstichus v. 55 zu erörtern. Er steht mitten im Stück v. 53—58. Von diesem Stück dürfte jedoch v. 58 abzutrennen sein. Allerdings enthält dieser Vers Elemente, die ihn mit dem unmittelbar vorausgehenden Teil verbinden, v. 58 und 57 haben beide im letzten Doppelstichus ὁ τρώγων — ζήσει. Aber mit den ersten zwei Dritteln weist die Strophe v. 58 über den Abschnitt v. 52—57 hinweg auf v. 49—51, wie oben S. 432 dargetan wurde. Sie bildet also nicht nur den Abschluß zu v. 53—57, sondern vielmehr noch zum ganzen zweiten Hauptteil der Rede, zu v. 48—57. Wenn nun v. 58 vom Voraus-

[25]) Abschlußtristicha bilden Jo 15,8. 25.

gehenden abgetrennt wird, ergibt sich, daß der Doppelstichus v. 55 genau in der Mitte zwischen zwei Strophenpaaren steht. Die Anordnung ist demnach so:

2 Strophen
Doppelstichus
2 Strophen

An Analogien mangelt es in der Abschiedsrede (auch abgesehen von der vielleicht mehr zufälligen Anordnung in 14,22—27) nicht[26]).

Ähnlich scheinen nun auch die Verhältnisse im ersten Teil zu liegen, v. 35—40. Die Strophen v. 35b—e und v. 37 sind sowohl durch den gleichen Bau, wie auch durch das Inklusionselement am Anfang der ersten und am Ende der zweiten zu einer Einheit zusammengeschlossen. V. 36 bildet also das Mittelstück und erfüllt somit eine ähnliche Aufgabe wie v. 55. Das gleiche gilt aber in erhöhtem Maße vom Tristichon v. 38. Die beiden Strophen v. 39 und 40 mit gleichen Anfängen, gleichen Abschlüssen, gleicher Struktur sind wiederum eine Gruppe für sich. V. 38 verbindet also zwei Strophengruppen, die sich an Textmasse und Stichenzahl recht nahestehen. Daraus erhellt, daß die Funktion des v. 38 die gleiche ist wie die des v. 55. Nur eins hat v. 38 vor v. 55 voraus: man ersieht an ihm viel deutlicher die zweifache Funktion des Abschließens (begründendes ὅτι verbindet mit dem Vorausgehenden) und des Einführens (vgl. die Konkatenation zwischen v. 38 und 39), als dies bei v. 55 der Fall ist. Analogien hiezu bietet wiederum die Abschiedsrede[27]).

Es bleibt noch als letztes das Stück v. 43—47 zu besprechen. Die beiden Strophen v. 44 und 45 zeigen eine Inklusion (v. 44ab und 45ef), bilden also ein Ganzes mit Anfang und Ende. V. 43 dient als Einleitungsstichus, v. 46 als abschließendes Tristichon, wodurch das Stück 44—45 eingerahmt erscheint. Von da aus besehen, ist v. 47 entbehrlich; er gehört nicht eng zu diesem Teil. In der Tat entspricht das Begriffspaar ὁ πιστεύων — ζωὴ αἰώνιος dem Abschluß des Stückes 35—40 (v. 40cd) und stellt überdies ὁ πιστεύων eine Inklusion zu v. 35d dar. Nachdem schon das in v. 44 und 45 wiederholte ἔρχεσθαι πρός με auf v. 35 und 37, also auf den vorausgehenden Teil zurückgewiesen hat, vollendet der Doppelstichus v. 47 diese Rückkehr. Durch die Einleitungsformel „Wahrlich, wahrlich sage ich euch" gegen v. 46 abgehoben, dient er offensichtlich mehr dem Abschluß des gesamten ersten

[26]) Abschiedsrede 189.
[27]) Vgl. Jo 15,5 und 15,21.

Teiles der Rede v. 35—36 als dem Abschluß nur des unmittelbar vorausgehenden Stückes v. 43—46.

Endlich muß noch auf einen Sachverhalt hingewiesen werden, so wenig er unserm literarischen Geschmack entsprechen mag. Die beiden eingefügten Widersprüche der Juden teilen die beiden Hälften der Rede in nicht ganz gleichwertige Teile. Die inneren Partien sind um etwas kürzer als die erste und letzte. Die Teilung ist also irgendwie chiastisch. Das Ganze läßt sich folgendermaßen darstellen:

(Einleitung v. 22—33)

Die Rede.

I. Teil v. 35—47

Einleitungsstichus v. 35a Ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς.

(Längerer Abschnitt)
- 1. Strophe v. 35b—e
- Doppelstichus (Tristichon) v. 36
- 2. Strophe v. 37
- Tristichon v. 38
- 1. Strophe v. 39
- 2. Strophe v. 40

Widerspruch der Juden v. 41—42

(Kürzerer Abschnitt)
- Einleitungsstichus v. 43
- 1. Strophe v. 44
- 2. Strophe v. 45
- Abschließendes Tristichon v. 46

Abschluß (Doppelstichus) v. 47

II. Teil v. 48—58

Einleitungsstichus v. 48 Ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς.

(Kürzerer Abschnitt)
- Einleitendes Tristichon v. 49
- 1. Strophe v. 50
- 2. Strophe v. 51a—d
- Abschließendes Tristichon v. 51e—g

Widerspruch der Juden v. 52

(Längerer Abschnitt)
- 1. Strophe v. 53
- 2. Strophe v. 54
- Doppelstichus v. 55
- 1. Strophe v. 56
- 2. Strophe v. 57

Abschlußstrophe v. 58

(Ausklang v. 59—71)

5.

Vergleich zwischen der eucharistischen Rede und der Abschiedsrede

Im einzelnen konnte auf manche Berührungspunkte technischer Art zwischen der eucharistischen Rede und der Abschiedsrede hingewiesen werden. Daneben gibt es aber auch beachtenswerte Unterschiede. Eigentliche, im Zusammenhang nicht bedingte Schluß-Gedanken[28]), örtliche Fixierungen und feststehende Verbindungen von Gedanken sowie Rahmenausdrücke[29]) fehlen der eucharistischen Rede. Ebenso deutet darin nichts auf eigentliche Stichworte im Sinne rein formaler Verbindungen verschiedenartiger Gedanken[30]). Der Hauptunterschied liegt jedoch nicht so sehr in diesen Einzelheiten als vielmehr in der Gesamtform.

Die Gesamtform der Abschiedsrede stellt sich (mindestens zum großen Teil) dar als ein Konglomerat inhaltlich verschiedener Stücke, die nach einem feststehenden Schema Hauptstück—Zusatzstrophen—Abschlußstrophe, in freier Weise zusammengesetzt sind. Von einer solchen Abfolge fehlt, soweit ich urteilen kann, in der eucharistischen Rede jede Spur. Sie umschließt zwar zwei inhaltlich verschiedene Stücke, jedoch sind diese ganz anders aufgebaut, wie Figura zeigt. Dieser Blick aufs Ganze beweist, daß die Entstehungsweise der beiden Reden nicht die gleiche gewesen sein kann — wohl gemerkt, es handelt sich bei diesem Schluß nicht um den Inhalt, seine Quellen und Geschichtlichkeit, sondern rein um die Form, die ja auch ein *ens* mit einer *ratio sufficiens* ist.

Wir erhalten jedoch auch ein positives Ergebnis, nicht zwar aus dem Vergleich mit der Abschiedsrede im Ganzen, wohl aber mit ihrem ersten Teil Kap. 14. Zunächst sei nochmals hingewiesen auf die symmetrische Abteilung der eucharistischen Rede durch die Widerreden der Juden, und von 14,1—11 durch die Fragen der Jünger. Darüber hinaus besteht zwischen Jo 6,35—58 und 14,1—31 eine Parallele in der planvollen Gliederung des Ganzen in zwei gleichartige Teile. Man vergleiche das oben gegebene Schema der eucharistischen Rede mit dem Schema von Kap. 14[31]). Die Sorgfalt, mit der der Verfasser auf abschließende Elemente bedacht war, zeigt sich beiderorts, wenngleich in verschiedener Weise. Während Jo 14 erst zum zweiten Teil einen Sonderabschluß bringt, dafür aber noch einen allgemeinen Schluß aufweist, hat in der eucharistischen Rede jeder der beiden Hauptteile einen Abschluß,

[28]) Abschiedsrede 194.
[29]) Abschiedsrede 185 f.
[30]) Abschiedsrede 193.
[31]) Abschiedsrede 191, Abteilung A und B.

von denen der letzte bis zu einem gewissen Grade als Inklusion zu v. 32f zugleich auch die Funktion eines allgemeinen Abschlusses ausübt.

Diese Übereinstimmung im Großen legt unbedingt den Schluß auf den nämlichen Verfasser nahe und zeigt ihn gleichzeitig als souveränen Beherrscher der ihm zu Gebote stehenden oder von ihm bevorzugten formalen Mittel der Darstellung. Unbeschadet der Übereinstimmung jedoch steht die eucharistische Rede an Geschlossenheit der Form dem 14. Kapitel entschieden voran. Für unsern heutigen Geschmack geht die Anordnung der Teile freilich zu weit; sie mutet uns künstlich an. Dies und der Umstand, daß viele ausschließlich gedächtnismäßige Behelfe, die sich in der Abschiedsrede finden, in Jo 6 fehlen, könnte als Beweis dafür gelten, daß es sich bei der eucharistischen Rede nicht wie in Jo 14—16 um mündlich Tradiertes, sondern um eine literarische Schöpfung handle. Bei dieser Schlußfolgerung ist indes Vorsicht geboten. Man lasse nicht außeracht, daß die Worte Jesu in die gleiche strophische Form gefaßt sind wie in der Abschiedsrede, dazu in gleichartigen Gruppierungen, mit mancherlei Elementen wie Inklusionen, Responsionen, Konkatenationen — was alles zusammen genommen eher auf gedächtnismäßige Durchformung schließen läßt. Diese Einzelzüge der Form werden freilich überschattet von dem Einbau der beiden gleichartig gefügten Teile in ein symmetrisches Ganzes. Dieser Zug allein scheint auf literarische Gestaltung zu deuten. Möglich, daß die Rede als Ganzes, d. h. das Zusammenfügen der Elemente zu dieser Gesamtform literarisch ist; aber man darf wiederum nicht übersehen, daß die Struktur dieses Ganzen sehr einfache Linien aufweist, und daß überdies erst noch untersucht werden muß, wie weit jüdische mündliche Tradition jener Zeit größere Stoffmassen zu gruppieren und in geschlossener Ordnung durch längere Zeit hindurch zu erhalten imstande war.

6.

Die Form der eucharistischen Rede und die Auslegung

Eine Rede wie die eucharistische kann erst dann völlig verstanden werden, wenn ihr Aufbau klarliegt; sonst beschränkt sich die Auslegung auf eine Summe von Einzelstellen, ohne daß klar würde, wie weit diese mit ihrer Umgebung in unmittelbarem Zusammenhang stehen. Der Aufbau der eucharistischen Rede wurde m. W. bisher ausschließlich auf Grund des Inhalts herausgearbeitet, leider nicht mit überzeugendem Erfolg. So teilen die eucharistische Rede ab:

Durand	25—33	34—42			53—60 usw.
Schanz	25—29	30—40	41—51 a		51 b—59*)
Lagrange	25—50				51—59
	25—40		41—47	48—50	
Sickenberger	26—34	35—51 a			51 b—58
Knabenbauer	22—47			48—58*)	
Tillmann	25—47			48—59	
Innitzer	26—34	35—47		48—59	

*) Nach der griech. Zählung.

Aus dieser Übersicht ergibt sich mit ziemlicher Gewißheit, daß der Inhalt der Rede nicht hinreicht, ihre Hauptteile mit einiger Sicherheit zu ermitteln. Woran liegt das? Man weist unter anderm auf die Mehrdeutigkeit der johanneischen Ausdrücke hin. Die Hauptursache dürfte aber diese sein: Wir neuzeitlichen Europäer sind allzusehr geneigt, einen Inhalt nach unsern eigenen Begriffen, also auf Grund eines logischen Gedankenfortschrittes oder einer psychologischen Entwicklung abzuteilen, die unserer Veranlagung entspricht; vielleicht können wir gar nicht anders zu Werke gehen. Johannes aber war Semite und ein Mensch aus vergangenen Jahrtausenden. Aus den besser bekannten Reden seines Amtsbruders Matthäus ersehen wir, daß die Menschen jener Zeit und Nation nicht in solchem Maß wie wir das Bedürfnis nach einer streng logischen oder im modernen (und klassisch antiken) Sinn psychologischen Disposition empfanden. Daraus folgt ohne weiteres, wie unmethodisch die Forderung wäre, man müsse den rhetorischen Aufbau der eucharistischen Rede, nicht ihren formalen erforschen. Die oben herausgearbeitete Form der eucharistischen Rede — wenn sie anders richtig gesehen ist — scheint es zu ermöglichen, das Ganze so abzuteilen, wie es Johannes getan. Ob dies unserm Empfinden entspricht oder nicht, kann keine Rolle spielen. Ebenso wenig der Einwand, Jesus könne die Rede nicht in dieser Form gehalten haben. Das wäre in der Tat schwer anzunehmen; die murrenden Juden werden sich nicht gerade in den rhythmischen Pausen bemerkbar gemacht haben, wo ihre Stimmen heute vernehmbar sind. Dafür haben wir den großen Vorteil, wenigstens einen Teil dessen klarer zu erkennen, was Johannes zu den Worten seines Meisters hinzugegeben hat, nämlich die Struktur der ganzen Rede. Ob auch die rhythmische Form und strophische Gliederung ganz das Werk des Evangelisten darstellt, kann nicht ohne weiteres entschieden werden.

Vom formalen Gesichtspunkt aus ist es unmöglich, Teile zu postulieren, die über v. 35, den Anfang, oder über v. 58 (oder 59), das Ende der Struktur, hinwegschreiten. Ebenso wenig geht es

an, die v. 47 und 48 in ein Stück zusammenzulegen. Es wird freilich nicht immer leicht sein, für die formalen Stücke Überschriften zu finden, die deren Inhalt kurz und erschöpfend ausdrücken; das hängt aber mit dem zuvor genannten Unterschied zwischen moderner und antik-semitischer Auffassungsweise zusammen und spricht nicht gegen die formale Einteilung.

Für die Wechselrede vor v. 35 trägt unsere Untersuchung unmittelbar nichts aus, wohl aber mittelbar. Die Hauptidee der beiden großen formalen Teile (von einzelnen Ausdrücken zumal im ersten sehen wir dabei ab) ist klar: der erste Teil befaßt sich mit der Haltung der Menschen gegenüber Jesus, mit dem Glauben, also mit dem, was der Mensch für Gott tun soll; der zweite Teil behandelt das, was Gott alsdann für den Menschen tun will, die Gabe Gottes, das eucharistische Brot. Diese beiden Hauptgedanken nun finden sich unverkennbar auch im einleitenden Teil, wenngleich in Ausdrücken von unterschiedlicher Deutlichkeit. Es handelt:

a) vom Tun des Menschen v. 26—27 a (negativ) v. 27 b (positiv),

b) von der Gabe Gottes v. 27 c—d,

a) vom Tun des Menschen, näherhin vom Glauben v. 29,

b) von der Gabe Gottes, näherhin vom Brote Gottes des Lebens v. 32—33.

Daraufhin folgen in gleicher Reihenfolge die beiden Hauptideen im ersten und zweiten Teil der Rede. Damit ist jedenfalls ein Argument gefunden für den inneren Zusammenhang der beiden Hauptteile; es fällt schwer, als Inhalt des geforderten Glaubens etwas anderes anzunehmen als eben die Gabe Gottes, mit der Gott auf den menschlichen Glauben antwortet, jene Gabe, die dann als die Eucharistie gekennzeichnet wird. Der erste Teil ist demnach fürs Ganze von Anfang an wesentlich und keine „Abschweifung", wie Belser[32]) meinte. Ferner läßt sich aus dieser Zusammenordnung der beiden Teile, eben weil sie in der Einleitung grundgelegt ist, ein Beweis schöpfen für die Geschichtlichkeit beider Teile in derselben Rede. Sonst müßte man annehmen, Johannes habe das einleitende Gespräch nicht nur stilisiert und in passende Form gebracht, sondern auch inhaltlich frischweg ersonnen, was vernünftigerweise niemand tun wird. Lagrange hat das Bedenken urgiert, daß Jesus vor den verstockten, geistig so ganz unvorbereiteten Juden kaum von der Eucharistie gesprochen haben könne, daß er dies viel eher bei einer andern Gelegenheit vor den Jüngern getan habe, daß mithin die vv. 51—58 von Johannes der Rede in der Synagoge einverleibt worden seien[33]). Gegen das Prinzip, daß Johannes so

[32]) Joh. Belser, Das Evangelium des hl. Johannes (1905) 225.

[33]) M.-J. Lagrange, Évangile selon S. Jean 195.

verfahren konnte, ist nichts einzuwenden; Matthäus tat so. Indessen hat Tillmann gegen Lagrange mit Recht auf v. 52 hingewiesen; da brummen die Juden bereits über den Kerngedanken der hl. Eucharistie. Und wenn am Schluß nur vom Unglauben der Jünger die Rede ist, so bedeutet das kein Hindernis dafür, daß die Rede auch vor andern Ohren vorgetragen worden ist. Den Juden fehlte eben von Anfang an der Glaube; sie konnten nicht mehr abfallen. Was neben der zahlreichen Jüngerschaft und den Rabbinen in der Synagoge war, halbgläubiges Volk, zählte für Johannes zu den ungläubigen Juden (vgl. 2,23—25; 7,2—5). Wenn also der letzte Teil der Rede von der Eucharistie handelt, widerspricht es nicht den geschichtlichen Bedingungen der Rede. Wie den ersten Teil, so konnte Johannes auch den ganzen zweiten, entsprechend der einleitenden Wechselrede, der historischen Synagogenrede entnehmen.

Für die innere Zusammengehörigkeit beider Teile, dafür, daß der eucharistische Gedanke schon dem ersten Teil zugrunde liegt, bürgt sodann auch die Identität der Überschriften beider Teile, v. 35a und 48. Johannes war sich als Semit mehr als wir darüber klar, daß im ganzen ersten Teile sonst von einem ἄρτος τῆς ζωῆς nicht die Rede ist. Mit dieser Überschrift gibt er aber in semitischer Weise unmißverständlich kund, daß er im ersten Teil den Leser auf den zweiten Teil vorbereiten und hinlenken wolle. Die allgemeinen Ausdrücke, mit denen im ersten Teil das Ziel des Glaubens ausgesprochen wird, bedeuten daher im Sinn des Apostels keine andere Seite an Jesus als die im zweiten unter der gleichen Überschrift klar herausgehobene, Jesus als das eucharistische Brot. So wird Johannes durch die Form, die er der eucharistischen Rede gab, zum ersten Exegeten der eucharistischen Äußerungen des Herrn.

Die gleiche Rolle spielt der Evangelist auch für manche Einzelexegese. Durch die Inklusionen und Responsionen erfahren wir, welche Begriffe Johannes selbst im Geiste verbunden hat. So treten auf Grund der Inklusion ὁ ἐρχόμενος πρὸς ἐμέ in v. 35b und 37c die nachfolgenden Ausdrücke in enge Beziehung zueinander; οὐ μὴ πεινάσῃ v. 35c und οὐ ἐκβάλω ἔξω in v. 37d ergänzen sich zum Begriff einer geistigen Sättigung durch Jesus und in Verbindung mit Jesus. — Möglicherweise bedeutet die formale Einordnung für v. 50, daß Johannes dieses Wort anders aufgefaßt wissen wollte, als es bisher gemeinhin geschehen ist. Man deutet es auf das Brot von Gott. Der Vers steht aber zusammen mit dem vorausgehenden Tristichon in chiastischer Stellung zu v. 51. Ob v. 50 nicht aufs Manna geht? Es wäre der natürlichste Sinn für

das rückweisende οὗτος. Wenn Jesus v. 32 auch in Abrede stellt, daß Moses das Brot vom Himmel gegeben habe, so ergänzt er dies dahin, daß es nicht das wahre Brot vom Himmel gewesen sei, gibt also doch zu und muß nach der Schrift zugeben, daß es Brot vom Himmel war. Darum kann er das Manna als solches Brot bezeichnen. Dessen Zweck war aber nicht, ewiges Leben zu geben, sondern irdisches Leben zu fristen, also zu bewirken, daß man nicht allsogleich starb. Diese Einschränkung erhält καὶ μὴ ἀποθάνῃ, wenn es vom Manna ausgesagt wird, nach dessen Genuß die Väter nach v. 49 trotz allem ἀπέθανον. Jedenfalls käme bei dieser Auffassung zur Geltung, warum Johannes zweimal ἀποθανεῖν verwendet, während wir allzu rasch über die Wortwahl weggehen und ἵνα μὴ ἀποθάνῃ einem ζῆν εἰς τὸν αἰῶνα gleichsetzen. So kommt dann auch v. 51 a—d viel stärker zur Geltung, das scharf betonte ἐγώ, das noch kräftiger hervortretende ἐκ τούτου (τοῦ ἄρτου) und das abschließende ζήσει εἰς τὸν αἰῶνα. Wenn das — entsprechend der herkömmlichen Exegese — schon alles unmittelbar vorher *aliis verbis* bereits gesagt worden war, stößt diese Gegensätzlichkeit in die Luft. Man könnte darnach v. 50 so umschreiben: „Das (d. h. das Manna v. 49) war zwar Brot (= לחמא = [ὁ] ἄρτος), das vom Himmel herabkam,[34]). Aber es hatte nur den Zweck, den, der davon aß, eine Zeitlang vor dem irdischen Tode zu bewahren." — Indes sei dem, wie ihm wolle. Diese Hinweise auf den Zusammenhang zwischen der Form und der Exegese müssen genügen. Weiteres fällt der eingehenden Auslegung der eucharistischen Rede zu und eine solche zu bieten geht weit über den Rahmen dieser Untersuchung hinaus.

[34]) Wenn das griech. Ptc. praes. auf ein aram. Ptc. zurückgeht, sind sowohl die Vergangenheit wie Gegenwart für die Übersetzung denkbar. Vgl. Burney, The Aramaic Origin of the Fourth Gospel 88 f.

Eine neue Überlieferung aus der Summa de bono Ulrichs von Straßburg und andere Handschriften in Innsbruck

Von Heinrich Weisweiler S. J. — Valkenburg

Schon vor einigen Jahren, als ich die Handschriften der Innsbrucker Universitätsbibliothek für die Frühscholastik durcharbeitete, konnte ich Cod. 209 einsehen. Es ist das eine Papierhandschrift des 14./15. Jahrhunderts, die 30×21 cm mißt. Schon das Incipit auf fol. 1 ließ aufachten. Denn es lautet: *Incipit liber quartus, qui est de deo patre secundum appropriatam sibi sibi (!) rationem primi principii.* Das ist aber nichts anderes als der Beginn des 4. Buches der Summa de bono Ulrichs von Straßburg[1]). Die weiteren Worte bestätigen es:

Incipit liber quartus qui est de deo patre secundum appropriatam sibi sibi (!) rationem primi principii, cuius primus tractatus est de constitutionibus huius principii paterni et de primo et proprio opere eius, quod est creare. Capitulum primum est de ratione appropriationis et de primi principii unitate, simplicitate, necessitate et de ratione primi principii et de condicionibus sue necessitatis.

Genitor universe creature deus pater tria habet notionalia scilicet paternitatem, innascibilitatem et spirationem activam... De ipso ergo patre sub ratione primi operativi principii et de operibus eius id est de creaturis, quantum possumus, brevius percurrere in hoc quarto libro disposuimus... Principium hoc unum esse probavimus supra via philosophica per considerationem primi motoris. Nunc autem idem probabimus ex ratione primi principii quod primam causam efficientem supra vocavimus...

Das Explicit, das sich auf fol. 148v findet: *Talia sunt verba in fine celestis hierarchie,* ist das gewöhnliche des 4. Buches[2]). Wir haben also eine bisher unbekannte neue Überlieferung dieses 4. Buches des Hauptwerkes Ulrichs von Straßburg vor uns. Das wird auch noch eigens dadurch bestätigt, daß man im Beginn auf fol. 1 noch den Namen, wenn auch von anderer Hand, ausdrücklich findet: *domini Udalrici.* Er ist mit einem Einfügungszeichen nach *Incipit liber quartus* übergeschrieben.

In den bisher hauptsächlich durch die Forschungen M. Grabmanns[3]) bekannten Handschriften findet sich keine, in der das 4. Buch allein über-

[1]) Vgl. J. Daguillon, Ulrich de Strasbourg O. P., La „Summa de bono", Livre I (Bibl. thomiste XII), Paris 1930, 19*. 52*.

[2]) Ebd. 74*. 80*.

[3]) M. Grabmann, Mittelalterliches Geistesleben, München 1926, 171—173. Eine genaue Beschreibung dieser Handschriften und die Angabe dreier neuer Quellen aus Dôle, Köln und Basel siehe bei J. Daguillon 32*ff. Daraus sind die Handschriften übernommen bei P. Glorieux, Répertoire des maîtres en

liefert ist, da Cod. 152 der Bibliothek von St. Omer ganz offenbar die Fortsetzung von Cod. 120 der gleichen Bibliothek darstellt[4]). Es ist daher unsere Handschrift ein Beweis, daß sich wie einige der anderen Bücher so auch das vierte allein ohne die anderen Interesse erworben hat. Und das ist ja nach dem Inhalt nicht auffallend. Enthält doch gerade dieser Teil eine große Reihe von sehr wichtigen und damals recht umstrittenen Fragen. Ich nenne nur: *De forma substantiali* (fol. 16v) oder *De materia prima; De causa efficiente; De potentia et actu* (fol. 46v); *De quantitate; De qualitate; De loco; De tactu phisico et de motu; De generatione et corruptione et de alteratione.* Dazu kommt im dritten Traktat dieses Buches noch die Engellehre mit den umstrittenen Fragen ihrer Erkenntnis, ihrer Sünde, ihrer Erscheinungsart, ihrer Bewegung und dem Problem: *an duo vel plures ex eis possint simul esse in eodem loco*[5]). Man versteht also recht gut die Überlieferung auch dieses inhaltlich wichtigen Teiles in gesonderter Form.

Der übrige Inhalt der Innsbrucker Handschrift bietet noch die folgenden Werke:

fol. 149—272. Zunächst die Überschrift von anderer Hand: *Alberti Glossa brevis in tota biblia.* Dann das Incipit: *Genesis. In principio creavit... terram. Genesi primo. Beda. Creator mundi...* Die Glosse schließt mit dem Korintherbrief.

fol. 272—278. *Incipiunt conclusiones hystoriarum biblie totius. Quod deus quatuor modis operetur...*

fol. 278—279v. *Incipit expositio glose ordinarie iohannis evangeliste. In principio omnium creaturarum et temporum...* Das Explicit lautet: *pro ovibus animam ponere. Sit laus deo.*

fol. 280 und 280v ist frei.

fol. 281—335v. Zunächst von anderer Hand: *S. Thomas super ecclesiasten.* Dann das Incipit: *Beatus vir... Cum sicut vult beatus dyonisius.* Auch im Explicit ist das Werk Thomas zugeeignet: *Explicit postilla sancti thome doctoris egregii de aquino super ecclesiasten. Deo gratias.* In Wirklichkeit handelt es sich um den Kommentar des hl. Bonaventura (ed. Quaracchi Bd. VI, 3—99). Damit schließt die Handschrift.

* * *

Ich möchte diese Gelegenheit benutzen noch auf einige bisher unbeachtete Handschriften der Innsbrucker Universitätsbibliothek hinzuweisen.

Cod. 296 enthält zunächst auf fol. 60—142, dem Schluß der Handschrift des 13. Jahrhunderts, den letzten Teil der Summa Abel des Petrus Cantor. Sie beginnt mit den Worten: *a foris hominibus* d. h., wie ein Vergleich mit anderen Überlieferungen zeigt, im Stichwort: *Immundicia est* (vgl. Clm 22283, fol. 50) und geht von dort ab bis zum Ende des Werkes bis zum Stichwort: *Zona.*

théologie de Paris au XIIIe siècle, Paris 1933, Bd. I, 148. — Zur Literatur über Ulrich vgl. J. Daguillon 3*ff.

[4]) J. Daguillon 34*. 48*ff.

[5]) Siehe auch die genaue Inhaltsangabe des 4. Buches bei Grabmann 192f. und bei Daguillon 10*—22*.

Auf Cod. 229 habe ich schon mehrmals hinweisen können, ohne bisher die Handschrift selbst zu beschreiben. Sie stammt aus dem 15. Jahrhundert und enthält an erster Stelle das Sakramentale des Wilhelm von Monte Lauduno mit dem Widmungsbrief an Pontius de Villamuro: *Carissimo filio suo domino pontio* auf fol. 5—93. Dann folgt fol. 93v—96v ein *Tractatus brevis de expeditione infirmorum, qui sunt in articulo mortis constituti etc.* mit dem Incipit: *Quia circa infirmos maius est periculum, ideo cum ipsis consultius est agendum. Et intelligo per infirmos...* Da Joh. Aurbach hier zitiert wird, muß der Traktat nach 1418 geschrieben sein. Fol. 97—100v ist frei. Auf fol. 101—112v findet man dann: *Incipit libellus eximii magistri mathei in quo ratio disputat contra conscientiam de rara celebratione misse.* Hier lautet das Incipit: *Multorum clericorum quam laycorum querela est non modica occupatio, que gravis et questio dubiosa, quomodo se habere debeant in celebrando vel communicando quando videlicet accedere et quomodo accedentes moti vel dispositi esse debeant.* Es ist das eine neue Überlieferung des Mathaeus von Krakau, Dialog zwischen Vernunft und Gewissen über die öftere Zelebration oder Messe und den öfteren Empfang der hl. Kommunion[6]). Daran schließt sich ein Werk, das noch eine schwierige literarkritische Untersuchung jetzt nach dem Fund der Innsbrucker Überlieferung notwendig macht. Ich habe darauf schon kurz früher hingewiesen. Durch die Mitteilungen von Fr. von Schulte[7]) und J. Dieterle[8]) war bereits früher das Bußbüchlein des Magister Konrad aus Clm 2586 (saec. 14) und Prag, St. Veit, K. 28 (saec. 14) bekannt. Diese bisher einzigen Überlieferungen können nun genauer beurteilt werden, nachdem ich in unserer Innsbrucker Handschrift fol. 113—127v dasselbe Werk noch einmal feststellen konnte: *Incipit summula magistri Sigiboti. Prologus. Hoc opusculum in tres partes dividitur. In prima agitur de decimis et de voto et de redemptione. In secunda parte agitur de septem sacramentis cum suis attinenciis et primo de sponsalibus. In tercia parte agitur de simonia et usuris et rapinis et de aliis titulis inpositis. Primo autem de decimis videamus.* Das Werk ist also hier in einem Teil der Handschrift, der dem 14. Jahrhundert entstammt, nicht dem Magister Konrad, sondern Sigibotus zugeschrieben. Es wird daher weiterer Forschung bedürfen, um den rechten Urheber festzustellen.

Auch auf den Schluß unserer Handschrift habe ich schon einmal kurz aufmerksam gemacht. Fol. 171—198 findet man nämlich den Tractatus magistri Wilhelmi parisiensis de penitentia mit dem Incipit: *Secunda tabula post naufragium, qua post reparationem et liberationem rursum mersi eripimur.* Bei Gelegenheit der Besprechung des 1. Bandes von P. Glo-

---

[6]) A. Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter, Freiburg 1902, 514.

[7]) Fr. Schulte, Geschichte der Quellen und Literatur des Canonischen Rechts, Stuttgart 1877, Bd. II, 412.

[8]) J. Dieterle, Die Summa confessorum: Zeitschrift für Kirchengeschichte 24 (1903) 520—530. — Vgl. auch: H. Weisweiler, Das Sakrament der Letzten Ölung in den systematischen Werken der ersten Frühscholastik: Scholastik 7 (1932) 546f.

rieux, Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle[9]) ist der Traktat schon als das Werk des Wilhelm von Auvergne verifiziert worden, von dem damit hier die 11. Überlieferung vorliegt[10]), die einzige, die bisher in Österreich gefunden wurde.

* * *

Auch sonst enthält die Innsbrucker Universitätsbibliothek unter ihren bisher nicht beachteten theologischen Handschriften noch manches wertvolle Gut. So sind in Cod. 9 (saec. 15) und Cod. 42 (saec. 13) wie Cod. 648 (saec. 13) drei neue Zeugen für die Historia scholastica des Petrus Comestor überliefert. In Cod. 662 ist ein recht früher und guter Text der Summa sententiarum des Otto von Lucca aus dem 12. Jahrhundert erhalten. Die Distinktionen des Alanus von Lille bringt Cod. 187, der im Jahre 1241 geschrieben ist.

* * *

Sehr wertvoll ist dann noch Cod. 477 aus Stams. Er entstammt dem 13. Jahrhundert und enthält Hugos von Straßburg Compendium theologicae veritatis. Wichtig ist hier neben der frühen Überlieferung vor allem die Überschrift auf fol. 1: *Summam theologice veritatis compilavit frater Hugo, lector argentinensis de ordine predicatorum.* Sie ist freilich von anderer Hand wie der Text selbst geschrieben; aber sie entstammt wohl noch dem 13. Jahrhundert. Wesentlich ist aber die Nachschrift auf fol. 264v., wo es in kurzem Abstand nach dem Explicit in etwas kleinerer Schrift, die aber fast sicher von der gleichen Hand geschrieben ist, die den Text selbst abschrieb, heißt: *Compilatura a fratre Hugone de ordine predicatorum, qui fuit lector argentinensis.* Wir haben also hier ein ausgezeichnetes neues Doppelzeugnis des 13. Jahrhunderts für die Urheberschaft Hugos, das bisher unbekannt war. Das einzige Zeugnis einer Handschrift aus dem 13. Jahrhundert war bis heute Cod. 115 der Bibliothek der Kathedrale von Vich in Spanien, auf die M. Grabmann[11]) aufmerksam machte. Er verweist auch auf das andere Zeugnis aus dem 13. Jahrhundert, den Bericht des Elsässer Chronisten. Die weiteren Zeugnisse entstammen aber schon dem 14. Jahrhundert, wie der Stamser Katalog und Cod. 671 aus Admont. Man wird daher die Bedeutung der Schlußformel der Innsbrucker Überlieferung nicht leicht überschätzen können. Zu bemerken ist auch, daß hier Hugo als *lector Argentinensis* bezeichnet wird. Das ist die gleiche alte Bezeichnung, wie sie Grabmann in seiner grundlegenden Untersuchung über die Urheberschaft des Hugo von Straßburg auch in den anderen frühen Belegen feststellte. So heißt es im Admonter Codex 671 (saec. 14): *Huius summe compilator seu collector fuit dominus Hugo cognomine Rieppelin ordinis predicatorum quondam lectoris Argentinensis*[12]). Ganz ähnlich schreibt Cod. 67 des Stiftes

[9]) Scholastik 8 (1933) 420f. — Von hier hat sie dann Glorieux in den Nachtrag, den er im 2. Band S. 511 bringt, übernommen.

[10]) Vgl. zur bisher bekannten Überlieferung: Glorieux I, 317.

[11]) Mittelalterliches Geistesleben 185.

[12]) Ebd. 181.

Rein (saec. 14/15): *Auctor libelli predicti fuit Hugo, lector fratrum predicatorum Argentinensium*[13]). So bietet hier die Innsbrucker Handschrift eine neue gute Bestätigung der Urheberschaft Hugos. Es ist mir eine besondere Freude dieses neue Zeugnis in der Innsbrucker Zeitschrift für katholische Theologie veröffentlichen zu können, da gerade in ihr der erste grundlegende Artikel über die Urheberschaft Hugos aus der Hand Luzian Pflegers im 28. Band (1904) S. 429—440 erschien, den dann M. Grabmann im folgenden Band 29 (1905) S. 322—330 so glücklich ergänzte. Später kam im 36. Band (1912) S. 525f. auch Fr. Pangerl S. J. noch einmal im Sinne Pflegers und Grabmanns auf die Frage zurück. Nun ist Hugo als Verfasser durch die neue Innsbrucker Handschrift erneut endgültig bestätigt.

Eine Reihe recht wichtiger Handschriften hat die Bibliothek durch den Friedensvertrag verloren, da die Handschriften von Neustift nach Italien abgegeben werden mußten. Nach Ausweis des handschriftlichen Katalogs waren darunter auch für die Scholastik wertvolle Werke. Ich konnte leider in Innsbruck nicht feststellen, wo sie sich jetzt befinden.

Aber auch so sind der Universitätsbibliothek eine große Zahl wertvollster Handschriften geblieben. Neben den juristischen, über die wir ja schon durch einen gedruckten Katalog unterrichtet sind, auch manche theologische, wie die obige Mitteilung erneut zeigt. Daneben ist die Mystik stark vertreten, und es würde eine Spezialuntersuchung hier auch ganz sicher reiche und neue Schätze finden. Das alles ist ein deutliches Zeichen für den wissenschaftlichen wie den religiösen Geist in den Stiftern Tirols seit Jahrhunderten. Sie gehörten zweifellos, wie es die Handschriften beweisen, zu den großen Kulturträgern des Landes[14]).

[13]) Ebd. 182. So lautet der Titel Hugos auch in dem Prolog zum Compendium, den diese Handschrift mitteilt (ebd. 182).

[14]) Meinem Mitbruder F. Mitzka danke ich recht sehr, daß er einige Bedenken, die bei der Niederschrift dieses Beitrages entstanden, durch persönliches Nachsehen der Handschriften in Innsbruck löste. Vor allem gab er mir die wertvolle Auskunft über das Explicit von Cod. 477.

REZENSIONEN

Messiaskönig Jesus in der Auffassung seiner Zeitgenossen. Von Josef Pickl. 8° (280 S. mit 15 Bildtafeln und 3 Karten). München (1935), Kösel-Pustet. Geb. M 6.80.

Pickl weilte während des Krieges als Militärgeistlicher in Mazedonien. Der orientalische Einschlag in den Sitten der Bevölkerung, der sie durchwehende Komitatschi-Geist, die eigenen Kriegserlebnisse vermittelten ihm die Inspiration zum vorliegenden Buch. Er schrieb es nach ausgedehnten Studien der Werke des Josephus Flavius, und unter Benützung einiger neuerer Werke wie Schürer, Felten, Mommsen, Kromeyer-Veith. Der Auseinandersetzung mit hergebrachten Auffassungen enthält er sich fast gänzlich, entschädigt den Leser aber reichlich durch das, was er selbst zu sagen hat. In der Gesamtschau bietet er das Leben Jesu vom Standpunkt des Soldaten der Antike gesehen. Dieser Standpunkt kommt naturgemäß hauptsächlich für die letzte Lebensperiode Jesu zur Geltung. Im Folgenden sei der Versuch gemacht, zunächst einen Begriff von dem reichen Inhalt des Buches zu vermitteln.

Die grundlegende Erkenntnis Pickls ist die, daß die im Evangelium bisweilen und in Jos. Flavius häufiger genannten λησταί nicht gewöhnliche Räuber waren, sondern Freischärler, Bandenkämpfer so ungefähr nach Art der mazedonischen Komitatschi. Sie bildeten eine Partei (wohl weniger im Sinn einer eigentlichen Organisation, als vielmehr einer Gesinnungseinheit), die nach Bell. jud. 2,8.1 im Jahre 6 n. Chr. entstanden war. Von der Partei der Pharisäer unterschied sich diese Freiheitspartei nicht so sehr in den letzten Zielen, in der Hoffnung auf den Messias und sein Reich, als vielmehr in den Mitteln und Wegen dazu. Die Pharisäer waren, im Gegensatz zur landläufigen Auffassung, mit dem Römerjoch als einem zeitlich begrenzten *minus malum* einverstanden, ertrugen es, hofften, die Zeit des Messias durch Befolgung der Thora im Sinne ihrer „Tradition" herbeiführen zu können und erwarteten im Messias nicht so sehr den Krieger, als vielmehr den machtvoll richtenden König. Aus dieser Einstellung ergab sich für die Pharisäer ein politisches Doppelspiel, wie es Josephus Flavius an sich selber gezeichnet hat. Anders die Freiheitsbanden. Sie trachteten bei jeder günstig scheinenden Gelegenheit, Roms Joch mit Waffengewalt zu brechen. Das geschah stets so, daß der Führer den Tempel in seine Hand zu bekommen trachtete. Sieg bedeutete für ihn Königtum und Messiaswürde. Denn gerade durch den Sieg sollte sich der kriegerisch gedachte Messiaskönig als solchen ausweisen — Bar Kochba bildet hiefür einen glänzenden Beleg. Die Römer sahen natürlich in diesen Leuten nicht eigentliche *hostes*, sondern ehrlose Rebellen, für die das Rebellenkreuz der rechte

Ort war. Die Tätigkeit dieser Banden zeigte bis zum Tode Christi eine ansteigende Linie; darnach senkte sich die Kurve, um abermals und höher als je anzusteigen, bis diese zweite Woge im Jahre 70 in den Trümmern des Tempels zerschellte.

Diese so mächtige und rührige Partei der Freiheitsleute, von denen die meisten in Galiläa wohnten, mußte notwendig auch im Leben des großen Propheten von Nazareth eine Rolle spielen. Pickl sieht in Jo 6,14—15 ihr erstes Werben um Jesus. Ein Mensch von solchem Einfluß wie Jesus, der zudem ohne Mühe Tausende sättigen konnte, schien der rechte Mann zu sein, gegen Rom das Banner des Aufruhrs zu erheben; so dachte man sich ja den Messiaskönig. Nachdem aber Jesus abgelehnt hatte, suchte man sich in der gerade damals hochgehenden Erregung einen andern Führer und fand ihn in Barabbas. Pickl flicht hier in scharfsinniger Weise einige Fäden zusammen, über die man sonst nicht zu stolpern pflegte. Barabbas war ein λῃστής (Jo 18,40), also ein Freischärler, dazu ein ἐπίσημος, d. h. ein Anführer (S. 247), der in einem Aufstand (ἐν τῇ στάσει Mk 15,7) nach blutiger Gegenwehr (ib.) zusammen mit einigen Kampfgenossen (μετὰ στασιαστῶν Mk 15,7) von römischen Soldaten gefangen genommen worden war. Wann hatte dieser Aufstand stattgefunden? Sicher an einem der großen Pilgerfeste; „denn besonders an ihren Festen entzündet sich der Aufstand" (B. j. 1,4.3). Welches Fest war es? Den Barabbas und seine Genossen, wohl die zwei Todesgefährten Jesu (λῃσταί), erwartete das Kreuz und zwar an diesem (dem Todes-)Pascha. Der Aufstand muß also am letztvergangenen Pilgerfest, d. h. am Laubhüttenfest Jo 7 stattgefunden haben. Unter Voraussetzung dieser Umstände erhält, nebenbei gesagt, die Aufforderung der „Brüder" Jesu Jo 7, 3 ff. ein ganz eigenartiges Relief. Barabbas muß also nach der vergeblichen (ersten) Werbung der Freiheitsbanden um Jesus (Jo 6) die Führung beim folgenden Aufstand (Jo 7) übernommen haben. Diesen Aufstand identifiziert Pickl mit B. j. 2,9.4 = Antt. 18,3.2; es ist dies zeitlich der mittlere von den drei von Josephus berichteten Aufständen unter Pilatus; denn der erste brach aus bei Pilatus' Amtsantritt, der letzte unmittelbar vor seiner Abberufung. Somit kann der von Pickl auf Jo 7 verlegte Aufstand des Barabbas nur der mittlere gewesen sein. Pickl sieht Anspielungen an ihn auch in Lk 13,2—5. Der Aufstand wurde jedoch vermutlich durch Verrat des Hohenpriesters Kaiphas ohne große Mühe unterdrückt. Lk 13,1 wird dann von Pickl als zweites Werben der Freiheitspartei um Jesus gedeutet; ein drittes, stürmisches erfolgte am Palmsonntag, wo Jesus die Werbung anzunehmen schien.

Indessen waren die Sadduzäer, Kaiphas voran, und die Pharisäer darin einig, daß ein Aufstand nicht nur den Tempel gefährde, sondern daß letzten Endes Rom zu einem alles vernichtenden Schlag ausholen würde. Sie fürchteten immer mehr, Jesus werde schließlich wie alle seine Vorgänger als politischer Führer und Messias auftreten. So faßten sie bald nach der Auferweckung des Lazarus den Beschluß, Jesus unbedingt aus dem Wege zu räumen. Zunächst sollte Anklagematerial für einen Hochverratsprozeß vor Pilatus beschafft werden (Pickl 52 f.; Jo 11,45—53). Als dies nicht nach Wunsch vonstatten ging und der Einzug Jesu in die Stadt die Gefahr dringend erscheinen ließ, änderte man den Plan dahin: Jesus solle — nach althergebrachter orientalischer Sitte — heimlich durch Mörderhand fallen (Mt 26,4 f.; Lk 22,1—2). Judas' Anerbieten kam hier sehr gelegen. Als Judas aber aus dem Abendmahlssaale alarmierende Nachrichten brachte, daß nämlich, aus manchen Äußerungen zu schließen, die Erhebung des Nazareners unmittelbar bevorstehe, mußte man von einem geheimen Justizmord absehen, weil dabei dem Zufall ein allzu großer Spielraum offenstand; jetzt galt es ohne weitere Bedenken den sichersten und schnellsten Weg zu beschreiten: noch in der Nacht erhielt Kaiphas von Pilatus römische Soldaten, kommandiert vom rangnächsten Offizier unter Pilatus, vom Tribun. „Das Leiden, dessen unmittelbares Bevorstehen der Meister (im Abendmahlsaale) ankündigt, ist in der Auffassung der Apostel die von Jesus schon öfter angekündigte Gefangenschaft in den Händen der Heiden und das Rebellenkreuz, an das ihn der Römer schlagen wird" (S. 68). Das Messiasreich aber wird trotzdem errichtet werden; daher zu dieser Stunde der Rangstreit der Apostel und die Nachrichten des Judas.

Eindrucksvoll wirkt Pickls Vergleich zwischen der Todesangst Jesu und dem Ideal der Tapferkeit, und er dürfte im Recht sein, wenn er ἀγωνία nicht als Agonie, sondern nach dem alten Sprachgebrauch als Kampf und Ringen unter Anstrengung und Schweiß erklärt. Richtig dürfte auch sein, daß den Herrn nicht nur sein bevorstehendes Geschick aufwühlte, sondern auch das Schicksal seiner Apostel und seiner Kirche, die er bis in den Tod liebte (S. 74—83; vgl. Stauffer, ἀγωνία in G. Kittel, Theolog. Wörterbuch). Jesu Verhalten bei der Gefangennahme durchkreuzte die Pläne der Juden: so benahm sich kein Rebell; diesen Gefangenen konnten die Juden haben — so urteilte, handelte und rapportierte der Tribun. Die Frage des Annas hatte nach Pickl den Sinn: was ist's mit deinen Aufstandsplänen und deinen Helfershelfern, mit denen du soeben den Aufstand besprochen hast? Da Jesus diese vermeintlichen Tatsachen glatt in Abrede stellt, gibt ihm ein Knecht einen Faustschlag. Den Prozeß vor Kaiphas zerlegt Pickl in drei Phasen. Der Versuch, ihn als Rebellen zu überweisen, schlug fehl. Zwar hatte Jesus einmal ein Wort über den Tempel gesprochen; man hatte es so gedeutet: Selbst wenn bei der Errichtung meines Reiches der Tempel untergehen sollte, würde ich ihn in kürzester Zeit wiederherstellen. Allein die allzu eilig informierten Zeugen stimmten nicht überein. Um so mehr Erfolg hatte Kaiphas mit der feierlichen Messiasfrage: zum erstenmal gab sich Jesus klar als Messias aus. Das reichte vollauf für eine Anklage auf Hochverrat vor Pilatus. Darüber hinaus legte Jesus noch ein ebenso klares Zeugnis seiner göttlichen Würde ab — das machte ihn ohne weiteres auch vor dem jüdischen Gerichtshof des Todes schuldig wegen offener Gotteslästerung.

Vor Pilatus führten die Synedristen zwei klar getrennte Prozesse, einen nach dem andern. Im ersten spricht Pilatus Jo 18,38 das vorläufige Resultat aus: unschuldig, nach der Herodesszene das etwas modifizierte Urteil: nichts Todeswürdiges, (aber doch kleinere Vergehen, darum) Geißelung als Disziplinarstrafe (Lk 23,14—16). Diese wird nach dem Zwischenfall mit Barabbas vollstreckt und als vollzogen erklärt (Jo 19,1—5). Dann gibt Pilatus den Gefangenen dem Synedrium zurück „da habt ihr den Mann" (Jo 19,5), indem er sich zugleich weigert, auf Grund der bisherigen Anklagen weiter gegen Jesus vorzugehen (Jo 19,6). Dieser erste Prozeß galt Jesus als dem Rebellen und Messiaskönig; Pilatus stützte sich in seinem Urteil nicht zuletzt auf den Rapport des Tribuns, der genau zu dem stimmte, was Pilatus früher, z. B. am Palmsonntag, über Jesus erfahren hatte. Der zweite Prozeß schloß sich unmittelbar an (Jo 19,6—16). Jesus ist des Todes schuldig befunden worden wegen Gotteslästerung; Pilatus solle dieses jüdische Urteil ausführen in Form der Kreuzigung. Aber Pilatus gibt nach erfolgtem Verhör der Anklage nicht statt; in religiöse Fragen greift er nicht ein, und Jesus, obschon er übermenschliche religiöse Ansprüche erhebt, anerkennt Roms (und des Pilatus) Obergewalt. Daher will er Jesus freigegeben wissen, was freilich nur durch das Synedrium geschehen kann, das ihm den Gefangenen gebracht hat. Daraufhin geben die Ankläger der Klage eine Wendung, die geeignet ist, den Landpfleger bedenklich zu stimmen: „Jeder, der sich zum Messiaskönig macht, widerspricht dem Kaiser", ob er nun als Bandenführer oder als religiöser Idealist auftrete. Das war vom jüdischen Standpunkt aus gesagt und von jüdischen Prämissen aus vollständig richtig. Gegen Jesus aber wurde diese Klage speziell erhoben, weil er sich in „blasphemischer" Weise Gottes Würde angeeignet hatte — darin lag für sie der Widerspruch gegen den Kaiser. „Die Synedristen haben sicher dem Pilatus die Sache näher erklärt" (S. 119). Unter solchen Umständen war es für Pilatus nicht ratsam, es auf eine Appellation ankommen zu lassen. Die beigefügte Drohung: „Wenn du diesen frei lässest . . ." tat ihre Wirkung, und Pilatus verurteilte, der gestellten Forderung nachgebend, Jesus als Rebellen zum Tod am Rebellenkreuz. Mit dem (gegen die Erzählungsreihe in Mt erst jetzt anzusetzenden) Waschen der Hände gab er zu verstehen, daß er nur den Antrag der Ankläger vollziehe.

In den ersten Prozeßgang fällt die Barabbas-Szene. Es sammelten sich viele Leute um von Pilatus zu fordern, er möge ihnen wie alljährlich die Gunst erweisen, einen Gefangenen freizugeben. Es waren dies vor allem Freiheitsleute, wie Pilatus wohl wußte, Gesinnungs- und Kampfgenossen des Barabbas. Viele hatten

aber kurz zuvor Jesus als ihrem Messiaskönig gehuldigt. So stellte Pilatus mit Überlegung Barabbas und Jesus zur Wahl, für die Hohenpriester und Pharisäer „wohl der kritischste Moment des ganzen Tages" (S. 111). Sie zeigten sich jedoch ihrer Aufgabe gewachsen; sie brauchten nur Jesu ganz unkriegerisches, tatenloses Verhalten bei der Gefangennahme und im bisherigen Prozeß darzulegen. Das genügte, um den Haufen in Wut zu versetzen (Mk 15,11), so daß er den irdisch-nationalen Messias losverlangte, den von Gott gesandten, wahren aber verwarf. In ihrer Empörung forderten sie ohne weiteres, daß Jesus an das Kreuz geschlagen werden solle, das bereits für den Barabbas hergerichtet war. Der weitere Verlauf der Prozeßführung mündete denn auch juridisch in dieses Resultat aus.

Das ist in den Hauptzügen Pickls Auffassung vom Verhältnis der Freiheitspartei (und ihrer Ideen) zu Jesus. Aber der Inhalt des Buches ist damit bei weitem noch nicht erschöpft. Schritt für Schritt verfolgt Pickl auch die innere Entwicklung der Apostel. Sie waren zunächst völlig im Bann der politisch-kriegerischen Messiasideale der in Galiläa so zahlreichen Freiheitsleute, Ideale, die sie bis zum Tode Jesu gefangenhielten. Eine geistige Auffassung von Jesus wuchs in ihnen nur sehr langsam und nebenher. Die Leidensweisagungen bedeuteten ihnen wenig mehr als die Ankündigung einer bevorstehenden Erhebung, der Errichtung des Messiasreiches, wobei Jesus seinen Tod durch die Römer finden werde. Treffend zeichnet Pickl ihr Unverständnis bezüglich der Gottheit Jesu (63—69). Manche Einzelzüge der Leidensgeschichte finden überraschende Beleuchtungen. Die Verspottung Jesus mit der Dornenkrone usw. ist ein roher Soldatenscherz, in welchem Jesus die Rolle des siegreichen Imperators (als gefangener Rebellenführer) spielt; jede Einzelheit erscheint, um Pickls Worte zu gebrauchen, „psychologisch und sachlich restlos aus diesen Soldatenschädeln und aus ihrer ureigensten soldatischen Ideenwelt heraus" erklärt (S. 139). Beachtenswerte Bemerkungen fällt Pickl über Maria beim Kreuz, die „Schächer" (Rebellen, λῃσταί), den Essigtrank, ein Mittel zur Erhöhung der Qual — vgl. Pickls Aufsatz hierüber in der Theol.-prakt. Quartalschrift 87 (Linz 1934) 721—731 —, das Zeugnis des Centurio beim Tode Jesu. Sehr bemerkenswert ist namentlich der Versuch, das Problem des Crurifragiums zu lösen (S. 156—63). Für Rebellen gab es bei den Römern dem Herkommen gemäß nur die wilden Tiere, den Feuertod oder das Kreuz. Da die Juden ein anerkanntes Privileg urgieren konnten, welches das Erdulden der Kreuzesstrafe am Sabbat ausschloß, so mußten die Gekreuzigten lebend vom Kreuz abgenommen werden. Was dann? Es blieb nur der Feuertod übrig. Zur Erhöhung der Marter und zur Vereitelung jedes Flucht- und Befreiungversuches wurden den Gekreuzigten die Schienbeine zerschmettert, und dann brachte man sie vermutlich auf einem Karren ins Gehinnomtal zur Verbrennung. Um ein Begräbnis oder gar politischen Mißbrauch der Leichen brauchte man sich in diesem Fall nicht zu kümmern. Dieses Los hatten die Synedristen Jesus zugedacht. Zu spät erfuhren sie um seinen frühen Tod und sein ehrenvolles Begräbnis durch den Dekaproten (Mitglied des Zehnerausschusses des Hohen Rates; S. 163—166 und 265 f.) Joseph von Arimathäa. So mußten sie notgedrungen am folgenden Tag beim Landpfleger um eine Grabwache anhalten. Lesenswert ist auch, was Pickl über die Totenklage beibringt (S. 169—181).

Der zweite Teil des Buches enthält eine archäologische Studie über die Antonia als Ort der Gerichtshandlung (S. 189—232); den dritten Teil bilden

21 „Kritische Belege", unter die sich auch einige fremdartige Stücke verirrt haben (S. 235—278).

Welchen Wert dürfen Pickls Darlegungen beanspruchen? Es fällt zunächst auf, daß die Evangelien von den Freiheitsleuten eigentlich herzlich wenig berichten. Andrerseits zeichnet Pickl ihre Bedeutung nach dem hierin sicher zuverlässigen Josephus Flavius. Diese zeit- und lokalgeschichtlichen Züge wären also wohl der mündlichen Tradition des Evangeliums zum Opfer gefallen, was nicht wundernehmen kann, zumal da die heilsgeschichtliche Bedeutung der mit der nationalen jüdischen Freiheitsidee und den Freiheitskämpfern verbundenen Tatsachen auch ohne ihre Erwähnung erfaßbar war. Ein Zweites ist: Pickl vermag nicht überall das Bedürfnis nach einer ausführlichen Begründung zu befriedigen. Er schafft wohl Material bei, so viel er kann, ist aber öfter nicht vollständig (λῃστής, ἀγωνία), oder das Material reicht gelegentlich nicht ganz für den Beweis, z. B. daß die römischen Truppen in Palästina zur Zeit Jesu Syrer gewesen seien. Die teilweise durchgeführte Trennung der Beweis-Texte von der Darstellung ist in diesem Werke eher hinderlich als fördernd. Pickls Buch ist bei allem beigebrachten Material mehr intuitiver als induktiver Art; stellenweise wird es konstruktiv, etwa in der Verwertung von Lk 13,4—5. In begreiflicher Entdeckerfreude, und wohl auch zu wenig gehemmt durch ein ausgebreitetes Fachwissen, ordnet er allzuviel seiner Hauptidee von den „Freiheitsbandenkämpfern" unter, meint für allzuviele Schlösser, den Schlüssel gefunden zu haben. Hat somit das Buch seine Grenzen, so ist doch viel zugunsten der Ansichten Pickls zu sagen. Im allgemeinen zu sprechen hellen sie so viele Einzelheiten der evangelischen Texte auf bringen in so manche scheinbar unzusammenhängende Kleinigkeiten Leben, machen die evangelische Erzählung, zumal den Leidensbericht so greifbar und lebenswirklich, daß man in dieser Harmonie zwischen Quelle und Ausdeutung ein starkes, um nicht zu sagen überzeugendes Kriterium für Pickls Auffassungen erkennen muß. Für ein abschließendes Urteil ist es noch zu früh; es fehlt noch fast ganz die Auseinandersetzung mit der bisherigen Forschung, z. B. in der Frage nach der Nachtsitzung und Morgensitzung des Synedriums, nach der Kompetenz des Synedriums in Kriminalfällen; manches wäre zur Geißelung, zum Kreuztragen und Kreuzigen, zur Ausdehnung des Crurifragiums zu sagen. Konnte der zur Verhaftung ausgesandte Tribun den Gefangenen auf eigene Faust den Juden überlassen? Bedeutet διδαχή Jo 18,19 soviel wie Pläne (Aufstandsabsichten)? Pickls Auffassung über die Kunde, die Judas aus dem Abendmahlssaal brachte, muß notwendig in Zusammenhang gebracht werden mit der Frage, wieviel Judas von den Reden Jesu und der Apostel gehört und zu welchem Zeitpunkt er ihre Gesellschaft verlassen hat.

Manche Einzelheit auch aus dem, was oben vom Inhalt wiedergegeben wurde, ist fragwürdig. So scheint mir, daß Pickl die Synedriumsleute gar zu große Rechner sein läßt. Es scheint natürlicher, daß die durch die Finsternis und das Erdbeben bewirkten Zeichen und Äußerungen der Reue vieler die geschworenen Feinde Jesu mit der Besorgnis erfüllten, man könnte einen Befreiungsversuch unternehmen und dadurch Jesus am Leben erhalten. Das erst gab ihnen die Idee ein, das Zerschmettern der Schienbeine usw. zu verlangen. Nach ihrer ersten Rechnung wäre Jesus nach tagelangem Leiden

am Kreuz gestorben und seine Leiche als die eines Rebellen nicht ausgefolgt, sondern verbrannt worden. — Die Parabel vom barmherzigen Samaritan (Lk 10,30–37) spricht wohl von einem λῃστής, aber nichts deutet auf einen typischen Überfall durch einen Freischärler aus politischen Gründen; wohl aber war der Weg von Jerusalem nach Jericho bis ins Zeitalter der Automobile hinein wegen Räubereien berüchtigt. Auch die Hirtengleichnisse Jo 10 können m. E. ohne Gewalt nicht politisch gedeutet werden. Wenn Jesus bei den Synoptikern aus Anlaß der Tempelreinigung von einem σπήλαιον λῃστῶν spricht, bei Jo von einem οἶκος ἐμπορίου, so braucht man deswegen noch nicht an zwei Tempelreinigungen zu denken. Es gibt moralisch unwiederholbare Handlungen und die Tempelreinigung dürfte von solcher Art sein. Hier wie auch sonst (z. B. bei der Abfolge der Worte Jesu am Kreuz, beim Fernstehen der Frauen am Ende des Kreuzesleidens) vermißt man beim Autor die erforderliche Vertrautheit mit der literarischen Seite der Quellen. Das ist auch der Fall bezüglich seiner logischen Gliederung der Abschiedsrede (S. 249—252) und der von ihm vertretenen Ansicht, Jesus habe das hohepriesterliche Gebet im Tempel gesprochen. Den ὑπηρέτης Malchus darf man doch wohl nicht zum Tempelhauptmann erhöhen, einer der höchsten Ehren- und Machtstellen im hierokratischen Jerusalem. Πλήν (Mt 26,64) ist adversativ „aber", nicht „darüber hinaus". Die Darstellung der Handlungsweise der Synedristen wäre notwendig zu ergänzen durch kurze Hinweise darauf, wo das Element ihrer Schuld lag; sonst erhält man den Eindruck, sie seien nur eben das Opfer einer verkehrten Messiasidee gewesen. S. 173 f. bleibt die Frage eigentlich doch offen, warum Jesus „nach drei Tagen" auferstand, abgesehen davon, daß es „am dritten Tag" geschah. Was der Glaube, die Seele weile drei Tage lang beim Leichnam, mit dieser Zeitsetzung zu tun hatte, ist mir dunkel geblieben. Jesu Wort an Magdalena μή μου ἅπτου (Jo 20,17) kann nicht bedeuten: suche meine Seele nicht mit Salben usw. am Grab festzuhalten; das ist unnütz, da ich zum Vater gehe. Jesus argumentiert offensichtlich anders (οὔπω γάρ etc.). Die hiezu gehörige Anmerkung S. 177 enthält neben einem Druckfehler auch einen sachlichen; es war wohl beabsichtigt: mit einem Imperativ des Präsens. Etwas störend wirkt, daß Pickl die Paralleltexte der Leidensberichte nicht vollständig wiedergibt; das gilt vor allem in den Prozessen vor Pilatus. Zu Jo 11,57 wäre zu bemerken, daß der erste Plan gegen Jesus auch dessen Verhaftung vorsah. Lk 19,48 (S. 62, Anm. 19) dürfte früher anzusetzen sein. Die Leidensweissagungen sollten gleichfalls im vollen Wortlaut mit Parallelen zitiert werden; Pickl würde als Nebenertrag eine treffliche Erklärung für Jesu Wort von der Nachfolge im Kreuztragen (Rebellenkreuz) gewinnen (Mt 16,24). Auffallend ist, daß Pickl die Zahlenangaben aus Josephus Flavius ohne weiteres übernimmt. M. W. haben Mommsen und und kürzlich Joachim Jeremias jeder in seiner Weise übereinstimmend viel geringere Zahlen für die Gesamtbevölkerung Palästinas ermittelt als Josephus Flavius sie voraussetzt. Ein dringender Wunsch für die zweite Auflage wäre ein genaues und vollständiges Stellenregister. Das Archäologische müssen Archäologen würdigen. L.-H. Vincent's Studie in der Revue Biblique 43 (1934) 205—236 über Acra kam für Pickl wohl zu spät. Pickl unterscheidet das Quartier des Prokurators von seinem Gefechtsstand.

So weiß er eine gute Antwort zu geben auf das Argument aus Philo, daß der Statthalter im Burgpalast in der Oberstadt gewohnt habe. Pickl zeigt aus Josephus Flavius, daß alle militärisch geschulten römischen Befehlshaber ihren Gefechtsstand bei militärischen Operationen oder bei Aufstandsgefahr stets in der Antonia gehabt haben. Sabinus macht aus dem Grund keine Ausnahme, weil er Zivil- und Finanzbeamter war und von militärischen Dingen nichts verstand. Die Aufstandsgefahr beim Leidenspascha ergibt sich aus Pickls Rekonstruktion der Vorgänge in der Freiheitsbewegung.

Pickls „Messiaskönig Jesus" ist nicht nur für die wissenschaftliche Exegese außerordentlich anregend — das mag die voranstehende etwas lange und doch recht unvollständige Inhaltsangabe und Kritik deutlich gemacht haben; das Buch wird auch jedem Priester reichen geistlichen Nutzen bringen. Manch einem wird es trotz der wissenschaftlichen Einstellung tiefer in die Seele greifen als viele Erbauungsbücher.

Innsbruck. Paul Gächter S. J.

Religion und Bildung. Eine kulturphilosophische Betrachtung. Von Arnold Rademacher. 8° (X u. 230 S.) Bonn 1935, Hanstein. M 4.40, geb. M 5.50.

Über das Verhältnis von Religion und Bildung ein entscheidendes Wort zu sprechen, ist R. mehr als andere berufen. Geht es dabei doch um eine besonders dringliche Seite der Synthese von Religion und Leben, der schon seit Jahren das Mühen des Verfassers gilt.

Daß diese Frage gerade jetzt aufgegriffen werde, verlangt die Bildungskrise unserer Tage. Die Universitäten erstreben keine allgemein formende Menschenbildung mehr; ihrer erzieherischen Aufgabe unbewußt, verlegen sie sich einzig auf Wissensvermittlung, bei der selbst wieder eine rationalistische, überspezialisierte, lebensfremde Verstandespflege die synthetische Geistesformung ungebührlich überwuchert hat. Derartige Fehlentwicklungen sind nur möglich geworden, weil der Mangel einer einheitlichen Weltanschauung seit langem jeden einheitlichen Bildungsbegriff untergraben hat, was wiederum durch die Loslösung der Bildung von der Religion bedingt ist.

Dem gegenüber ist zunächst ein einheitlicher und gleichzeitig allgemeingültiger Bildungsbegriff zu suchen. Rein formal bedeutet Bildung: Entfaltung des Menschen zu seinem wahren Wesen. Hieraus ist klar, daß die rechte inhaltliche Erfüllung dieses Umrisses von einem unverfälschten metaphysischen Menschenbild abhängt. Da weiterhin die Geformtheit des Menschen erst durch die Werte, in denen und aus denen er lebt, gegeben ist, muß eine gesunde Wertlehre vorausgehen. „Es liegt immer eine einseitige Werttheorie zugrunde, wenn der Sinngehalt des Wortes, das doch zunächst auf eine allgemeine Geformtheit des Menschen hinweisen will, auf bestimmte Seiten des Menschseins... eingeengt wird" (58). Wir kennen vier personale oder geistige — von anderen wird abgesehen — Werte: das Heilige, das Gute, das Wahre und das Schöne. Höchstes Ziel ist, alle diese Werte in der Seele unter Wahrung ihrer Rangordnung harmonisch zu entfalten und zugleich zu einem organischen Ganzen zu verbinden. Trotzdem gibt es je nach der Vorherrschaft eines Wertes verschiedene Menschentypen; unter ihnen nimmt der Heilige die erste Stelle ein, da er allein, dem höchsten Werte vorzüglich zugewandt, auch die andern voll verwirklichen kann.

Schon nach dem Gesagten macht die religiöse Bildung einen wesentlichen Bestandteil der Menschenbildung in ihrem wahren und vollen Sinne aus. Das wird aus dem Wesen der Religion noch deutlicher. Sie ist die bewußte Hinwendung des Menschen zu Gott, und zwar des Menschen in seiner konkret-lebendigen Ganzheit. Da nun jeder Mensch von Natur aus auf Religion angelegt ist, und diese seine Anlage naturhaft zur Entfaltung drängt, entsteht die Aufgabe

der religiösen Bildung. Keineswegs erschöpft sie sich im bloßen Wissen um religiöse Dinge, vielmehr durchformt sie das ganze Menschenwesen von Gott her, läßt alles im Lichte der Gottheit sehen und werten. Als ihr Ziel erscheint, insofern sich der letzte Sinn von Religion überhaupt im Katholischen erfüllt, der katholische Mensch. Ihm allein eignet Einheitlichkeit der Weltanschauung und Lebensführung, da er die Welt der Werte zwar in ihrer ganzen Weite bejaht, sie aber zugleich durch ihre Hinordnung auf Gott in ein harmonisches Ganzes zusammenfügt.

Hieraus ergibt sich von selbst das Verhältnis der Religion zu den übrigen Bildungswerten. Der Wert des Heiligen und mit ihm die Religion nehmen den höchsten Rang ein, nicht nur im religiösen Bewußtsein, sondern auch an sich, weil der religiöse Glaube nicht blind ist und die Vernunft ihn durch tragfähige Beweise als metaphysisch notwendig bestätigt. Kraft dieser ihrer Stellung durchwaltet die Religion alle anderen Bildungswerte, deren Eigenständigkeit und Eigengesetzlichkeit sie anerkennt, die sie keineswegs zu bloßen Mittelswerten herabdrückt. Positiv erhält die Bildungsarbeit eine neue Motivierung: sie wird zum Gottesauftrag; eine neue Schau zeigt die Bildungsgüter als Gaben Gottes und Ausstrahlungen seines Wesens und erhöht so ihre Wertschätzung; innerhalb des einheitlichen Kosmos einer religiösen Weltanschauung eröffnet sich ein klarer Blick auf die Rangordnung und damit auch die Begrenztheit aller irdischen Werte; schließlich finden sie einzig von der Religion her die Möglichkeit ihrer vollen Entfaltung, wie an der Wissenschaft, Sittlichkeit und Schönheit im einzelnen aufgezeigt wird. — Nach alledem kann die Bildungskrise nur dann überwunden werden, wenn die Religion, diese gewaltigste menschenformende Macht, alle Bildnerpersönlichkeiten und das ganze Bildungswesen mit ihrer Atmosphäre durchdringt und befruchtet.

Unser Bildungswesen ist heute daran, sich aus seiner liberalistischen Erstarrung loszuringen. Kein Sachkundiger wird die Reformbestrebungen, die im Gange sind, unterschätzen. Doch weiß jeder tiefer Blickende ebenso bestimmt, daß alle Maßnahmen im letzten umsonst sind, wenn sie nicht Religion und Bildung wieder zusammenführen. Ohne seine Seele, die Religion, bleibt der Leib der Bildungsgüter trotz allem ein sich zersetzender Leichnam. Hier hat R.s Buch sein Verdienst und seine Aufgabe. Es stellt der suchenden Gegenwart das vielfach verschüttete, seinsollende Ideal des einzig wirklichkeitsgerechten Bildungsorganismus vor Augen. In seiner bedeutenden Sachkenntnis und grundsätzlichen Entschiedenheit, in seiner umfassenden Stoffülle und eingehenden Begründung ist das Werk sicher ein wertvoller Beitrag zu dieser brennenden Frage, ist es geeignet, richtungweisend zu wirken. Die klare Gliederung des Ganzen versöhnt mit der etwas breiten Darstellung und den vielleicht unvermeidlichen Wiederholungen.

Trotz der genannten Vorzüge kann R.s Schrift nicht voll befriedigen. Was ihr fehlt, ist eine letzte Auflockerung und Vertiefung sowohl in der Auffassung der Probleme, wie auch in der Durchführung der Begründungen. Die Wurzel davon bloßzulegen, ist vielleicht nicht unmöglich. Wie die heutige Bildungskrise durch die Zersetzung der mittelalterlichen Metaphysik mitbedingt ist, so kann sie auch nur durch die ungebrochene Erneuerung und organische Fortbildung jener großen Überlieferung überwunden werden. In dieser Hinsicht ist ein einseitiger Irrationalismus nicht weniger abwegig als ein übertriebener Rationalismus. R. scheint nun, um den Rationalismus abzuwehren, der Irrationalisierung der Werte im allgemeinen und des Religiösen im besonderen, sowie der Spaltung von Religion und Metaphysik zu weiten Spielraum zu gewähren.

Einerseits wird zwar die Bedeutung der Metaphysik für die Rangordnung der Werte anerkannt (43), wie ihnen auch Objektivität zugesprochen wird (77). Anderseits sollen sich nur dem Liebenden Werte offenbaren (115), so daß kein Beweis ein Auge zwingen könne, sie zu sehen (127); ferner soll es unbeweisbar sein, daß im Wesen der Werte schon ihre Rangordnung liege, vielmehr sei zuzugestehen, daß eine solche Rangordnung auf theoretischem Wege, d. h. durch logisches Denken und Beweisen nicht dargetan werden könne (62). Ihre Stufung soll daraus entnommen werden, daß mit der Qualitätserfassung der Werte ein verschiedenes Höhenerlebnis in Beziehung auf das Lebensganze verbunden sei (82). Dieses Kriterium spreche klar bei der Abfolge der großen Wertbereiche (82), ebenso bezüglich des Primates des Religiösen (83. 171). Ob aber das Sittliche der Wahrheit und Schönheit voranzustellen sei, lasse sich, wenn auch vieles darauf hindeute, nicht bestimmt ausmachen. Deshalb müsse man hier auf eine objektive Rangordnung verzichten und sich praktisch mit einer subjektiven, der Urveranlagung des einzelnen entsprechenden und darum für ihn gültigen, begnügen (83). Übrigens könnten die geistigen Werte nur noch künstlich voneinander gesondert und miteinander verglichen werden, sobald sie in einem lebendigen Menschen Gestalt gewonnen haben (85).

Solche Aufstellungen zeigen, daß die strenge Identität von Sein und Wert, wie die klassische Metaphysik sie lehrt, nicht voll bewußt ist. Nur wenn das Sein wesentlich werthaft ist, und der Wert wesentlich seinshaft, ist die Objektivität der Werte gesichert. Dann durchdringen sich aber auch entsprechend Seinserkennen und Werterfassen, womit der rationale Zugang zu den Werten und ihrer Rangordnung offen steht. Gewiß kann logisches Denken nicht unmittelbar dazu zwingen, Werte fühlend und verkostend zu erleben, sehr wohl kann es jedoch Werte einsichtig zur Gegebenheit bringen. Weiterhin ergibt sich einzig von der Seinsgebundenheit der Werte aus eine klare Abgrenzung zwischen der subjektiven Akzentuierung einzelner Werte bei bestimmten Typen oder Individuen und ihrer objektiven Rangordnung, die von keiner Akzentuierung umgestoßen werden darf. Schließlich ist allein auf dieser Basis die Grundthese des Buches: die alles durchformende Macht des Religiösen, letztlich zu begreifen und zu begründen.

Doch gerade hier tritt der Zwiespalt am deutlichsten hervor. Die Religion trägt wohl ein Erkenntniselement in sich, ist aber nicht damit identisch; noch weniger ist sie gleichbedeutend mit Metaphysik oder gründet auch nur (etwa mittels der Gottesbeweise) auf ihr (127). Eigenständig gegenüber dem metaphysischen Gotteswissen (124) wurzelt sie im Glauben, da dieser allein den Gott des Heiles erschließt (167). Man spricht von Glauben im Gegensatz zu Wissen, weil das Heilige als Wert nur dem Liebenden zugänglich ist (115), weil es als Heiliges nicht von nur einem Organ ergriffen, sondern vom ganzen Menschen erlebt wird (117), weil religiöses Gotterfassen immer eine Antwort auf Gottes Offenbarung in Natur oder Übernatur darstellt (115/6). Als beweislose Überzeugung ist der Glaube doch nicht ein blindes Fürwahrhalten (172), auch nicht ein nur vorläufiger Wissensersatz, sondern eine neue unersetzbare Weise des Inneseins (173). — Die Metaphysik kann den Gegenstand der Religion weder allererst evident machen (172), durch einen bündigen Beweis sichern (136), noch in seinem Wesen begrifflich bestimmen (117. 166). Ihr bleibt einzig die Aufgabe, den religiösen Akt vorzubereiten, sein Recht nachträglich vor der Vernunft zu bestätigen, ihn gegen feindliche Angriffe und Verkehrungen zu schützen (127. 173). Vorbereiten bedeutet: das metaphysische Denken leitet bis zu dem Punkt, wo man entweder verzweifeln oder durch den Glauben den Sprung in die Gotteswirklichkeit wagen muß (127). Allerdings ist die Metaphysik imstande, mit eigenen Mitteln Gottes Dasein zu beweisen, aber der so erwiesene Gott ist nur der Seinsgott als Weltgrund, als Abschluß unseres geistigen Weltbildes, nicht der Gott des Glaubens, mit dem er sich freilich objektiv im Sein trifft (175).

R.s Darlegungen sind mit einem eigentümlichen Schillern behaftet. Insbesondere ist der natürliche religiöse Glaube nicht scharf von dem übernatürlichen Glauben abgehoben, weshalb auch beider Verhältnis zur Philo-

sophie mehr oder minder im selben Sinne bestimmt ist. Dadurch wird der Abgrund zwischen Religion und Metaphysik, den die irrationale Wertlehre aufreißt, noch mehr vertieft. Selbstverständlich fallen beide nicht zusammen. Mit Religion meinen wir die gelebte Hingabe des Menschen an den persönlichen Gott, wobei alle Kräfte der Seele mitwirken; Philosophie dagegen ist nicht das Leben selbst, sondern analysierende Reflexion über das Leben. Gehen wir zu der im religiösen Verhalten eingeschlossenen Gottesgewißheit über, so ist auch sie nicht mit dem theoretisierten wissenschaftlichen Gotteswissen einfachhin gleichzusetzen. Sie unterscheidet sich davon durch ihren ganzheitlichen Charakter und alle damit gegebenen Bestimmungen (Rez. versucht darüber einige sehr skizzenhafte Andeutungen in der Zeitschr. f. Asz. u. Myst. 1935, S. 112f.), weshalb man von einer Art von Glauben sprechen kann. Hiermit ist schon gesagt, daß glaubendes Erleben und philosophisches Erkennen nicht radikal auseinanderklaffen; vielmehr sind im ersten dieselben Zusammenhänge wirksam, die im zweiten in ihrer Struktur herausgeschält werden, wenn auch die nachfolgende Zerlegung niemals den ursprünglichen Reichtum des Lebens restlos einfangen kann. Ob und in welchem Sinne unter Voraussetzung von (wie es hier gemeint ist) rationalen Fundamenten eine eigenständige Evidenz der Liebe das gelebte Gotteserfassen, und allgemeiner: Werterfassen, durchdringt und vollendet, bedarf noch eingehender Untersuchung. (Zum Ganzen und zum Letzten im besonderen vgl. die Arbeiten des Rez. in der ZkTh 1933, bes. 606–613).

Freiburg i. Br. Joh. B. Lotz S. J.

Psychologie der Aszese. Von Joh. Lindworsky S. J. 12° (VIII u. 96 S.) Freiburg i. Br. 1935, Herder. M 1.40.

Die Bedeutung dieses kleinen Buches ist größer, als seine Seitenzahl vermuten läßt. Stellt es doch den überaus dankenswerten Versuch dar, die Frage der aszetischen Schulung vom Standpunkt der modernen Psychologie aus zu beleuchten. L. wendet dabei seine bereits anderwärts, besonders in seiner „Willensschule" (Paderborn 1931), entwickelten Theorien über Willenspsychologie und Willensbildung folgerichtig auf die Aszese an.

Diese ist ihm die Bemühung um die möglichst vollkommene Erfüllung des Willens Gottes, der *in concreto* mit der vollkommenen Verwirklichung des Berufsideals zusammenfällt, das Gott jedem Christen aus der Aufgabenfülle des *corpus Christi mysticum* zugedacht hat. Dieses Ideal zu erkennen, es zu einem subjektiven Wert zu machen, die ihm entgegenstehenden inneren und äußeren Hemmungen zu entfernen und es positiv verwirklichen zu helfen, ist Aufgabe der aszetischen Schulung. Das Berufsideal bildet als religiöse Zielgestalt die absolut sichere Norm, nach der das gesamte Leben des aszetischen Adepten von der Hygiene der Diät bis zur Abtötung und Gestaltung des betrachtenden Gebetes einheitlich zu regeln ist.

Von diesem Gedanken aus übt denn L. Kritik an verschiedenen unpsychologischen Auffassungen und Methoden der üblichen aszetischen Praxis. Unter diesen ist vor allem die aszetische Richtung zu nennen, die durch stückhafte Erwerbung der einzelnen Tugenden ihr aszetisches Ziel erreichen will. Einer solchen Zielsetzung fehlt die innere, lebensvolle Einheit und Durchschlagskraft. Dagegen läßt die lebendig erfaßte religiöse Zielgestalt sofort und sicher die rechte Auswahl

der Tugenden treffen, sowie die Art, sie zu üben. Dazu kommt noch, daß diese hinter die einzelne Tugendhandlung die ganze Motivkraft des Berufsideals zu setzen vermag (S. 5ff.).

Ein anderer Mangel, an dem die gegenwärtige aszetische Praxis vielfach leidet, ist die Vernachlässigung der religiösen Gefühlsbildung. (Vgl. dazu nun auch J. B. Lotz S. J., Die ignatianische Betrachtungsmethode im Lichte einer gesunden Wertlehre: Zeitschr. f. Aszese u. Mystik 10 [1935] 1—15; 112—123). Dadurch entzieht sie dem religiösen Leben nicht bloß die innere Wärme, sondern den Glaubensmotiven auch viel von ihrer Wirkkraft (S. 22ff.).

Sehr beachtenswert sind ferner die Bemerkungen, die L. zur Hygiene der Diät in den Klöstern macht. Der Verf. hat vollkommen recht, wenn er sagt, daß die Forderungen moderner Ernährungshygiene sich in schöne Harmonie mit dem Geist religiöser Selbstbeherrschung und Enthaltsamkeit bringen ließen und die Klöster nicht die Aufgabe haben, schwer leidende Stoffwechselkranke heranzuzüchten (S. 27). Ebenso treffend ist es, wenn L. an einer anderen Stelle äußerstes Arbeitstempo und die größte Intensität im allgemeinen nicht als die bestmögliche Erfüllung des göttlichen Willens im Berufe bezeichnet. Der Sache Gottes sei nicht durch ein Martyrium des Berufes am besten gedient, sondern dadurch, daß von möglichst vielen eine möglichst langdauernde Arbeit geleistet werde; „denn je länger einer im Beruf, um so reicher ist seine Erfahrung, um so gewichtiger seine Autorität, um so inniger (so sollte es sein) seine Gottverbundenheit. Rekordarbeit kann darum nie nach Gottes Willen sein" (S. 38f.).

Von Bedeutung sind noch L.s Bemerkungen zur Skrupulosität (S. 45) und zur Einführung in die Kunst des Betrachtens (S. 56), die häufig daran krankt, daß man von Anfängern eine selbständige Betrachtung verlangt, ehevor sie noch genügend religiöse Vorstellungen aufgenommen haben. Gut ist die Anmerkung, daß es auch in der Betrachtung Begabungsgrenzen gebe (S. 57). — Was L. über Abtötung sagt (S. 63), ist sachlich nicht gegen die alte Auffassung, wohl aber gegen die scholastische Habituslehre, die ihr zugrunde liegt. L.s Auffassung der Selbstüberwindung wendet sich von der Fähigkeit zum Akt und stellt diesen selbst wieder ganz in die Richtung des Berufszieles. — Der Anhang des Buches bietet Anregungen zur Verlebendigung des Gottesgedankens, zur Seelenführung und weiteren Entfaltung des inneren Lebens.

Ist L.s Psychologie der Aszese auch noch weit davon entfernt, die psychologischen Probleme der Aszese einigermaßen erschöpfend zu behandeln, so gibt sie doch die große Linie dazu. Allein nicht bloß extensiv, sondern auch intensiv wäre das Buch noch mancher Weiterführung fähig, vor allem in der Richtung des Zentralgedankens der religiösen Berufsgestalt. Der Begriff Beruf umschließt jede dauernde Dienstleistung zugunsten des Sozialkörpers. Diese kann nun sowohl der materiellen Existenzsicherung, wie den geistigen Bedürfnissen der Menschheit gelten, kann sakramental geheiligt sein wie Priestertum und Ehe oder in einem besonderen Führertum auf natürlichem und übernatürlichem Gebiet bestehen. Wie ist nun in allen diesen Fällen die religiöse Berufsgestalt psychologisch zu bilden und das vor allem dann, wenn sich die verschiedenen Berufe überkreuzen?

Nehmen wir beispielsweise drei Handwerker desselben Gewerbes an; der erste mit dem Gelübde der Keuschheit, der zweite im Ehestand, der dritte ohne solche Verpflichtungen, aber ganz laienapostolischen Arbeiten lebend. In jedem dieser Fälle nimmt offenkundig derselbe äußere Beruf eine ganz verschiedene Stellung im Lebensideal des einzelnen ein. L. unterscheidet bloß zwischen Menschen der Persönlichkeit und Menschen des Werkes und läßt dazu bei seinen weiteren Ausführungen den ersten Typ, als versteckten Genießertums verdächtig, vollständig unberücksichtigt (S. 13). In diesem Vorgehen liegt eine gewisse Einseitigkeit, da es den Wert der Persönlichkeit gegenüber dem sozialen Leistungswert des Berufes allzusehr in den Hintergrund stellt. Ist es doch der „innere", der Persönlich-

keitsberuf, dessen Entfaltung nach Gottes Willen auch der „äußere", soziale Beruf dienen muß. Das „Werk" kann infolge widriger Umstände unmöglich gemacht werden, die Verpflichtung zur persönlichen Lebenserfüllung bleibt immer bestehen. Die soziale Auswirkung wird dann eben über den Weg der „Passion" erfüllt. Ähnliches gilt vom Beruf zum beschaulichen Leben.

Eine Beschränkung in L.s Darlegungen besteht auch darin, daß er fast ausschließlich den Priester- und Ordensstand im Auge hat. In ihm stehen freilich persönlicher und sozialer Beruf in denkbar innigstem Zusammenhang, das persönliche Lebensideal vermag hier seine innere Motivierung fast gänzlich aus den sachlichen Werten des sozialen Berufes zu ziehen. Das Problem beginnt aber da schwierig zu werden, wo der soziale (äußere) Beruf nur zum geringen Teil den religiösen Lebensinhalt eines Menschen auszufüllen vermag. — So wird z. B. ein Straßenkehrer gewiß den Wert seiner Dienstleistung im Interesse des Gemeinwohls erkennen und, wenn er gläubig ist, auch als demütigen Bruderdienst aus Gottes Hand entgegennehmen. Aber die bloß vollkommene Ausfüllung dieser Dienstleistung, „der gute Straßenkehrer", dürfte kaum seine alles tragende religiöse Zielgestalt werden können. Eine Festlegung auf dieses Ideal müßte seiner aszetischen Fortentwicklung geradezu hinderlich werden. Leichter wird freilich die innere Verbindung zwischen sachlichem Berufswert und religiösem Lebensideal bei den geistigen Berufen herzustellen sein.

Durch diese Bemerkungen wird indes L.s Grundgedanke von der religiösen Zielgestalt und ihrer alles beherrschenden Stellung in der Aszese in keiner Weise erschüttert. Sie wollen vielmehr nur zu einer klareren Fassung dieses Begriffes und des Wie seiner Geltung in den verschiedenen Berufen drängen. L. hat jedenfalls durch sein Büchlein und seine früheren Studien den Grundstein zu einer psychologischen und, wir können hinzufügen, auch theologischen Berufsaszese gelegt.

Innsbruck. Dominicus Thalhammer S. J.

NEUERSCHEINUNGEN

PHILOSOPHIE

Introductio generalis ad Philosophiam et ad Thomismum. Auctore L. de Raeymaeker. Ed. altera recognita et aucta. gr. 8° (VII u. 199 S.) Lovanii 1934, E. Warny. — Es soll eine Definition der Philosophie gesucht werden und zwar auf geschichtlicher Grundlage: eine Definition *a priori* ist nämlich von vornherein verfehlt. In großen Zügen werden die verschiedenen Systeme gezeichnet im Rahmen des übrigen Weltgeschehens bis herauf in die Moderne. Was allen Philosophen gemeinsam ist, was gleichsam die Seele alles Philosophierens ausmacht, ist die Frage nach den letzten Gründen des Seins und des Sollens. Danach ist die Philosophie zu definieren: *Cognitio systematica, reflexiva, naturalis omnium rerum ex ultimis earum rationibus* (S. 90). Der zweite Teil enthält eine Einleitung zum Thomismus. Nicht jeder Denker kann und soll mit einer neuen Philosophie aufwarten. Er wird darum soweit möglich die relativ beste zum Ausgangspunkt nehmen. Nach dem Urteil der Kirche ist diese relativ beste die Philosophie des hl. Thomas, soweit sie von den verschiedenen Schulen weitergebildet und den Zeitbedürfnissen entsprechend ausgestaltet wurde, von den Thomisten im engeren Sinn, den Suaresianern, den Skotisten usw. Ausführliche Literaturangabe zur neueren Scholastik erhöht die Brauchbarkeit dieser Einleitung.

L'intuition intellectuelle et le Problème de la Metaphysique par Régis Jolivet (Archives de Philosophie XI, 2). gr. 8° (112 S.) Paris 1934, G. Beauchesne. Fr. 24.—. Seit Kant und namentlich Bergson wird die intellektuelle Intuition als Bedingung der Möglichkeit von Metaphysik als Wissenschaft betont und je nach der Möglichkeit dieser Intuition der wissenschaftliche Charakter der Metaphysik entweder angenommen oder bestritten. J. sucht nun im ersten Teil (La notion d'intuition intellectuelle) den Begriff der geistigen Intuition möglichst weit zu fassen und zu zeigen, daß seine Auffassung sich mit der von Thomas von Aquin decke. Danach bedeutet Intuition jede Erkenntnis, die nicht gerade diskursiv ist. Diese Definition vorausgesetzt, ist dann Intuition gegeben bei der Erkenntnis des eigenen Ich, bei den allgemeinsten Begriffen des Seins, des Guten usw., bei den allgemeinsten Prinzipien, ja sogar beim Erfassen der körperlichen Individuen, da die Erkenntnis mit Hilfe der Thomasischen Reflexion von den abstrahierten allgemeinen

Species auf das Phantasma und damit auf das betreffende Individuum trotz der gegenteiligen Behauptung von Cajetan nichts zu tun hat mit einem formellen Schluß. Wird also die Intuition so verstanden, dann ist leicht einzusehen, daß das Wohl und Wehe der Metaphysik von ihr abhängt, was im zweiten Teil bei einigen Philosophen mehr konkret gezeigt wird. Zunächst bei Thomas selbst; das intuitive Erfassen des Seins und der ersten Prinzipien garantiert die Metaphysik, weil die Seinsidee und die ersten Prinzipien aus der Erfahrungswelt gewonnen sind. Descartes betont zwar auch die Intuition der Wesenheiten; allein diese Wesenheiten sind nach ihm nicht mehr durch Abstraktion aus der tatsächlichen Welt gewonnen, sie sind vielmehr angeboren. Die in der wirklichen Welt begründete Intuition bei seinem berühmten *Cogito, ergo sum* weiß Descartes für die Metaphysik nicht auszuwerten, da er von seinem Standpunkt aus niemals zu allgemeinen Begriffen und Gesetzen, die aus der Erfahrung genommen sind, vorstoßen kann. Auch bei Kant ist es das eigentliche Verhängnis, daß er die Abstraktion ablehnt, die Unmöglichkeit der Metaphysik ist dann nur eine notwendige Folge. Im Gegensatz zu Kant nimmt Bergson eine intellektuelle Intuition an und er will auch damit die Möglichkeit der Metaphysik neu begründen. Da er aber die Intuition nicht ausdehnt auf die durch Abstraktion gewonnenen Begriffe (ja diese Begriffe werden überhaupt als reine „fabrication humaine" abgelehnt), so versperrt sich Bergson jeden Zugang zu einer Metaphysik. Dabei hilft auch keine Berufung auf Mystik und mystische Erlebnisse, die selbst immer nur rational unterbaut eingehen können in den Gegenstand der Metaphysik. — Die Arbeit von J. ist thematisch streng einheitlich gehalten. Im ersten Teil stimmen der Titel und die Ausführungen nicht ganz zusammen. Zufolge dem Titel ist gefragt nach dem Begriff der geistigen Intuition, in den Ausführungen dagegen wird gezeigt, was der Aquinate darüber gelehrt habe. Liegt denn überhaupt soviel daran, in welchem Sinne das Wort Intuition zu nehmen sei? Für die sachliche Entscheidung bleibt diese Frage wohl ziemlich irrelevant. Im zweiten Teil wird recht klar und bestimmt die Überlegenheit der Thomasischen Philosophie mit ihrer Verkettung von aposteriorischen und apriorischen Elementen gegenüber den genannten modernen Philosophen aufgewiesen, die diese Verbindung entweder zugunsten eines einseitigen Apriori (Kant) oder eines einseitigen Aposteriori (Bergson) aufgegeben haben.

Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik. Von Heinz Heimsoeth. 2., durchgesehene Aufl. gr. 8° (VIII u. 310 S.) Berlin-Steglitz 1934, Junker u. Dünnhaupt. M 8.—. In der Einleitung wird gezeigt, daß das Mittelalter und namentlich die Spätscholastik viel mehr verwandte Züge mit der neuzeitlichen Philosophie an sich trägt als das Altertum; H. tritt damit bewußt der oftmaligen Behauptung entgegen, als ob erst die Renaissance durch das Zurückgehen auf das Altertum die neuere Philosophie angebahnt hätte. Im Hauptteil werden die Themen behandelt: 1. Gott und Welt; die Einheit der Gegensätze. 2. Unendlichkeit im Endlichen. 3. Seele und Außenwelt. 4. Sein und Lebendigkeit. 5. Das Individuum. 6. Verstand und Wille. Bei jedem dieser Probleme werden die Ansichten der bedeutendsten Philosophen des Abendlandes allerdings mehr mosaikartig aneinandergereiht als in ihrer Verflechtung und ideellen Abhängigkeit dargestellt. H. glaubt zum Resultat zu kommen, die Entwicklungslinie bewege sich von einem Ex-

trem (Altertum) über eine gewisse Mitte (Mittelalter) zum anderen Extrem (Neuzeit). Z. B. beim Thema Sein und Lebendigkeit: Im Altertum einseitige Betonung des ruhenden Seins (der Formbegriff der Alten, der unbewegliche Beweger des Aristoteles); das Mittelalter ist befruchtet von der christlichen Idee des lebendigen Gottes, die Verbindung von Sein und Leben ist hergestellt; in der Neuzeit werde wenigstens von wichtigen Vertretern nur mehr dem Leben das Wort geredet: Ich bin ganz Leben und Tat, kein Sein, sondern reines Handeln (Fichte) (196). Beim letzten Thema, Verstand und Wille: Im Altertum gilt die selige Schau des Verstandes als das Höchste, der Wille wird kaum gewertet; im Mittelalter ringen beide, Verstand und Wille, um die Palme; in der Neuzeit wird besonders bei Kant und Fichte der Wille über alles erhoben, ja sein Höchstes und Bestes, seine Freiheit, als ein Freisein von allem Verstandesmäßigen, Ideellen, Gesetzmäßigen gedeutet. — Das Buch von H. enthält ohne Zweifel eine Menge von anregenden Gedanken, richtigen Beobachtungen. Gewiß wird nur selten ausdrücklich zu den einzelnen Systemen Stellung genommen; allein das Ganze macht doch den Eindruck, als ob H. diese Entwicklung durchaus gutheißen und als einen immer größeren Fortschritt buchen möchte. Gleicht aber diese Entwicklung, wenigstens als Ganzes genommen, nicht vielmehr einer Kurve, die vom Altertum her ansteigt, sich im Mittelalter auf einer gewissen Höhe hält, aber in der Neuzeit nach der anderen Seite hin abfällt, wenigstens in jenen Vertretern, die namentlich angeführt werden? Zeigen die heutigen chaotischen Zustände nicht mit geradezu erschütternder Deutlichkeit, wohin man kommt, wenn man die menschlichen Ichsubjekte von allen rationalen Bindungen „befreien" will? Damit soll nicht jeder Fortschritt im einzelnen geleugnet und auch nicht behauptet werden, das Mittelalter erstrahle nur im Glanze und Lichte der Wahrheit. Wer mit einzelnen der behandelten Systeme vertraut ist, der wird staunen darüber, welche Belesenheit und welche Vertrautheit mit den einzelnen Philosophen aus diesem Werke spricht.

Der Irrtum in der Philosophie. Untersuchungen über das Wesen, die Formen und die psychologische Genese des Irrtums im Bereiche der Philosophie mit einem Überblick über die Geschichte der Irrtumsproblematik in der abendländischen Philosophie. Von Balduin Schwarz. gr. 8° (VIII u. 300 S.) Münster i. W. 1934, Aschendorff. M 12.—, geb. M 13.75. — Der chaotische Zustand in der heutigen Philosophie scheint sich gegen den Bestand und die Möglichkeit der Philosophie selbst zu kehren und Kant Recht zu geben, wenn er wenigstens die Metaphysik und damit das Herz der Philosophie als etwas Unmögliches aus der Gesellschaft der Wissenschaften verbannt wissen wollte. Diese bange Frage scheint den Anstoß zu vorliegender Arbeit gegeben zu haben. Wer diese Darlegungen vom Wesen des Irrtums, von den verschiedenen Irrtumsformen und von den so zahlreich fließenden Irrtumsquellen unvoreingenommen auf sich wirken läßt, der wird sich nicht mehr wundern, wenn die Geschichte der Philosophie zu einem guten Teil als eine Geschichte der Irrtümer erscheint und wenn diese Irrtümer weitgehend unsere Zeit beherrschen. Nur das Wichtigste sei aus dem reichen Inhalt hervorgehoben. Nach einer erkenntnistheoretischen Grundlegung wird zunächst der Irrtum von der sogenannten inadäquaten Erkenntnis mit Recht abgegrenzt.

Sch. ist es dann besonders darum zu tun, von der Objektseite her verschiedene Irrtumsformen sichtbar werden zu lassen, die zwar meist mit logischen Fehlerformen verknüpft sind, die aber damit nicht verwechselt werden dürfen. Die Irrtumsformen sollen die ontologischen, seinsmäßigen Hintergründe zu den formallogischen Fehlerformen bloßlegen. Als Irrtumsformen werden erwähnt die stillschweigende Identifikation, die stillschweigende Analogisierung und die Disjunktionierung (69—106). Zu den mehr auf psychologischer Seite liegenden Bedingungen für das Entstehen von Irrtümern, von Sch. Irrtumsquellen genannt, werden gerechnet die Verquickung unseres Denkens mit der Sprache, die Tendenz zur Konstruktion, das Verfehlen der philosophischen Fragestellung, Mängel der vorwissenschaftlichen Erkenntnis und endlich das Eingebettetsein der philosophierenden Person in den breiten Strom emotionalen Lebens (107—192). Im zweiten Teil wird ein geschichtlicher Überblick geboten über die wichtigsten Ansätze einer Philosophie des Irrtums in der abendländischen Philosophiegeschichte von der Antike bis Kant (195—291). Das Werk ist äußerst lebendig und dabei doch klar geschrieben. Ein Beispiel einer feinen Analyse bildet die Zurückführung der irrtümlichen Auffassung des Kontradiktionsprinzips von seiten der Psychologisten auf die Irrtumsform der stillschweigenden Identifikation, bzw. auf die Fehlerform der Äquivokation (75—81). Vom erkenntnistheoretischen Standpunkt aus gesehen würde man noch gern etwas mehr Aufschluß über die Passivität unseres Erkennens wünschen (32—35). Auch scheint Sch. in der Hochschätzung der Allgemeinerkenntnisse zu weit zu gehen, wenn das „Erfassen von ‚Allgemeinem'" mit dem eigentlichen „Erkennen" gleichgesetzt wird (150f.); vgl. meine Schrift „Intuition und Wahrheitserkenntnis", Innsbruck 1934, 57f. Wenn Sch. unter „Vorurteil" einen Satz versteht, der vom vorwissenschaftlichen Erkennen her ohne Reflexion im gegebenen Falle wissenschaftliche Verwendung finde und wahr und falsch sein könne (151), so scheint sich dieser Gebrauch des Wortes nicht mit der gewöhnlichen Bedeutung zu decken. Unter Vorurteil versteht man für gewöhnlich ein Fehlurteil, einerlei, ob es der vorwissenschaftlichen oder der wissenschaftlichen Sphäre entstammt. Aus allen Darlegungen von Sch. geht deutlich hervor: wenn auch viele Abgründe sich auftun, um den Menschen in den Irrtum zu ziehen, so bleiben doch andererseits noch immer Zugänge offen zu einer wahren, echten Philosophie.

Saint Thomas d'Aquin le génie de l'ordre. Von J. Webert (Les Maîtres de la Pensée religieuse 6). kl. 8° (275 S.) Paris 1934, Denoël et Steele (rue Amélie 19). — Es war ein durchaus glücklicher Einfall, dem Ordnungsgedanken im Leben und in den Werken des hl. Thomas nachzuspüren und die ganze Tragweite dieses Gedankens aufscheinen zu lassen. In der kurzen Biographie, die sich fast ausschließlich an die alte, bekannte Lebensbeschreibung von Wilhelm de Tocco hält, wird besonders der Sinn des Heiligen für die Einfachheit hervorgehoben. Erst der Lehrer Albert bringt ihm das Bewußtsein von der Vielheit und Vielgestaltigkeit der Weltdinge bei. Aus dem Streben nach Einfachheit und dem Wissen von der Vielheit wird der Drang zur Systematik geboren. Der Ordnungsgedanke zeigt sich wirksam, wenn Thomas vor allem die Weltwesen mit Gott als Ausgangs- und Endpunkt in

lebendige Verbindung bringt (3. Kap.: „procession" und 4. Kap.: „retour"). Im 5. Kap. (L'intuitif) äußert sich dasselbe Motiv, wenn Thomas sich bemüht, die gesamte Gegenstandswelt von der Schau der ersten Prinzipien her zu ordnen und auf eine gewisse einfache Formel zu bringen. Im folgenden Kapitel (L'architecte) werden einige typische Beispiele für dieses ordnende Verfahren von Thomas ausgeführt: die 14 Briefe des hl. Paulus werden nach dem einheitlichen Thema von der Gnade gruppiert, in der Metaphysik des Aristoteles, die uns heute alles eher als geordnet erscheint, werden systematische Zusammenhänge entdeckt; endlich wird die Summa theologica als ein bis ins Kleinste gegliedertes Kunstwerk vorgeführt. Der Ordnungsgedanke ist weiters gleichsam die Methode bei der Abfassung der Kommentare zur Hl. Schrift wie zu den Werken des Aristoteles, die den Heiligen freilich des öfteren Schöneres finden läßt, als etwa Aristoteles hineingelegt hat (7. Kap.: L'interprète). Die Neigung zur Einfachheit birgt in sich die Gefahr einer allzu großen Vereinfachung. Thomas wird davor dadurch bewahrt, daß er mit dem Ordnungsgedanken den der Rhythmik verbindet. Als Beispiele von Rhythmik werden genannt das Verhältnis von Materie und Geist, von Verstand und Wille in der Freiheitsbetätigung, von Gottes Allmacht und dem menschlichen Eigenwirken, das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft, von Intuition und schlußfolgerndem Denken, endlich die Polarität zwischen dem rein logischen Denken und dem Symbolismus, zwischen Traditionstreue und einer weitgehenden Neugestaltung der Probleme (Kap. 8: Les rhythmes). In den zwei letzten Kapiteln wird der Gegenwartswert dieses echt Thomasischen Grundgedankens für die Philosophie wie für die Theologie gewürdigt. Dabei wird gerade das Schönste und Wertvollste vielleicht von der ganzen Lehre des Aquinaten, die Ethik, als innere Ordnung im Menschen in kurzen Strichen entwickelt, nämlich die theologischen Tugenden, die Kardinaltugenden, mit dem krönenden Abschluß von der Liebe mit ihren eigenen Ordnungen und Gegenständen von verschiedener Rangstufe. Dabei gibt W. objektiv zu, der hl. Thomas habe der Frau nicht jenen Rang zuerkannt, der ihr zukommt. Wenn auch in dem Werke von W. keine neuen Ergebnisse in Detailfragen ans Tageslicht treten, so ist doch von dem Ordnungsgedanken her eine neue, ganz wichtige Seite im System des hl. Thomas sichtbar geworden, die auch Mängel in Einzelfragen verstehen und milder beurteilen lehrt.

Geschichte des Albertismus. Von G. Meersseman O. P. Heft II: Die Kölner Kontroversen (Institutum Historicum FF. Praedicatorum Romae, Dissertationes historicae, Fasc. 5). gr. 8° (131 S.), Roma 1935, Istituto storico Domenicano S. Sabina. — M. hat sich den Albertismus im ausgehenden Mittelalter zu seinem besonderen Forschungsgebiet erwählt. Das zweite Heft beleuchtet im wesentlichen den heftigen Streit zwischen dem ausgesprochenen Albertisten Heymeric van den Velde und dem Vertreter der Thomisten Gerhard ter Stegen, beides Professoren an der Universität zu Köln um die Mitte des 15. Jahrhunderts. In dem um 1426 erschienenen *Tractatus Problematicus* will Heymeric an 18 Fragepunkten zeigen, daß der hl. Albert anders und besser dachte als der hl. Thomas von Aquin. Dagegen erhob Gerhard seine Stimme im *Tractatus concordiae,* worin er in durchaus

ruhiger, sachlicher Art und zwar durch sorgfältiges Eingehen auf zahlreiche Albertus- und Thomastexte die Gegensätzlichkeiten zu mildern, ja sie auszugleichen sucht. Der Streit wird weitergeführt, indem Heymeric einen ausführlichen Brief an die Professoren von Köln *(Invectiva)* verfaßt, allerdings mehr gefühlsmäßig als auf die Einwände Gerhards eingehend. Gerhard antwortet erneut mit seiner *Apologia*. Im Anfang wird der erste Teil der *Invectiva* sowohl als der *Apologia* kritisch herausgegeben. M. glaubt, alle Verschiedenheit zwischen Albert und Thomas lasse sich zurückführen auf eine verschiedene Auffassung von der allgemeinen Lehre von Potenz und Akt (104). Wenn er aber meint, die Auffassung des hl. Albert treibe notwendig hin zur fortgeschrittenen Lehre des hl. Thomas, so ist daran sicher soviel richtig, daß die Thomasische Akt-Potenz-Auffassung reiner die entsprechende Lehre des Aristoteles wiedergibt; aber ob sie auch der Wahrheit näherkommt oder ob sie vielleicht allzu realistisch ist, möge dahingestellt bleiben. Die Schrift von M. bedeutet eine anerkennenswerte Bereicherung der Geschichte der Philosophie in dem noch allzu wenig erforschten 15. Jahrhundert.

L. A. Senecae Philosophi et S. Thomae Aquinatis „De moralitate atque educatione affectuum" doctrina exposita et critice comparata. Conscripsit Albinus Jaroszewicz. gr. 8° (153 S.) Vilna 1931, Lib. S. Adalberti. — Nach einer allgemeinen Charakteristik von Seneca und Thomas wird zunächst in einer *sectio psychologica* die Natur und die Einteilung der Affekte (Gefühle) nach Seneca behandelt, sodann die entsprechende Lehre von Thomas dargestellt und mit derjenigen von Seneca verglichen. In einer zweiten *sectio moralis* wird zuerst die ethisch-metaphysische Grundlage nach dem gleichen Schema erörtert, dann speziell auf die Erziehung und Mäßigung der Affekte eingegangen. J. hat damit jedenfalls ein Thema aufgegriffen, das durchaus dankbar erscheint und zum Fragenkomplex gehört: welchen Einfluß übte die Stoa und der Neuplatonismus aus auf die so fein ausgebaute Ethik des hl. Thomas? Die in gutem Latein verfaßte Schrift geht aber leider nur wenig der eigentlich historischen Frage nach; es geht ihr vielmehr darum, die Überlegenheit des Aquinaten gegenüber Seneca aufzudecken, oder noch mehr um die Klärung der Affektlehre aus der Gegenüberstellung von Seneca und Thomas. Diese Absicht tritt besonders deutlich hervor, wenn am Schluß von jedem Hauptteil die betreffende Lehre in Thesenform wiedergegeben und bewiesen wird. Trotz dieser zunächst rein erklärenden Tendenz hat das Werk von J. doch auch für die ideengeschichtliche Seite der Frage seine Bedeutung, indem die Lehre von den Gefühlen bei Seneca sowohl wie bei Thomas recht klar und quellenmäßig dargestellt ist. Leider wird nicht untersucht, ob sich vielleicht bei Thomas Ansätze finden für die heute viel erörterte Frage, ob die Gefühle von den sinnlichen und höheren Strebungen abzugrenzen seien oder nicht.

Jos. Santeler S. J.

Meister Eckharts Ethik. Von Herma Piesch. Vorwort von Otto Karrer. 8° (183 S.) Luzern 1935, Vita-Nova-Verlag. S 7.80, geb. S 9.80. — Daß eine Darstellung der Ethik des Meisters Eckhart in Anbetracht des üblen Zustandes seines Schrifttums, dessen kritische Herausgabe noch in vollem Gange sich befindet, ein schwierig Ding ist, liegt auf der Hand. Die vorliegende Arbeit bedient sich außer den bekannten gedruckten Ausgaben der

ungedruckten Handschriften aus den Bibliotheken von Kues, Erfurt und Trier. Erhöht wird die Schwierigkeit einer Eckhartdarstellung, wenn sie dessen ethische Anschauungen betrifft, die weniger im wissenschaftlichen Opus tripartitum als in seinen deutschen Predigten hinterlegt sind, und gerade diese Predigten sind am mangelhaftesten überliefert. Immerhin ist es der Verf. gelungen, ein zutreffendes, wohlgerundetes Bild seiner Ethik zu bieten; sie bringt 1. Wesen und Grundlage der Vollkommenheit, 2. den Weg der Vollkommenheit, 3. seine Sozialethik zur Darstellung. In einer Einleitung und einem Schlußwort wird das Gebotene noch vertieft. Daß die neuplatonische Weltanschauung das Berückende an sich hat, die zwischen das Sein gesetzten Grenzen zu verwischen, und, was tatsächlich voneinander geschieden ist, ineinander verschwimmen zu lassen, hat noch jeder verspürt, der sich zu tief in neuplatonische Anschauungen versenkt hat. Das Sein wird viel zu dynamisch und zu wenig statisch gesehen. Es bedarf nur einer gewissen dichterischen Veranlagung, die noch keinem Mystiker gefehlt hat, und die Darstellungsweise geht an manchen Punkten über die Grenze der Welt der eigentlich gewollten Ideen. Wir beurteilen heute allgemein Eckhart nach der Höhe seines edlen Wollens und darum verteidigen wir seine gläubig reine Seele. Die Vorzeit beurteilte mehr den Klang seines Wortes und hat ihn deshalb zum Teil verwerfen müssen. Daß sich E. nicht restlos mit andern Mystikern zur Deckung bringen läßt, sondern immer noch ein „Etwas" für sich behält, was trotzige, bei aller „Abgeschiedenheit" stolze Kühnheit ist, sodaß das Gleiche, das er mit andern spricht, in seinem Munde viel herber, eigenwilliger tönt, gibt die Verf. auch zu (104 f.). Es war die kirchliche Verurteilung einst doch nicht so unbegründet. Jedenfalls aber, hierin weichen wir von P. ab, ist das Abwegige an ihm weniger in seiner deutschen Eigenart gelegen, als in seiner allzu gefügigen neuplatonischen Gefolgschaft. Schon Eriugenas Divisio naturae war an gleicher Klippe gescheitert.

Anicii Manlii Severini Boethii Philosophiae consolationis libri quinque. Ad fidem codicum recensuit Guilelmus Weinberger (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, vol. 67). 8° (XXXI u. 229 S.) Wien 1934, Hölder-Pichler-Tempsky. S 25.60. — Mit diesem Werk hat die berühmte Trostschrift, die ein junger römischer Hofbeamter in Kerkertagen, den nahen Tod vor Augen, geschrieben und die wohl in keiner mittelalterlichen Bücherei gefehlt hat, ihre erstmalige kritische Ausgabe gefunden. Noch vor Ende der Arbeit ist der Herausgeber Wilh. Weinberger-Brünn gestorben und der tatkräftigen Einflußnahme Edm. Haulers-Wien ist es zu danken, daß die Edition trotzdem keine Stockung erlitten hat. L. Biel hat den grammatikalischen, rhetorischen, prosodischen und metrischen Index angefertigt. Der Herausgeber entscheidet sich für 524 als Todesjahr des Boëthius.

Dieu Soleil des Esprits. La doctrine Augustinienne de l'Illumination. Von Régis Jolivet (Bibliothèque Augustinienne). kl. 8° (XVIII u. 220 S.) Paris 1934, Desclée-de Brouwer. Fr. 12.—. Immer noch hat die seelische Tatsache, daß gewisse Akte des Denkens und Wollens den Charakter immerzu geltender Apodiktizität an sich haben, die Großen des Geistes veranlaßt, die merkwürdige Erscheinung zu deuten. Kant und Augustin ähneln einander bei der Deutung, daß sie an einen ungewöhnlichen Erkenntnisstil denken.

Während Kant sich mit dem Ausspenden des Geistes von eigenartig subjektiven Aprioris behilft, denkt Augustinus an eine besondere, wenn auch in der Ebene des Natürlichen verbleibende Anteilnahme Gottes am innern Geschehen des Menschen. Die die Grenzen der Vereinzelung sprengende, ins Allgemeine sich dehnende Weise des Urteilens sowie das Gewissensdiktat mit seiner immerzu drängenden Bindungserkenntnis, kurz die *veritates aeternae* stammen aus göttlichen Einstrahlungen, Illuminationen. Menschlicher Geist allein kann solch übermenschlich hohe Gebilde nicht wirken. Daher ist das Innenbereich des Bewußtseins zu Zeiten, wo es alles Geschaffene überragende Inhalte beherbergt, die ergiebigste und leichteste Quelle, um Gottes Dasein zu erweisen. Die *veritates aeternae* künden Gottes Dasein. Mit feinstem Verständnis geht der Dekan der Philosophischen Fakultät von Lyon der Augustinischen Erleuchtungstheorie nach, die sich Augustinus, der die Abstraktionstheorie nicht kannte, das Eingeborensein der Gedanken jedoch ablehnte, wie von selber darbot. Daher zog er die Lösung, die besagt, daß wir die Höchstleistungen unseres Erkennens in ungeschaffenem Lichte vollziehen, allen andern vor. Die Arbeit orientiert vorzüglich über den gesamten Bereich des Augustinischen Erkenntnisstiles wie der einschlägigen Literatur.

Le Problème de la Philosophie Catholique. Von Maurice Blondel (Cahiers de la Nouvelle Journée 20). 8° (177 S.) Paris 1931, Bloud et Gay. — Der Inhalt der Ausführungen des Verf.s gipfelt in der Frage, „de savoir, si et comment la spéculation rationelle et les apports chrétiens peuvent se rencontrer, cohabiter, coopérer sans se confondre." Angesichts der augenblicklichen Diskussionen auf dem Pariser Boden, ob sich zwei so verschiedene Gebiete, wie „domaine du rationel" und „tout irrationel" zu einer Arbeitsgemeinschaft einlassen können und dürfen, gebührt den Ausführungen des Verf.s insofern Beachtung, als sein Brief von 1895 in den Annales de philosophie chrétienne es gewesen ist, der das Problem ins Rollen gebracht hat.

Il Cardinale Tomaso de Vio Gaetano nel Quarto Centenario della sua morte. Pubblicazione a cura della Facoltà di Filosofia dell' Università cattolica del Sacro Cuore (Rivista di Filosofia neo-scolastica, Supplemento speciale al vol. XXVII). gr. 8° (166 S.) Milano 1935, Vita e Pensiero. Lire 10.—. Das vierte Zentenarium des Todestages des großen Dominikanerkardinals Tomaso de Vio aus Gaeta (1468—1534) hat die Mailänder katholische Universität mit einer Gedächtnisschrift geehrt, die in 10 Abhandlungen das wissenschaftliche Arbeiten des Gelehrten in Theologie und Philosophie erörtern. Andrea Oddone-Mailand stellt dessen Analogielehre dar, Carlo Mazzantini-Turin dessen *distinctio-formalis*-Begriff, Emilia Verga dessen Gedanken über die seelische Unsterblichkeit, Angelus Pirotta dessen Eudämonologie; die übrigen ergehen sich über theologische Thesen des Gaetaners, über seine Moral und Exegese; Reginaldo Fei schildert ihn als den „uomo delle singolari opinioni", während Narciso Prandoni eine geschichtliche Skizze seines Wesens und Schaffens gibt. Otto Pohley S. J.

Critique de la connaissance morale. Von Yves Simon. kl. 8° (167 S.) Paris 1934, Desclée-de Brouwer. Fr. 10.—. Ein doppelter Fragenkomplex wird

behandelt: der praktische Charakter der Moralphilosophie (Kap. 1—6) und ihre Beziehung zu anderen Arten moralischen Wissens (Kap. 7—10). Nach einer allgemeinen Darlegung des Unterschiedes zwischen praktischer und theoretischer Erkenntnis (Kap. 1) wird das Klugheitsurteil, in dem sich praktische Erkenntnis *per eminentiam* verwirklicht findet, mit seiner doppelten Wahrheit, der *veritas cognitionis* und der *veritas directionis* zum Gegenstand der Untersuchung gemacht (Kap. 2). Die *veritas directionis*, die in der Übereinstimmung des Klugheitsurteils mit dem guten Willen besteht, gibt Gelegenheit, allgemein über den Einfluß der emotionalen Elemente auf die praktische Erkenntnis zu handeln (Kap. 3). Es wird dann der Unterschied zwischen der singulär-praktischen und universal-praktischen Erkenntnis dargelegt und die doppelte Wahrheit in den ersten Prinzipien nachgewiesen (Kap. 4). Als gemeinsames konstitutives Element aller praktischen Erkenntnis wird die Tendenz zur Totalsynthese (S. 73 mit Anm. 1) bezeichnet, d. h. das Streben zur Verwirklichung des Gegenstandes der praktischen Erkenntnis (Kap. 5). Endlich wird der praktische Charakter der Moralphilosophie (Kap. 6) gegen Johannes a S. Thoma, Gredt und andere strenge Thomisten, die in diesem Punkte von der Lehre des hl. Thomas abweichen, behauptet. — Es ist offenbar nicht die Absicht des Verf.s, eine genaue und erschöpfende Bestimmung und Fixierung des praktischen Charakters der Moralphilosophie zu geben; es müßte sonst die Analyse über die angeführten Texte aus Thomas, Cajetan und Johannes a S. Th. weitergeführt werden. Vor allem wäre wohl mehr auf den Unterschied zwischen dem Klugheitsurteil und jedem anderen universellen praktischen Urteil zu achten; die doppelte Wahrheit, die man beim Klugheitsurteil unterscheiden kann, kann man durchaus nicht in der gleichen Weise auch bei den universellen sittlichen Urteilen feststellen; der gute Wille tritt hier nicht ein in die Struktur der allgemeinen praktischen Erkenntnis, sondern diesen Erkenntnissen, die die Feststellung und Bestimmung der wahren Ziele des menschlichen Strebens zum Gegenstand haben, kommt wohl mehr die Aufgabe zu, diesen guten Willen erst zu formen; und als solche weisen sie eine immanente Beziehung zum Klugheitsurteil auf. Es ist klar, daß der praktische Charakter der Moralphilosophie erfordert, bei dieser Aufzeigung der wahren Ziele des menschlichen Handelns sich nicht mit einer bloß spekulativen Darlegung zu begnügen, sondern auch die Wertqualitäten dieser Ziele hervorzuheben. Entscheidend aber dafür, daß die Moral notwendig eine praktische Wissenschaft ist, dürfte der Umstand sein, daß es sich hier letztlich um ein notwendiges Ziel handelt, das nicht in das freie Belieben des Menschen gestellt ist, sondern das mit seiner Natur gegeben und durch seine freie Tätigkeit zu erreichen aufgegeben ist. Diese Notwendigkeit scheint eine rein spekulative Behandlung der ethischen Fragen, wenn nicht *de facto*, so doch *de jure* auszuschließen.

Im zweiten Teil der Arbeit, die über die Stellung der Moralphilosophie im Rahmen der Moralwissenschaften handelt, macht sich der Verf. (Kap. 7) zunächst die These Maritains von einer *scientia practico-practica* zu eigen, die in der Richtung auf die größere Nähe zum Konkreten ihre Stellung zwischen der Moralphilosophie und den Klugheitsurteilen hätte (Kap. 7); eine eingehende Untersuchung des Unterschiedes zwischen dem Klugheitsurteil und den allgemeinen sittlichen Urteilen, die wir oben forderten, hätte den

Verf. zum mindesten etwas zurückhaltender gegen diese These gemacht; vgl. J. Deman, Sur l'organisation du savoir moral: Revue des Sc. Phil. et Théol. 23 (1934) 261—264. In den Kapiteln: Morale chrétienne (8) und Philosophie morale et science des faits moraux (9) wird der bei den katholischen Autoren übliche Standpunkt festgehalten; der Christ findet die adäquate Moralwissenschaft in der Theologie (gegenüber der Forderung Maritains nach einer philosophie morale adéquatemment prise verhält sich der Verf. weder zustimmend noch ablehnend); jede Wissenschaft, die sich mit der Bestandsaufnahme und Konstatierung sittlicher Tatsachen abgibt, muß sich an den Prinzipien der Moralphilosophie orientieren. In dem letzten Kapitel, das den moralischen Charakter der Politik und politischen Wissenschaft aufzuzeigen sucht, wäre wieder eine weit eingehendere Herausarbeitung des Zusammenhanges zwischen *bonum commune* und *bonum morale personale* geboten.

Victor Naumann S. J.

Précis de Sociologie. Par A. Lemonnyer O. P., J. Tonneau O. P. und R. Troude. Mit einer Einleitung von J. T. Delos O. P. 8° (504 S.) Marseille 1934, Editions Publiroc (rue Thiers 53). — Unter der Flagge Soziologie segeln die verschiedensten Bestrebungen. Im vorliegenden Buche wird man insofern angenehm enttäuscht, als dem Leser hier wirklich Soziologie geboten wird. In vier Abschnitten werden die wichtigsten Erscheinungen gesellschaftlichen Lebens behandelt: Familie; Wirtschaft; Staat; Religion, Kunst und Wissenschaft. Erfreulicherweise ist auch das deutsche Schrifttum herangezogen worden, besonders P. W. Schmidt von St. Gabriel kommt zur Geltung. Sehr dankbar wird man für die Einleitung P. Delos' sein, die wir einen guten Beitrag nennen möchten zu einer klaren Bestimmung dessen, was denn eigentlich die Soziologie ist und worin sie sich von den anderen Wissenschaften wie z. B. der Psychologie unterscheidet. Hinsichtlich der Wirtschaftssoziologie seien einige besondere Bemerkungen gemacht. Man wird nicht ganz klar darüber, was der Verfasser dieses Abschnittes (P. Tonneau) unter Kapital eigentlich versteht. Ist Kapital nach ihm den produzierten Produktionsmitteln gleichzusetzen oder ist es Mehrwert heckender Wert? Auch vermissen wir eine eingehendere Untersuchung über die Lehre vom Wert, die bei einer Behandlung der Gesellschaftswirtschaft unerläßlich ist. Bei der Besprechung der Theorie K. Marxens sind ihm einige Mißverständnisse unterlaufen. Zunächst ist es nicht richtig, daß Marx Unternehmer und Kapitalist verwechselt. Man lese einmal die Abschnitte 11 und 12 des ersten Bandes. Dann ist es auch falsch, zu behaupten, daß Marx dem Wort Wert zwei Begriffsbestimmungen gebe. Marx bleibt sich darin immer gleich. Freilich macht er folgende Unterscheidung: ist der Arbeiter über die notwendige Arbeitszeit hinaus im Dienste des Kapitalisten tätig, so kosten die in der Überzeit hergestellten Erzeugnisse allerdings dem Kapitalisten nichts, wohl aber steckt in ihnen gesellschaftlich notwendige Arbeit, die dann der Kapitalist zu versilbern sucht und die seinen Profit bildet. Dem Verf. ist die Unterscheidung entgangen, die Marx macht zwischen dem, was eine Ware an gesellschaftlicher Arbeit, die allein tauschwertbildend ist, der Gesellschaft selbst kostet, und was sie dem Kapitalisten kostet (S. 210ff.). Vielleicht kann das in einer neuen Auflage, die wir dem nützlichen Werke bald wünschen, verbessert werden.

La justice distributive. Von A.-J. Faidherbe O. P. 8° (VI u. 184 S.) Paris 1934, Recueil Sirey (V^e, rue Soufflot 22). — Die *iustitia distributiva* hat nicht die Behandlung gefunden wie etwa die *iustitia commutativa*. Sie ist von seiten der Moralisten und Ethiker immer ein wenig stiefmütterlich gehalten worden. F.s Schrift füllt daher ohne Zweifel eine Lücke aus. Im engsten Anschluß an die bewährte Lehre des hl. Thomas geht er daran, allseitig und gründlich die Eigenart dieser Tugend zu untersuchen und darzustellen. — Besondere Beachtung verdient das Bestreben, die gewonnenen Erkenntnisse für die Lösung der so verwickelten und dornenvollen Sozialen Frage fruchtbar zu machen. Im einzelnen geht er den Beziehungen der *iustitia distributiva* zur Lohnfrage genauer nach (S. 149ff.). Zweifelsohne ist das, was F. vorbringt, sehr anregend und auch geeignet, die Erörterung weiter voranzutreiben und zu befruchten. Aber trotzdem seien hier einige Einwände geäußert. Bei der *iustitia distributiva* handelt es sich doch darum, daß die *bona communia* der Würde und dem Verdienst entsprechend verteilt werden (vgl. S. 15). Können wir aber im Verhältnis von Arbeitnehmer und Arbeitgeber wirklich von *bona communia* sprechen? Haben wir es hier nicht vielmehr mit einem Austausch von *bona mere privata*, von Leistung und Gegenleistung, zu tun? Diesen Tausch hat aber allein die *iustitia commutativa* zu regeln. U. E. scheinen die ganzen Schwierigkeiten, die die Lohnfrage und vor allem die Frage des Familienlohnes den Moralisten bereitet, daher zu kommen, daß sie einerseits die nun einmal vorhandene Scheidung von Arbeit und „Kapital" mit ihren Folgen nicht genügend beachten und sich andererseits von der Ansicht nicht frei machen können, daß der Gegenstand des Lohnvertrages nicht die sachliche Leistung, sondern die *vis operativa* ist. F. nimmt die Trennung von „Kapital" und Arbeit und all das, was heute besteht und geübt wird, als unabänderlich und zurechtbestehend an; ebenso sieht er in der *vis operativa* den Gegenstand des Lohnvertrages. Er fühlt aber, daß da etwas nicht stimmt; die *iustitia commutativa* scheint zu versagen, darum nimmt er seine Zuflucht zur *iustitia distributiva*. Gewiß hat auch nach unserer Auffassung die *iustitia distributiva* große Bedeutung im Bereich der Sozialen Frage, aber anders als der Verf. meint. Diese Ausstellungen wollen den Wert des vorliegenden Buches nicht herabsetzen, sondern nur zu einer weiteren Erörterung anregen.

Studien zur Geschichte der Rechtswissenschaft im Lichte der Philosophiegeschichte. Von Franz Sommer (Görres-Gesellschaft, Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft 65). gr. 8° (VIII u. 230 S.) Paderborn 1934, Ferdinand Schöningh. M 12.—. Es wird behauptet, daß sich die Rechtsgelehrsamkeit von heute nicht selten wieder dem langverpönten Naturrechte im Sinne der *philosophia perennis* zuwende. Der Verf. zeigt in seinem anregenden und aufschlußreichen Werke, daß das *ius naturale* länger und weiter wirksam war, als man vielfach annimmt. Das ist der Grundgedanke, der die drei Abhandlungen: „Das Recht und das Rechte", „Prätor und lex nach Ciceros Schrift de legibus und seiner Rede pro Cluentio" und „Über einige Nachwirkungen der antik-mittelalterlichen Naturrechtslehre im englisch-amerikanischen System der Neuzeit", durchzieht und zu einer Einheit verbindet. Besonders bemerkenswert sind die Nachweise, wie-

viel an naturrechtlichem Gedankengut sich bei Montesquieu und J. Locke findet. Es wäre nur zu wünschen, daß die so wertvolle Arbeit etwas lesbarer geschrieben wäre.

Stand und Ständeordnung im Weltbild des Mittelalters. Die geistes- und gesellschaftsgeschichtlichen Grundlagen der berufständischen Idee. Von Wilhelm Schwer (Görres-Gesellschaft, Veröffentlichung der Sektion für Sozial- und Wirtschaftswissenschaft 7). gr. 8° (85 S.) Paderborn 1934, Schöningh. Geb. M. 4.40. — Von den zwei Abschnitten dieser Arbeit sucht der erste zu zeigen, daß der tatsächliche Aufbau der mittelalterlichen Gesellschaft nicht so sehr beruf- als vielmehr herrschaftständisch gewesen sei; der zweite hingegen will die Wurzeln aufdecken, die im Mittelalter für das Werden und Wachsen des berufständischen Gedankens vorliegen. Der Verf. ist weit davon entfernt, im Mittelalter alles licht und rosig zu sehen, vielleicht eher das Gegenteil. Um so wirksamer ist aber das, was er von der Leistung mittelalterlichen Lebens und Glaubens für die Wegbereitung und Ausbildung der berufständischen Gesellschaftsauffassung zu sagen hat. Hervorzuheben ist auch, daß in diesem bloß 85 Seiten zählenden Hefte eine umfangreiche Literatur hineinverarbeitet ist. Die Schrift ist nicht bloß geschichtlich aufschlußreich, sie ist auch ein sehr wertvoller Beitrag zum Verständnis des echten berufständischen Gedankens.

Die Beschränkung der Regierungsgewalt durch eigenständische Organisationen in Österreich. Von Gottfried Schmieder. 8° (112 S.) Innsbruck 1935, Kommissionsverlag von Felizian Rauch. M 3.50. — Vorliegende Arbeit will nicht eine ethisch-philosophische, sondern eine rein juristische sein. Von den drei Abschnitten behandelt der erste die eigenständischen Organisationen in Österreich vor 1929 und deren die Staatsgewalt beschränkende Rechtsstellung, der zweite die eigenständischen Elemente in der Verfassungsnovelle von 1929, der dritte die ständischen Verfassungsreformstrebungen seit 1929 und ihre Verwirklichung in der neuen Verfassung vom 1. Mai 1934. In der Fassung des Begriffes „ständisch" folgt Sch. zumeist dem Wiener Soziologen O. Spann, wodurch manche seiner Äußerungen verständlich werden, so z. B. daß er von dem Stande „Staat" spricht. In der Ablehnung des föderalistischen Gedankens vermögen wir dem Verf. nicht zu folgen.

Johann Kleinhappl S. J.

Die Bausteine der Körperwelt. Eine Einführung in die Atomphysik. Von Theodor Wulf. kl. 8° (186 S.) Berlin 1935, Springer. M 4.50. — In 17 Abschnitten wird der Leser des Büchleins in die wichtigsten Ergebnisse und Gedankengänge der modernen Atomphysik eingeführt: wie korpuskulare und Wellenstrahlung, Spektralforschung und natürliches System der Elemente, Radioaktivität und Bohrsches Atommodell. Der streng logische Aufbau und die Anschaulichkeit der Darstellung sei besonders hervorgehoben. Das Bildmaterial ist mit Geschick ausgewählt; vielfach sind Originalapparate des Verf.s dargestellt, die sich im Dienste der Forschung und Schule trefflich bewährt haben. Das Buch ist allen Interessenten, insbesonders auch Naturphilosophen wärmstens zu empfehlen.

Alois Gatterer S. J.

ALTES TESTAMENT

Grammatica Aramaico-biblica ad usum scholarum exercitiis, textibus et vocabulario ornata auctore L. Palacios O. S. B. gr. 8° (VIII u. 128 S.) Roma 1933, Desclée. — P. will mit seiner kurzgefaßten Grammatik des Biblisch-Aramäischen Lehrern und Schülern theologischer Lehranstalten mit lateinischer Unterrichtssprache ein Hilfsmittel zum Studium dieser Sprache an die Hand geben. Im Anschluß an das als bekannt vorausgesetzte Hebräisch bietet er in 214 ganz kurzen Paragraphen auf 80 Seiten den Stoff aus Lautlehre, Formenlehre und Satzlehre. Dann folgen ausführliche Paradigmen, die z. T. aus anderen aramäischen Dialekten ergänzt sind, und zum Schluß die aramäischen Partien des AT. nebst Wörterbuch. Das Buch zeichnet sich durch übersichtliche Anordnung und sauberen Druck aus und wird Lehrern und Schülern sicherlich gute Dienste leisten. — Einzelheiten bedürften wohl noch der Verbesserung. So sind die Spracherscheinungen manchmal zu mechanisch aufgefaßt, wie wir das auch an der syrischen Grammatik desselben Verf.s auszusetzen hatten; vgl. ZkTh 56 (1932) 652 f. So z. B. § 129: Der st. emph. entsteht, indem man an den st. constr. die Endung *-a* anhängt. Manches ist unrichtig: § 45 kurze Vokale „verwandeln" sich in Schwa; § 95 a Gutteralbuchstaben an letzter Stelle „verändern" im Imperfekt den charakteristischen Vokal in *a*; § 100 d im Haf'el „verwandelt sich" *w* in *ō*; § 110 a die Endung *t* wird vor *û* zu *iw*; § 139 Anm. 4 die Suffixform *-ôhî* entsteht aus *-aihu* durch Ausfall des *h* und Kontraktion + *hi*. Daß das halbvokalische *j* auch ausfällt, sollte der Klarheit halber nicht verschwiegen werden. § 120 Anm. 3: Die ursprüngliche Form des Artikels dürfte im Hebräischen nach Analogie des Arabischen *hal* gewesen sein, nicht *ha*; § 186 NB 2 *qējām* könnte man auch als determiniert auffassen; § 200 kann ich Dn 2,24 u. 4,14 keine forma apocopata finden. — § 53 a u. b ist nicht recht ersichtlich, wieso sich aus den unvokalisierten Papyri von Assuan und den gleichfalls unvokalisierten aramäischen Ostraka aus Ägypten gerade die Form *-hā* des Suffixes statt des einfachen *-h* ergeben soll; § 69 dürfte P. mit der Unterscheidung der Verba in firma seu regularia, gutturalia seu semi-irregularia und infirma seu irregularia wohl allein stehen. Das Biblisch-Aramäische zum Westaramäischen zu rechnen ist wie überhaupt die Unterscheidung von West- und Ostaramäisch in der Zeit vor Chr. eine veraltete Ansicht. — Zur Ergänzung: § 76 A Anm. 2 wäre für die Endung *-ku* auf das Äthiopische zu verweisen; § 99 Anm. 5 auf akkadisch *wabâlu*. Solche und ähnliche Kleinigkeiten lassen sich indes in einer neuen Auflage leicht verbessern. Das Verdienst des Verf.s soll damit keineswegs herabgedrückt werden.

Die hebräischen Bibelzitate des Scholastikers Odo. Ein bedeutsamer Fund für die Geschichte des hebräischen Bibeltextes. Von Johann Fischer (SA. aus Biblica 15 [1934] 50—93). gr. 8° (47 S.) Rom (101) 1934, Istituto Biblico. — Der bekannte Erforscher der Frühscholastik, A. Landgraf, hat in Cambridge einen wertvollen Fund gemacht, die Ysagoge in theologiam eines gewissen Odo; 1934 als Tom. XIV. der „Ecrits théologiques de l'école d'Abélard" im Specilegium Sacrum Lovaniense veröffentlicht. Das Werk hatte den Zweck, die Juden zu bekehren und enthält darum 78 hebräische Bibelzitate aus ver-

schiedenen Teilen der Hl. Schrift, größtenteils messianische Weissagungen, die zusammengenommen an Umfang das Buch Joel übertreffen würden. Die Persönlichkeit Odos läßt sich unter den vielen Trägern des gleichen Namens nicht bestimmen, er scheint aber des Hebräischen, ja vielleicht sogar des Aramäischen mächtig gewesen zu sein. Wenn er nicht gar jüdischer Konvertit gewesen ist, so dürfte er sich diese Sprachen von einem jüdischen Lehrer angeeignet haben. Immerhin muß er als „ein bedeutender, vielleicht der bedeutendste Hebraist und Exeget der Scholastik" gelten (10). — Die Handschrift stammt nach Landgraf aus dem 12.—13. Jh., sie dürfte aber nicht die Urschrift Odos, sondern eine Abschrift sein (5ff., doch sind die Ausführungen F.s S. 6 untere Hälfte reichlich unklar). Odo will die Zitate zuerst in hebräischer Sprache, darüber eine Umschrift in lateinischen Buchstaben und endlich eine wörtliche lateinische Übersetzung bieten, also ein Nachfahr der Hexapla des Origenes. Ein Faksimile aus der Handschrift mit den ersten nach dem ursprünglichen Plan Odos ausgeführten Zitaten gibt eine Anschauung davon. Dabei wäre es interessant zu wissen, ob Odo von der Arbeit des großen Alexandriners Kenntnis besaß. Doch ist die dreifache Wiedergabe der biblischen Texte schon nach dem ersten Zitat unterlassen und nur mehr der hebräische Text geboten worden, auch die Punktation hört nach den ersten vier Zitaten auf, so daß wir späterhin nur mehr den Konsonantentext besitzen. Spätere Abschreiber scheinen sich die Arbeit vereinfacht zu haben. Für die lateinische Umschrift des Hebräischen hat Odo eigene, sehr interessante Regeln aufgestellt (S. 7). — Der zweite Teil der Arbeit F.s ist eine textkritische Behandlung der Bibelzitate (S. 10—35). Hier ist von Interesse, daß Ps 21/22, 17 die Lesung der Vg *foderunt* bestätigt wird. Der dritte Teil (35—46) behandelt den dem Odo vorliegenden hebräischen Text. Das Punktationssystem Odos hält F. für einen bedeutend einfacheren Vorläufer des tiberischen Systems und glaubt damit „doch wohl unter das 10. Jahrh. herabsteigen zu müssen, in das 9. und vielleicht sogar in das 8. Jahrhundert" (S. 38f.). Die Orthographie, besonders die Schreibung der „Lesemütter" ist „von jener des MT ziemlich verschieden, aber doch nicht singulär, sofern sie von einer Reihe von Bibel-Mss mehr oder minder geteilt wird" (40). Der Konsonantentext — und darin liegt die Wichtigkeit und Bedeutung des neuen Fundes — zeigt „da und dort Abweichungen, wie sie in keinem der Hunderte von masoretischen Codd., die bisher verglichen wurden, gegeben sind. Dieser Umstand beweist, daß Cod. O (d. i. der dem Odo vorliegende hebräische Text; der Ref.) vor der letzten masoretischen Uniformierung verschont geblieben ist und zwar wohl darum, weil er in spätmasoretischer Zeit bereits in christlichen Händen war und von christlichen Händen tradiert wurde" (S. 40f.). „Infolge der Einförmigkeit der spätmasoretischen Überlieferung ist für uns jedes frühmasoretische oder außermasoretische Schriftstück, welches gegenüber MT Varianten bietet, von großer Bedeutung und es steht zu erwarten, daß der Fund Landgrafs in der alttestamentlichen Textgeschichte seine Stelle erhalten wird. Leider haben wir in unsern Zitaten nur Bruchstücke des Cod. O, aber doch Bruchstücke aus allen Teilen der Bibel Odos und damit einen gewissen Einblick in den Textbestand einer frühmasoretischen Bibel und es wäre für uns von größtem Werte, den ganzen Cod. O zu besitzen. Immer-

hin hat der Fund Landgrafs gezeigt, daß das Forschen nach frühmasoretischen beziehungsweise außermasoretischen Bibeltexten nicht so ganz aussichtslos ist und daß uns die Zukunft in dieser Hinsicht noch manche überraschende Entdeckung bringen kann" (S. 46).

Hebräisch-deutsches Wörterbuch. Von David Cassel. 12. Aufl. gr. 8° (360 S.) Breslau 1934, Handel. Geb. M 6.—. Daß das vorliegende Wörterbuch schon die 12. Auflage erreicht hat, legt Zeugnis ab von seiner Brauchbarkeit. Es empfiehlt sich durch Vollständigkeit, Kürze und billigen Preis. Einige Bemerkungen, die sich mir bei Benützung des Buches ergeben haben: Zu עַלְמָה verdiente bemerkt zu werden, daß es Is 7,14 von LXX Vg mit Jungfrau übersetzt wird. Wenn die Herausgeber auf katholische Benützer rechnen, dann möchten wir auch unseren katholischen Standpunkt berücksichtigt sehen. — Die unregelmäßige Form נְמוּל Gn 17,26 f. sollte bei מוּל oder קָלַל vermerkt werden. — Zu סָבַב Ni wäre die Bedeutung: sich rundherum aufstellen, Gn 19,4 u. a., anzugeben, zu חָיָה Pi: ins Leben rufen, Gn 19,32 34. Zu בְּעַד wären Formen wie בַּעֲדֵךְ zu vermerken. — Zu חֵמָת Schlauch wird als st. constr. חֲמַת angegeben, aber Gn 21,14 — die einzige Stelle, an der der st. constr. dieses Wortes vorkommt — bietet חֵמַת. Hab 2,15 חֲמָתְךָ ohne jede Erklärung hierher zu stellen ist irreführend. Statt Nifal, Hifil würde sich Nif'al, Hif'il besser machen. — Bei einer künftigen Neubearbeitung würde es sich empfehlen, die aramäischen Wörter zu Esdr und Dn in einem Anhang am Schluß von den hebräischen getrennt zu sammeln, wie Friedr. Delitzsch schon vor vielen Jahren in seinen Prolegomena eines neuen hebräisch-aramäischen Wörterbuches (Leipzig 1886, 1 ff.) vorgeschlagen hat.

Das Alte Testament aus dem Grundtext übersetzt und erläutert. Von Eugen Henne O. M. Cap. I: Die geschichtlichen Bücher. 8° (1145 S.) Paderborn 1934, Schöningh. Geb. M 3.80. — Diese neue Übersetzung des Alten Testamentes stellt sich würdig an die Seite ihrer „älteren Schwester", der bestbekannten Übersetzung des Neuen Testamentes von Rösch. H.s Arbeit bietet eine getreue Wiedergabe und einen gut lesbaren, glatten deutschen Text des Alten Testaments. Sie ist weder zu frei auf Kosten der Wahrheit noch zu sklavisch auf Kosten des deutschen Sprachgewandes. Man kann dem Übersetzer nur Glück wünschen, daß er zwischen diesen zwei Klippen die rechte Mitte so sicher getroffen hat. An der Spitze des Bandes steht auf zwei Seiten das Wissenswerteste aus der sog. allgemeinen Einleitung; den einzelnen Büchern gehen treffende besondere Einführungen voraus, die in aller Kürze über Inhalt, Zweck, Herkunft, Verfasser und Glaubwürdigkeit unterrichten. Die Anmerkungen am unteren Rand der Seite sind auf das Notwendigste beschränkt, bieten aber trotzdem eine gute Erklärung. Der Text ist durch Überschriften in fettem Druck in mäßig lange Sinnesabschnitte zerlegt, die die Übersicht erleichtern. Die Kapitel- und Verszahlen befinden sich am Rand, so daß der Text in fortlaufendem Satz ausgedruckt werden konnte und dem Auge ein angenehmes Schriftbild bietet. Eine Tabelle am Schluß des Bandes mit der Umrechnung der altorientalischen Maße, eine Zeittafel, durch welche die Geschichte Israels mit der Geschichte des alten Orients verbunden wird, und drei kleine Kärtchen von Ägypten, Mesopotamien und Palästina vervollständigen die Ausrüstung. Alles in allem: der Wurf ist gelungen und wir warten nunmehr mit Ungeduld auf den zweiten Band mit den Lehrbüchern

und den Propheten. — Es sei gestattet, auf einige Kleinigkeiten aufmerksam zu machen. Gn 1,2 würde ich doch die altüberlieferte Fassung „die Erde war wüst und leer" statt „ein wirres Durcheinander" vorziehen, ebenso Gn 1,27 „Mann und Weib", 2,25 u. ö. „Adam und sein Weib". Das klingt feierlicher und ist unserem Ohr besser vertraut als das gar so kleinbürgerlich anmutende „Adam und seine Frau".

Untersuchungen zur Septuaginta des Buches Isaias. Von Josef Ziegler (Alttestam. Abh. XII, 3). gr. 8° (VIII u. 220 S.) Münster i. W. 1934, Aschendorff. M 11.40. — **Die Einheit der Septuaginta zum Zwölfprophetenbuch.** Von Josef Ziegler (Beilage zum Vorlesungsverzeichnis der staatl. Akademie zu Braunsberg, Wintersem. 1934/35). 8° (16 S.) — Mit seinen „Untersuchungen" hat Z. einen überaus wertvollen Beitrag zur Kenntnis der LXX überhaupt geleistet. Bevor die LXX als kritisches Hilfsmittel zur Wiederherstellung des Urtextes brauchbar ist, muß man sich über ihre Eigenart klar werden, ob sich ihr Übersetzer eng an den Wortlaut seiner Vorlage hält oder ob er frei übersetzt. Da die LXX keine einheitliche Größe ist, so muß diese Arbeit für jedes einzelne Buch geleistet werden. Für Is hat sie Z. geleistet. Nach einem Überblick über die bisherigen Arbeiten prüft der Verf. zunächst die Einheitlichkeit der Übersetzung und hält gegen Gray und Baumgärtel an der Einheit der Is-LXX fest (S. 31—46). Dann untersucht er an einer Fülle von Beispielen das Minus, das Plus, die Bilder und Vergleiche der Is-LXX, ihre Beziehungen zur LXX anderer Bücher und zu Parallelstellen bei Is selbst und kommt zu dem Ergebnis, der Übersetzer sei nicht „ängstlich darauf bedacht, seine Vorlage getreu und sklavisch wiederzugeben, sondern trägt in freier Weise seine Anschauungen in seine Vorlage hinein. Deshalb kann die Is-LXX als textkritische Stütze für die Wiederherstellung und Auslegung des Urtextes nur mit aller Vorsicht verwertet werden. Aber dadurch verringert sich der Wert der LXX in keiner Weise; denn sie bietet uns so einen lehrreichen Beitrag für die Kenntnis des griechisch-alexandrinischen Ägypten, weil sie den hebräischen Text ihrer Vorlage durch das Medium des Hellenismus umgeformt hat" (S. 211 f.). Diesen letzten Nachweis hat der Verf. in einem lehrreichen Schlußkapitel geliefert, in dem er zahlreiche Berührungen des Griechisch der Is-LXX mit der Sprache und Kultur des hellenistischen Ägypten aufdeckt. — In einer kleinen Studie von 16 S. versucht der nämliche Verf. gegen Herrmann und Baumgärtel, gestützt auf viele dem ganzen Werk gemeinsame Übersetzungsweisen, die Einheit der LXX des Zwölfprophetenbuches darzutun.

Das Buch Habbakuk. Eine textkritische Studie. Von Johann Lachmann. 8° (92 S.) Aussig 1932, Selbstverlag des Verf.s (Aussig, Uhlandstr. 9). — L. will in seiner Studie untersuchen, „ob und inwieweit die Wutz'sche Theorie (der hebräische Text sei den Übersetzern der LXX in griechischer Umschrift vorgelegen) auf das Buch Habbakuk zutrifft". Nach einer kurzen Einführung in die Ziele und Methoden der atl. Textkritik und in das Wesen der von Wutz aufgestellten Transskriptionstheorie untersucht er die kritisch zu beanstandenden Stellen der Reihe nach und kommt zu dem Ergebnis, daß „man sich hinsichtlich des Buches Habbakuk gegen Wutz aussprechen müssen" werde und „daß die Übersetzung aus unvokalisierten hebräischen Texten,

die in einem spätaramäischen Alphabet geschrieben waren, erflossen ist". — S. 13 muß es „Linder" heißen statt „Lindner". — Zu 2,2a (S. 64f.) versteht man nicht, wieso nach L.s Meinung Wutz, der sich „ganz entschieden für die Ursprünglichkeit des v. 2 im 𝔊-Text einsetzt", „diese Stelle zum Beweis seiner Transskriptionstexte (Doppelübersetzung) heranziehen könnte". Das System Wutz' setzt doch voraus, daß der griechische Text gerade durch Doppelübersetzungen sekundär erweitert wurde. Daher könnte die Stelle für Wutz nur dann beweiskräftig sein, wenn er den griechischen Text nicht für ursprünglich hielte. — Zu 2bβ (S. 66): Hier geht 𝔓 mit 𝔙, nicht mit 𝔊, 𝔖𝔥, wie sich aus den von L. abgedruckten Texten ergibt.

Gott und sein Engel im Alten Testament. Von Fridolin Stier (Alttest. Abh. XII, 2). gr. 8° (XVI u. 158 S.) Münster 1934, Aschendorff. M 7.70. — Das Problem, zu dem St. im ersten und zweiten Teil seiner Arbeit Stellung nimmt, besteht darin, „wie das ‚Gottesich' des Engels zu verstehen sei ... wie auf dem literarischen Boden des AT das ‚Gottesich' empfunden wurde" (8f.). Dabei behandelt er natürlich nur jene Stellen, an denen der Mal'ach Jahwe (MJ) „wie Gott selber spricht" und „sein Anblick wie Jahwes Anblick mit der Angst erfüllt, des Todes sterben zu müssen", im Gegensatz zu jenen, „an denen die Kreatürlichkeit des Jahweengels so gut wie selbstverständlich ist" (XVI). Aus dem richtigen Verständnis der alttestamentlichen „Botenrede" und aus einer Reihe von textgeschichtlichen, stilistischen, und psychologischen Gründen (39) ergibt sich ihm, daß der MJ ein „kreatürlicher Engel" ist (23). St.s Methode, durch sorgfältige Analyse des Textes die Auffassung jener zu ergründen, die den MJ schauten oder hörten (9), scheint mir glücklich. — Im zweiten Teil: „‚Ein' Bote Jahwes oder ‚der' Bote Jahwes", glaubt St. zunächst an einer Reihe von Stellen einen bestimmten Engel feststellen zu können, den Auszugsengel (60), der beim Auszug aus Ägypten zum erstenmal auftritt. Seine Identität ergebe sich daraus, daß dieser Engel Jahwes überall die gleiche Aufgabe habe, Führer, Helfer und Fürbitter für Israel zu sein, also eine Art Schutzengel Israels. An anderen Stellen allerdings, z. B. in den David- und Eliasgeschichten, lasse sich diese besondere Aufgabe nicht nachweisen, es handle sich da um irgendeinen beliebigen Engel Jahwes. — In dem nun folgenden Abschnitt soll der MJ als himmlischer „Wesir" dargetan und seine Rolle in der israelitisch-jüdischen Heilserwartung aufgezeigt werden. Der Name „Wesir" würde wohl besser vermieden. Er erinnert zu sehr an den Hof eines orientalischen Despoten mit seiner Willkür und Korruption. Diesen himmlischen Bevollmächtigten Gottes (vgl. Ex 23,21: Mein Name ist in ihm) findet St. wieder bei Zach 1,8 als Fürbitter für Israel und 3,1ff., ferner in „eschatologischer Rolle" Is 40,3ff. und Mal 3,1. Bei Is sei der Rufer, der zum Wegbereiten für die Heimkehr Israels auffordere, identisch mit dem Auszugsengel, der Israel ins verheißene Land einbegleitete. Bei Mal ist er als Engel des Bundes der Stellvertreter Jahwes beim Gericht über die Gemeinde, wie er schon Ex a. a. O. als strenger Ahnder des Bundesbruches geschildert wird. Wir können St. aber nicht folgen, wenn er (96ff.) im Menschensohn bei Dan 7,13 im Anschluß an die Henochversion anstatt des Messias auch den geschöpflichen MJ, etwa den Erzengel Gabriel (104) als Stellvertreter Gottes beim Endgericht sehen will. Daß sich Jesus den Namen Menschensohn offenbar im Anschluß an Dan 7,13

als Messiastitel beilegt und damit den *kĕbar 'ĕnasch* als wirklichen Menschen, d. h. als den Gottmenschen, den Messias bezeichnet, sucht St. 95 f. zu entkräften: „Durch die Übernahme dieses Begriffes in seine Selbstaussagen will sich Jesus nicht als Träger des gleichen Wesens sondern als Erfüller der mit dem Menschensohn verknüpften Heilshoffnungen bezeichnen." Man könnte aber unter dieser Voraussetzung Christus dem Herrn den Vorwurf nicht ersparen, daß er sich dabei sehr unklar und mißverständlich ausgedrückt habe, ein Vorwurf, den gewiß auch St. nicht erheben möchte. In neuester Zeit ist vor allem Volz zu nennen, der in seiner Eschatologie der jüdischen Gemeinde 12 f. St.s Auslegung von Dan 7,13 ablehnt. Da außerdem die katholische Exegese beständig und einstimmig an der messianischen Deutung der Stelle festhielt, so wird man am besten dabei bleiben. Mag es immerhin seine Richtigkeit haben, daß sich in Israel verschiedene Anschauungen gebildet haben über Stellung und Amt der Engel, besonders des MJ, so müssen wir doch damit rechnen, daß Gott in neuen Weissagungen durch den Mund seiner Propheten gelegentlich auch neue Wahrheiten geoffenbart hat, die das formgeschichtliche Schema früherer Zeiten sprengen; in unserem Fall: daß das Endgericht über die feindlichen Mächte der Menschensohn d. h. der Gottmensch, der Messias vollzieht. — Im Schlußteil wird der MJ als echt israelitische Figur erwiesen und jede Entlehnung aus der babylonischen und ägyptischen Religion abgelehnt.

Der Neue Bund bei den Propheten. Ein Beitrag zur Ideengeschichte der messianischen Erwartung. Von Matthäus Hoepers O. F. M. (Freiburger theol. Studien 39). gr. 8° (XIV u. 144 S.) Freiburg i. B. 1933, Herder. M 3.50. — In dieser Studie hat uns H. eine sehr anregende und ansprechende Arbeit geschenkt. In den „begrifflichen Grundlagen aus dem Ideenkreis des alten Bundes" (12—38) schafft der Verf. die Voraussetzung, auf der er die Propheten weiterbauend die Idee des Neuen Bundes entfalten läßt (39—117). In der „systematischen Zusammenfassung" (118—125) gibt er die Wesenselemente des Neuen Bundes bei den Propheten übersichtlich wieder und bucht u. a. als apologetischen Ertrag, daß „eine Entlehnungstheorie eine arge Verkennung" des eigentlichen Inhaltes und Charakters der israelitischen Eschatologie wäre (121). Der Neue Bund ist aber nach H. bei den Propheten nicht nur eine Entfaltung der durch die Offenbarungstat am Sinai im alten beschlossenen Keime, „sondern eine erneute Offenbarung muß der Ursprung ihrer Erwartung sein" (122). Ja, er tritt nach der Zukunftsschau der Propheten ins Dasein im Gegensatz zum alten wegen des fortgesetzten Bundesbruches des Volkes und seiner Führer (117). Im Schlußkapitel (126—135) wird die Erfüllung im NT kurz skizziert. — H.s Studie ist nicht nur eine gediegene wissenschaftliche Arbeit, sondern darüber hinaus, wie der Verlag in seiner Ankündigung betont, auch eine anregende Lektüre für gebildete Laien. — Im einzelnen wäre etwa zu bemerken: Der Verf. beschränkt seine Untersuchung auf die Propheten, behandelt aber doch Ps 44/45, weil der Dichter vielleicht ein „Isaiasleser" gewesen ist. Folgerichtig wäre es, entweder alle messianischen Psalmen heranzuziehen oder keinen. Auch mit der Auffassung Joels kann man nicht recht einverstanden sein. Angesichts dessen, „wie sehr Joel aus dem Rahmen der anderen Propheten herausfällt", muß er „daher aus einer Studie über den Neuen Bund ausscheiden" (16 f.). Diese

Lösung will, da Joel in der Pfingstpredigt des Petrus ausdrücklich zum Beweis für das Anbrechen der messianischen Zeit zitiert wird, doch etwas zu summarisch erscheinen. — Zur Literatur wäre nachzutragen Selbst, Die Kirche Jesu Christi nach den Weissagungen der Propheten, Mainz 1883. — In einem wissenschaftlichen Werk würde man sich ferner eine richtige Transskription des Hebräischen erwarten, nicht: *mequāddām mimej* — ist übrigens Mi 5,1 nicht 5,2 —, *toldotajw* (S. 75), sondern etwa *miqqāddām mîmê* und *tôlĕḏōṯāw*.

Biblische Archäologie. Von Edmund Kalt. 2. Aufl. (Herders theologische Grundrisse). 8° (XII u. 148 S.) Freiburg 1934, Herder. M 2.70, geb. M 3.80. — Die in ZkTh 48 (1924) 449 f. angezeigte biblische Archäologie K.s ist nunmehr in 2., bedeutend erweiterter Auflage erschienen. Zwar hat sich die Seitenzahl von 157 auf 147 vermindert, aber durch das bedeutend grössere Format ist es dem Verf. möglich geworden, vieles nachzutragen. Neu hinzugekommen ist ein Abschnitt über Wissenschaft, Schrift, Schrifttum und Wissensgebiete in Israel und ein Anhang von 23 schönen Abbildungen auf 4 Tafeln. Der Text ist ausgiebig erweitert und im Literaturnachweis ist aus der inzwischen erschienenen neueren Literatur erwähnt, was für den Zweck des Buches bedeutsam erschien. So wird das Buch auch in seiner neuen Gestalt Lehrern und Schülern ein zuverlässiges Hilfsmittel bleiben für das Studium der alttestamentlichen Archäologie. Josef Hofbauer S. J.

KIRCHENGESCHICHTE

Das Vatikanische Konzil. Seine Geschichte von innen geschildert in Bischof Ullathornes Briefen. Von Cuthbert Butler O. S. B., übersetzt und erweitert von Hugo Lang O. S. B. 2. Aufl. gr. 8° (456 S.) München o. J. (1933), Kösel. Geb. M 12.—. Der Titel des prächtigen Buches ist fast etwas irreführend. Das Rahmenwerk, in das die Briefe Ullathornes eingespannt sind, überwiegt weitaus und ist zu einer umfassenden, lebendigen Geschichte des Vatikanums ausgestaltet. B.s Werk wendet sich in erster Linie an einen weiteren gebildeten Leserkreis; ganz besonders sind die geistigen Bedürfnisse und die geistige Einstellung des englischen Leserkreises berücksichtigt. Und namentlich von diesem Gesichtspunkt aus ist die Arbeit B.s und seines Übersetzers sehr zu begrüßen. Denn wir haben weder in der englischen noch in der deutschen Literatur ein geeignetes Werk über das Vatikanische Konzil, das den gebildeten Laien die ganz entscheidende Bedeutung dieses Konzils für die neueste Kirchen- und Geistesgeschichte nahebringen könnte. Das gediegene Werk Granderaths kann schon wegen seines Umfanges und wissenschaftlichen Apparates für diesen Zweck nicht in Betracht kommen. Aber auch der Fachmann wird aus dem mit kerniger Geradheit und dem aufrichtigsten Streben nach lauterster Gerechtigkeit des Urteils geschriebenem Buche gar manche Anregung schöpfen können, wenn er auch nicht mit jeder der sehr oft originellen, immer interessanten Auffassungen des Autors einverstanden ist. Der Übersetzer hat sich mit Erfolg bemüht, die kräftvolle Sprache des englischen Original wiederzugeben; außerdem hat er mit zahlreichen Anmerkungen dem Verständnis des Lesers nachgeholfen

und als willkommenen Beitrag Auszüge aus dem Tagebuch des Abtes Otto Lang von Metten, der im Konzil Sitz und Stimme hatte, mitgeteilt.

Die gefälschten Papstbriefe aus dem Nachlaß von Jérôme Vignier. Von Hugo Rahner S. J. gr. 8° (XIII u. 160 S.) Freiburg 1935, Herder. M 3.—, geb. M 4.50. — Wir besitzen vier Papstbriefe, die sich als wichtige Quellen zur Geschichte der römisch-gallischen Beziehungen aus der Wende des 5. zum 6. Jh. geben, die uns aber nur mehr in Abschriften vorliegen, die der Oratorianer Jérôme Vignier in einer nicht näher bezeichneten Bibliothek gemacht haben will. Es sind: das Glückwunschschreiben des Papstes Anastasius II an den neubekehrten König Chlodowech; ein Schreiben des Papstes Symmachus an Avitus von Vienne betreffend den Metropolitenstreit zwischen Vienne und Arles; ein Brief des Bischofs Leontius von Arles an Papst Hilarus; ein Brief des Papstes Gelasius an Bischof Rusticus von Lyon. Vigniers Freund, der bekannte Mauriner d'Achéry, hat diese Briefe zusammen mit anderen Quellentexten aus Vigniers Nachlaß in seinem Spicilegium veröffentlicht. Schon 1885 konnte Havet nachweisen, daß die übrigen Stücke aus dem Nachlaß des Oratorianers, so vor allem das Religionsgespräch von Lyon aus dem Jahre 499, Fälschungen Vigniers sind. Auch gegen die Echtheit der Briefe äußert Havet Bedenken; sie mußten ja schon durch ihre Herkunft von Vignier und durch ihre Gesellschaft mit nachgewiesenen Fälschungen verdächtig erscheinen. Gleichwohl reichen Havets Gründe für die glatte Ablehnung so wichtiger Quellenstücke nicht aus und so kam es, daß auch nach ihm eine Reihe von Forschern an der Echtheit festhielten. J. P. Kirsch, G. Pfeilschifter, H. Günter und C. Silva-Tarouca nehmen die Echtheit des Anastasiusbriefes an; H. von Schubert baut nach dem Vorbild von C. F. Arnold seine Darstellung der angeblich doppelzüngigen päpstlichen Gallienpolitik auf dem Symmachusbrief auf; O. Bardenhewer tritt für die Echtheit des Leontiusbriefes ein, den neuestens auch H. Koch in seinen Untersuchungen zu Cathedra Petri verwendet; H. Grisar verteidigte die Echtheit des Gelasiusbriefes. Es war also notwendig, die Frage noch einmal gründlich zu untersuchen. R. hat sich dieser Arbeit unterzogen und die Unechtheit der angeblichen Papstbriefe einwandfrei nachgewiesen. Methodisch beachtenswert ist, daß der Verf. namentlich aus den geistigen Zusammenhängen, in denen die Briefe zum erstenmal auftauchen, sie als im Dienst der bourbonischen Kirchenpolitik stehende Dokumente erkennen konnte, die dann auch in der klassischen Literatur des Gallikanismus eine hervorragende Rolle spielten. Zu diesem Zweck hat Vignier die Briefe gefälscht.

Die spanische Inquisition und die Alumbrados. Von Bernardino Llorca S. J. gr. 8° (XVI u. 138 S.) Berlin 1934, Dümmler. M 5.—. Der Verf. bemerkt mit Recht, daß es noch recht vieler Vorarbeiten bedarf, bis eine befriedigende Geschichte der spanischen Inquisition geschrieben werden kann. Andererseits herrscht auch über die sog. Alumbrados bislang recht wenig Klarheit, wie sich aus den widersprechenden Beurteilungen der Historiker über den spanischen Mystizismus des 16. Jh.s ergibt. Es war daher gewiß ein guter Gedanke, die Geschichte dieser abwegigen Mystik aus den hierfür besten Quellen, den Prozeßakten der Inquisition herauszuarbeiten und auf diese Weise zu gleicher Zeit einen wertvollen Beitrag zur Geschichte der Alum-

brados und der spanischen Inquisition zu liefern. Die Arbeit beruht in der Hauptsache auf archivalischen Studien im historischen Nationalarchiv von Madrid. Ein wichtiges Stück, der Prozeß des päpstlichen Nuntius gegen die Beata von Piedrahita, „bei dem das erstemal die eigentliche Frage der Alumbrados aufgeworfen und um ihre Lehre gestritten wird", stammt aus der früheren Jesuitenuniversität zu Bilbao-Deusto. In sorgfältiger Untersuchung hat der Verf. den Begriff des Alumbrando herausgestellt, wie er der Auffassung der spanischen Inquisition entspricht, und ihn gegen die echte spanische Mystik und vor allem gegen den Protestantismus abgegrenzt: Ursprung und Entwicklung der Alumbrados sind völlig unabhängig vom Protestantismus und auch in jenen Fällen, in denen Alumbrados auch evangelischer Lehren angeklagt wurden, hat die Inquisition nie die beiden Lehren verwechselt. Der Verf. zeigt sich in der Beurteilung der Alumbrados sehr milde, dagegen ziemlich streng in der Beurteilung des Vorgehens der Inquisition. Ob nicht dabei doch das Gefährliche in der schwärmerischen Bewegung, die etwas Ansteckendes an sich hatte, in ihren Lehren doch nahe an häretische Grundsätze streifte und das religiöse Leben verdarb, zu gering eingeschätzt wird? Über den Ursprung des Mystizismus der Alumbrados vermochte der Verf. keine näheren Quellenangaben zu finden. In der Literaturangabe würde man das unmögliche Buch Hoensbroech, Das Papstum etc. gerne missen.

Franz Pangerl S. J.

Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours. Publiée sous la direction de Augustin Fliche et Victor Martin. Tome I: L'Eglise primitive. Von J. Lebreton und J. Zeiller. gr. 8° (474 S.) Paris 1934, Bloud et Gay. Fr. 60.—, geb. Fr. 100.—. Die französische Geschichtswissenschaft wagt ein gewaltiges Unternehmen: in 24 Bänden, unter Mitarbeit von dreißig Gelehrten von Ruf, soll eine Gesamtkirchengeschichte erscheinen, die unter Berücksichtigung all der unübersichtlich reichen Forscher- und Editionsarbeit der letzten fünfzig Jahre endlich wieder einmal eine Synthese versucht — wie es die Herausgeber im Vorwort kurz kennzeichnen: „vraiment scientifique et synthétique". Der erste Band ist jedenfalls eine prachtvolle Leistung, die der leisen Skepsis über das Gelingen eines so großangelegten Werkes sofort ein Ende bereitet. Hier arbeiten nun auch die zwei berufensten französischen Gelehrten zusammen, sie haben eine Geschichte der Kirche der ersten zwei Jahrhunderte zustande gebracht, die an Reichtum des Inhalts und an Synthese wohl alle bisherigen derartigen Gesamtdarstellungen hinter sich läßt. Das profangeschichtliche Wissen Zeillers vereint sich hier mit der dogmenhistorischen Meisterschaft Lebretons, und so entstand eine Gesamtdarstellung, die nicht nur Historie, sondern zugleich auch Geschichte der altkirchlichen Literatur und Frömmigkeit geworden ist, auf glücklichste Weise also die Ergebnisse der so vielfältig gespaltenen Teildisziplinen wieder vereinigt. Z. übernahm es, zunächst den zeitgeschichtlichen Hintergrund der kirchlichen Urzeit zu zeichnen; aus seiner Feder stammen weiterhin die Kapitel über die Anfänge der römischen Gemeinde, über Mission und Ausbreitung des Christentums (mit oft trefflichen Korrekturen Harnacks), die Geschichte der Verfolgungen und deren juristischen Hintergrund (wo man ab und zu anderer Ansicht sein wird), die Organisation der Kir-

chen der Frühzeit und deren inneres Leben. Zu diesem Bild liefert Lebreton die meisterhaften dogmengeschichtlichen Kapitel, zunächst wiederum als Hintergrund die Geschichte des jüdischen Mutterbodens der Kirche, dann (in unübertrefflicher Zusammenfassung) die Geschichte der Kirchengründung durch Christus, ihre Ausbreitung durch die Apostel, vor allem Paulus, das Werden der Jakobusgemeinde in Jerusalem und der kleinasiatischen Kirche unter Johannes. Daran schließt sich die Behandlung der grundlegenden Fragen über Entstehung der Hierarchie, der Sakramententheologie, der ersten Häresien, endlich zwei schöne Kapitel über die altkirchliche Literatur, die apostolischen Väter und die Apologeten. Damit schließt dieser erste, das Schönste versprechende Band ab. Man hat bei der Abfassung offenbar auch stark an den gebildeten Laienleser gedacht, deswegen wohl die das ganze Werk fast allzu reichlich durchziehenden Zitate aus Schrift und Väterliteratur in Übersetzung. Aber man merkt doch auch jeder Zeile an, und die reichen Quellenangaben am Beginn jedes Kapitels zeigen es, daß das Ganze aus vollendetem Fachwissen geschaffen ist; diese Kirchengeschichte wird deshalb jedenfalls auch für den Theologen und Fachmann eine unentbehrliche Hilfe sein.

Histoire de l'Eglise. Tome I: L'antiquité chrétienne. Von A.-M. Jacquin O. P. 8° (XVI u. 698 S.) Paris 1929, Revue des Jeunes. Fr. 50.—. Jacquin ist ein Meister der Synthese, wie seine früheren Werke zur französischen Geschichte, besonders aber seine „Portraits chrétiens" beweisen. Diese für einen weiteren Leserkreis gedachte, die ganze christliche Antike bis zum Ausgang des 5. Jh.s zusammenfassende Kirchengeschichte (die wir leider hier erst sehr spät anzeigen können) gibt vor allem eine gute Zusammenfassung der dogmengeschichtlichen Entwicklung, besonders der christologischen Kämpfe. Neben der größer angelegten und mehr auf Quellenangaben aufgebauten französischen Kirchengeschichte von Fliche und Martin wird sich diese kürzere Darstellung, der man überall die Fachkenntnisse des Verf.s ansieht, behaupten.

Ellenismo e Cristianesimo. Von Luigi Allevi. 8° (332 S.) Milano 1934, Vita e Pensiero. Lire 10.—. In drei Teilen, die ohne thematischen Zusammenhang lose Studien aneinanderreihen, werden hier in sehr ansprechender Form Fragen behandelt, die das Verhältnis von Antike und Christentum betreffen. Um es gleich zu sagen: man ist freudig erstaunt über die reichen Kenntnisse des Verf.s aus der unübersehbaren deutschen Literatur, die sich seit fünfzig Jahren mit diesen Fragen auseinandersetzt, und noch mehr erfreut über die Sicherheit, mit der nicht alles, was einmal Harnack oder Reitzenstein behauptet hat, als letzte Wissenschaft angestaunt wird. Der erste Teil bespricht Fragen, die mit der Sakramententheologie zusammenhängen, *mysterium*, *sacramentum* und Einfluß der antiken Mysterien. Gut wird die These von V. Macchioro über den Orphismus bei Paulus abgetan. Der zweite Teil schildert die „ersten katholischen Universitäten" (etwas kühn) in Alexandrien und Antiochien. Der dritte Teil zeigt, wie der unsterbliche Virgil in der christlichen Literatur von der Sibylle bis zu Dante fortlebt, wie Cicero in die christliche Literatur einging, wie Paulinus von Nola antike Bildung weitertrug. — Die Schrift ist ein gutes Beispiel dafür, wie das Beste

der besonnenen deutschen religionsgeschichtlichen Forschung in guter Form dem italienischen Leserkreis vorgelegt werden kann.

J. **Firmici Materni Consultationes Zacchaei et Apollonii** ad normam codicum recognitas adiectis adnotationibus criticis et indicibus edidit Germanus Morin O. S. B. (Florilegium patristicum 39). 8° (134 S.) Bonnae 1935, Hanstein. M 5.40. — Morin hat schon im Jahre 1916 (vgl. Hist. Jahrb. 37, S. 229ff.) die These vertreten, daß der Urheber dieser für die Dogmengeschichte so wichtigen und in sich so entzückenden Schrift in Wahrheit der bekannte Firmicus Maternus sei. Dem hat A. Reatz widersprochen. Aber man wird jetzt sagen können: der Streit ist beendet, Firmicus ist der Verfasser. Denn die in vorliegender Ausgabe (S. 129ff.) angefügten Vergleiche des Sprachguts der Consultationes mit den Schriften des Firmicus ist durchschlagend. Dankbarer noch als für dieses Ergebnis aber ist man dem greisen Gelehrten für die ausgezeichnete Textausgabe der schönen Schrift, die bisher nur in der Erstausgabe des Luc d'Achery (samt den Zusätzen der Spicilegiumausgabe von de la Barre) vorlag und bei Migne (PL 20, 1071ff.), zudem noch mit unzähligen Fehlern, abgedruckt wurde. Hoffentlich bahnt diese Ausgabe den Consultationes mit ihrem tiefsinnigen Inhalt nun auch den Weg zu den Dogmatikern und Dogmenhistorikern!

8. **Leonis Magni Epistulae contra Eutychis haeresim.** Pars prima: Epistulae quae Chalcedonensi Concilio praemittuntur (a. 449—451). Ad codicum fidem recensuit C. Silva-Tarouca S. J. De clausularum ratione praefatus est F. di Capua (Textus et Documenta, Ser. theol. 15). 8° (XXXII u. 92 S.) Romae 1934, Universitas Gregoriana. Lire 6.—. Der gelehrte Herausgeber schenkt uns hier, kurze Zeit nach der mustergültigen Ausgabe des Tomus ad Flavianum in der gleichen Sammlung, eine Neuausgabe der Briefe des Papstes Leo aus den Jahren 449—451, also vor dem großen Konzil gegen Eutyches, und gibt uns damit ein äußerst brauchbares Textmaterial für den dogmengeschichtlichen Unterricht. Aber die Bedeutung dieser Ausgabe geht viel weiter: nach den Untersuchungen, die S. hier vorausschickt, handelt es sich in seiner Textgestaltung, der der Münchener Codex lat. 14540 (saec. VIII/IX) zugrunde liegt, jedenfalls um eine unmittelbar aus dem *scrinium* der römischen Kirche abstammende Briefauswahl, vielleicht um die, welche Papst Vigilius im Jahre 540 an Justinian geschickt hat. S. kann uns hier also einen Text dieser wichtigen Briefe vorlegen, der in vielen Lesarten weitaus besser ist als der, den E. Schwartz in den Acta conciliorum zu bieten hat. Die von dem bisher bekannten Text der Briefe abweichenden Lesarten der Münchener Handschrift werden aufs glänzendste bestätigt durch die für die Leonische Textkritik ohnehin fundamentalen Gesetze des Cursus, über die F. di Capua hier eine sehr ansprechende Einführung gibt. Es ist also diese bescheidene „Schulausgabe" ein wesentlicher Beitrag zur Frage der Überlieferung der Schriften des großen Leo, denen S. schon so viele und richtunggebende Untersuchungen gewidmet hat.

Mitteilungen aus der Papyrussammlung der Nationalbibliothek in Wien (Papyrus Erzherzog Rainer). Neue Serie, II. Folge: Koptische Pergamente theologischen Inhalts, hrsg. und bearbeitet von Walter Till. gr. 8° (XVIII u. 56 S.) Wien 1934, Österr. Staatsdruckerei. S 9.45. — Nachdem der erste

Faszikel der neuen Veröffentlichungen der weltberühmten Sammlung im Jahre 1932 griechische literarische Papyri vorgelegt hatte, bringt die zweite Folge Texte theologischen Inhalts, in erster Linie saidische, faijumische (die von hohem paläographischen und sprachwissenschaftlichen Interesse sind) und ein bohairisches Bibelfragment. Dadurch wird den von C. Wessely erstmals veröffentlichten Bibeltexten (vgl. Studien zur Paläographie und Papyruskunde, Griechische und koptische Texte theologischen Inhalts I—V, Wien 1909—1915) manches Neue und manche Textverbesserung beigefügt. Hinzu kommen zwei wertvolle Bruchstücke aus hagiographischen Texten. Zunächst zwei Wundererzählungen aus dem Leben des Bischofs Pisentius von Keft (Koptos), eine saidische Version zu dem bereits arabisch bekannten Leben des Pisentius (vgl. Patrologia Orientalis 22, Paris 1930, S. 412ff. 438ff.), wobei besonders das erste Wunder an dem bei der eucharistischen Feier ausspuckenden Priester kultur- und liturgiegeschichtlich sehr bemerkenswert ist. Vielleicht regt diese neue Publikation die Forschung an, sich dieser für die Geschichte der ausgehenden byzantinischen Herrschaft in Ägypten und für die Kenntnis der volkstümlichen Frömmigkeit gleich wichtigen Vita einmal genauer anzunehmen. — Der zweite hagiographische Text gibt ein Bruchstück aus dem Legendenkranz, der sich um die Bekehrung der Georgier durch die hl. Theognista und den Mönchpriester Theophanes gebildet hat.

La réaction païenne. Etude sur la Polémique antichrétienne du Ier au VIe siècle. Von Pierre de Labriolle. 8° (519 S.) Paris 1934, L'Artisan du Livre. Fr. 40.—. Geschrieben mit der bei L. bekannten Quellenbeherrschung, will dieses schöne Werk alle Angriffe, die von der Seite des intellektuellen Heidentums auf das werdende und das erstarkte Christentum unternommen wurden, zu einer Gesamtschau zusammenfassen. Es handelt sich also nicht so sehr um die bei den Apologeten des 2. Jh.s so oft widerlegten Vorwürfe aus den heidnischen Volksschichten, sondern um die literarische Bekämpfung des Christentums, wie sie zunächst in den bekannten Zeugnissen aus Tacitus und Sueton, dann aus den Reskripten der Kaiser, bald aber auch aus eigenen literarischen Gegenschriften sich zu regen beginnt. Der Kyniker Crescens, Fronto von Cirta, endlich Lucian, der Spötter von Samosata, bezeichnen diese literarischen Anfänge, die dann rasch aufsteigen zu dem größten Gegner, zu Celsus und seinem „Wahren Wort". Es folgt der große Gegenstoß des erstarkten Neuplatonismus gegen das ebenso erstarkte Christentum des 3. Jh.s (Porphyrius), dann im 4. Jh. die romantischen Erneuerungsversuche unter Julian und der letzte Kampf in Rom, wo Marius Victorinus sein gewaltiges Wort (*ore terricrepo* sagt Augustin) für das absterbende Heidentum einsetzt. Mit dem Verbot der athenischen Schule durch Justinian enden diese Angriffe. Man kann das Buch am besten kennzeichnen, wenn man es eine Geschichte der geistigen Christenverfolgung nennt. — Störend empfindet man es, wenn der erste Teil anhebt mit dem Claudiusbrief nach Alexandria (der auch nach L. mit den Christen nichts zu tun hat) und mit dem angeblichen Briefwechsel zwischen Paulus und Seneca (an den natürlich L. auch nicht glaubt). L. hätte ruhig mit der Pliniuskorrespondenz beginnen können, denn erst dort beginnt, wie er selbst sagt (S. 28), haltbarer Grund.

Scientia Sacra. Theologische Festgabe zum 25. Jahrestage der Bischofsweihe Sr. Eminenz des hochwürdigsten Herrn Karl Joseph Kardinal Schulte, Erzbischof von Köln. gr. 8° (370 S.) Köln-Düsseldorf 1935, Bachem u. Schwann. M 9.—. Eine würdige und gehaltvolle Ehrengabe an den Kirchenfürsten, der selbst einst Theologie vortrug und dessen großes Lebenswerk mit besonderer Liebe sich der wissenschaftlichen Ausbildung seiner Theologen zuwendet. Wenn in den folgenden Zeilen die Beiträge, die in dieser Festgabe enthalten sind, aufgezählt werden, so bleibt dieses Aufzählen notwendig hinter einer vollen Würdigung zurück, will aber wenigstens das erreichen, daß die eine oder andere dieser grundgelehrten Arbeiten vor dem allgemeinen Schicksal der Festschriftbeiträge, nämlich vergessen zu werden, bewahrt bleibe. Die Arbeiten gruppieren sich um die beiden Titel „Historische Theologie" und „Systematische Theologie". Erste Gruppe: „Ein Kirchenkalender aus der römischen Titelkirche der hl. Vier Gekrönten" (Th. Klauser); „Der griechisch-lateinische Text des Galaterbriefes in den Handschriften D E F G" (K. Th. Schäfer); „Die Umwandlung des heidnischen in das christliche römische Stadtbild" (A. Kalsbach); „Alberts des Großen Kommentar zum Hohenliede" (H. Ostlender); „Thomas von Aquin über Teilhabe durch Berührung" (G. Söhngen); „Das Gutachten des Aegidius Romanus über die Lehren des Petrus Olivi. Eine neue Quelle zum Konzil von Vienne" (Jos. Koch); „Das Problem der Existenz in idealistischer und romantischer Philosophie und Religion" (Th. Steinbüchel). Zur „Systematischen Theologie" tragen bei: „Der dogmatische Beweis aus der Liturgie" (J. Brinktrine); „Das Fundamentalprinzip der Mariologie. Ein Beitrag zu ihrem organischen Aufbau" (C. Feckes); „Zur moraltheologischen Beurteilung der Tagträume" (W. Schöllgen); „Die iustitia socialis. Ein Beitrag zur Klärung des Begriffes" (W. Heinen); „Modernes Rechtsdenken und kanonisches Recht" (Jos. Klein). — Ausdrücklich sei hier aufmerksam gemacht auf zwei glückliche Funde, die in der Festschrift zum erstenmal genauer besprochen werden. H. Ostlender ist es gelungen, den in der Berliner Handschrift Cod. lat. fol. 698 (saec. XIV) enthaltenen Hoheliedkommentar mit dem Incipit *Benedictiones* durch handschriftliche und vor allem inhaltliche Untersuchungen wohl eindeutig als den verloren geglaubten Kommentar des hl. Albertus zu erweisen, ein prachtvoller Zuwachs zum Schrifttum des Kirchenlehrers. Jos. Koch konnte mit einer ähnlich glücklichen Entdeckung das noch von Ewald Müller in seinem neuesten, grundlegenden Werk zum Vienner Konzil als verloren bezeichnete Gutachten des Aegidius Romanus in einer Madrider Handschrift nachweisen und den wichtigen Text hier als Ganzes vorlegen. Schon diese beiden Beiträge würden der Festschrift dauernden Wert verleihen.

Korrespondenz des Fürstabtes Martin Gerbert von St. Blasien. Hrsg. von der Badischen Historischen Kommission, bearbeitet von Georg Pfeilschifter. II. Bd. (1774—1781). gr. 8° (32* u. 670 S.) Karlsruhe 1934, C. F. Müller. M 31.—. Nun liegt der zweite Band dieser von Pfeilschifter mit mustergültiger Sorgfalt herausgegebenen Korrespondenz vor; vgl. ZkTh 57 (1933) 438ff. Wieder wird man sagen müssen, daß der Ertrag dieses umfangreichen Briefbandes hauptsächlich der Literargeschichte und der speziell breisgauischen Landesgeschichte zufallen wird. Aber als Quellensammlung, die ungemein

lebendig den kulturellen Hintergrund jener Jahre der Aufklärung umreißt, ist diese Korrespondenz auch für den, der „große" Geschichte in ihr sucht, immer reizvoll. — Nun steht noch der dritte, abschließende Band dieser (in heutiger Zeit äußerst mutigen und deshalb, wie wir hoffen, mit vollem Erfolg bedachten) Veröffentlichung aus. Wie sehr aus diesem Briefwechsel für die Geistesgeschichte des ausgehenden 18. Jahrhunderts wertvolles Material zu entnehmen ist, zeigt übrigens eine Auswahl von Briefen, die der dritte Band dann wohl auch bringen wird, vorgelegt von Pfeilschifter in den Sitzungsberichten der Bayrischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Abteilung, 1935, Heft 2: „Friedrich Nicolais Briefwechsel mit St. Blasien. Ein Beitrag zu seiner Beurteilung des Katholizismus auf Grund seiner süddeutschen Reise von 1781". Meisterhaft versteht es Pf. in seiner der Briefausgabe folgenden zusammenfassenden Darstellung (S. 59–97), Berechtigtes und Falsches in der Auffassung des Berliner Aufgeklärten vom süddeutschen, speziell österreichischen Katholizismus zu scheiden und gibt damit einen bleibend wertvollen Beitrag zur Geschichte der Aufklärung. Hugo Rahner S. J.

Deutsche Sitte und Sittlichkeit im 13. Jahrhundert nach den damaligen deutschen Predigern. Von E. W. Keil. gr. 8° (200 S.) Dresden 1931, Ungelenk. M 6.—. Die von der Seeberg-Stiftung in Berlin preisgekrönte Arbeit des Verf.s liegt hier in erweiterter Form vor und bietet einen wertvollen Beitrag zur Kulturgeschichte des 13. Jahrhunderts. Gewiß hätten neben Berthold von Regensburg die andern Prediger mehr zu Wort kommen können; aber was von Berthold und dem Schwarzwälder Prediger geboten wird, ist recht übersichtlich und anregend dargestellt. Im ersten Teil wird die Tugendlehre der Prediger auseinandergelegt; im zweiten Teil wird aus den Bemerkungen der Predigten ein Bild vom sittlichen Leben des Volkes gezeichnet. Nicht immer gelingt es dem Verf., sich bei der Deutung der Texte bewußt zu bleiben, daß er einen Bußprediger auslegt, der Schäden geißelt, die nicht deswegen schon allgemein sind. Manchmal veranlaßt ein Mißverstehen katholischer (damals allgemein christlicher!) Anschauungen nicht nur ein falsches Urteil, sondern auch eine Erklärung, die dem beigebrachten Text nicht entspricht (z. B. S. 85 Keuschheit ist Unterdrückung jeden geschlechtlichen Triebes!; S. 85 Gehorsam; S. 141 allgemeiner Konkubinat; S. 143 wenig Geistliche auf kanonische Weise im Amt!). Der Schluß der sonst gründlichen Leistung ist verunglückt.

Die Weltanschauung des Mittelalters. Von Heinrich Schaller. gr. 8° (169 S.) München-Berlin 1934, Oldenbourg. M 6.—. Wenn das Hauptziel des Buches war, „Spenglers großen Entwurf an den Quellen nachzuprüfen", dann muß man sich wundern, wie wenig auf Spengler Rücksicht genommen wird. Auf den ersten hundert Seiten allerdings sind aus mittelalterlichen Kosmologien und Geschichtswerken philosophischer Prägung eine Reihe von Texten abgedruckt, aber viel zu wenig erörtert und verarbeitet. Für einen ersten Überblick kann das ja genügen, wenn der Verf. nichts anderes wollte. In den Abschnitten über die Entstehung des Katholizismus, Dogma und Sakrament, Mönchtum und Orden, die Volksreligion bringt der Verf. mehr sein eigenes Urteil. Leider konnte er der mittelalterlichen Weltanschauung nicht gerecht werden, weil er an der Kirche und am Christentum nur das rein Menschliche und

bisweilen Allzumenschliche hervorhebt, vom Wesen aber, das in Offenbarung und Gnade besteht, einen ganz unzureichenden Begriff hat. In bestimmten zeitnahen Betrachtungen begegnet uns bedauerlicher Weise eine Sprache über religiöse, christliche und katholische Einrichtungen, die mehr einer gewissen unchristlichen Mode entgegenkommt und nicht den Ergebnissen der Arbeit entspricht. Inmitten der Texte ist die Sprache ruhiger und sachlicher. Abgesehen davon, daß in den letzten Kapiteln (wohl der zur Verfügung stehenden Literatur entsprechend) mehr das Altertum und die beginnende Neuzeit behandelt wird, kann das Buch als Ganzes als Einführung in die Weltanschauung des Mittelalters deshalb nicht gelten, weil eine rein natürliche und „historische Ableitung nie das Wesentliche trifft".

Die Ungläubigen in der mittelhochdeutschen Literatur von 1050 bis 1250. Von Siegfried Stein (Inauguraldissertation Heidelberg). gr. 8° (97 S.) Berlin 1933, Eisner. M 10.—. Die Arbeit zeigt an Hand der mittelhochdeutschen Texte die Stellung der christlichen Menschen von damals zu den Nichtchristen. Erst ist die Stellung gegen Heiden und Juden ganz ablehnend und meidend; später fördert das Zusammenkommen mit Heiden auf den Kreuzzügen usw. und der Humanismus der höfischen Zeit das Verständnis für die guten Eigenschaften der Nichtchristen. Der Verf. hätte mehr betonen dürfen, daß „milde" und „gröbere" Urteile über die Ungläubigen die ganze Zeit und innerhalb der gleichen Werke nebeneinanderstehen. Die Art der Beurteilung der Heiden entspricht ganz dem damals noch weniger entwickelten subjektiven Erfassen religiösen und christlichen Gedankengutes. Das ist bisweilen bei Deutung der Texte übersehen. Sätze vom „Fehlen jeder Überzeugung im Orendel" (52), vom rein äußerlichen Christentum des Nibelungenliedes (83), von der erlösungsfeindlichen Tragik (83) und „der Sicherung gegen geistliche Zensur" (46) sind mehr überraschend als richtig. Schade, daß die fleißige und sorgfältige Arbeit mangels jeder Art von Übersicht und Einteilung nur dem dienen kann, der Zeit hat, sie ganz durchzulesen.

Josef Will S. J.

KIRCHENRECHT

Das Recht der katholischen Kirche nach dem CIC. Für die Praxis bearb. von Anton Retzbach. kl. 12° (XV u. 582 S.) Freiburg 1935, Herder. M 6.—, Geb. M 7.40. — R. legt hier einen Abriß des Kirchenrechts vor, der in ausgezeichneter Weise erfüllt, was sich der Verf. selbst als Zweck vorgesetzt hat: bei möglichster Vollständigkeit doch knapp, vielseitig und doch übersichtlich, klar und nicht zuletzt billig zu sein. Er leistet damit vor allem jenen einen wertvollen Dienst, die entweder wegen Zeitmangels sich nicht mehr mit größeren Kommentaren zum CIC beschäftigen können, oder die eine erste Einführung oder eine wiederholende Rekapitulierung ihrer Kenntnisse des CIC zu unternehmen wünschen. Diesem Zweck dient in hervorragender Weise auch die drucktechnische Ausstattung, die der Verlag dem Werk gegeben hat und die wohl schlechthin mustergültig ist. R. teilt den Abriß (mit einer kleinen Umstellung im dritten Buch) nach den Büchern des CIC ein, übergeht dabei das Partikularrecht, einbezieht jedoch das deutsche

Konkordatsrecht. Zu den größeren Abschnitten wird auch Literatur beigegeben, hier und dort doch wohl zu knapp; so hätten z. B. beim Eherecht Knecht und beim Ordensrecht Pejška nicht fehlen dürfen. Daß im übrigen auf wissenschaftlichen Apparat verzichtet wird, ist aus dem praktischen Zweck der schönen Schrift durchaus erklärbar. In dankenswerter Weise wird am Schluß der Index facultatum quinquennalium vom 18. Juli 1933 abgedruckt.

Manuale juris canonici in usum scholarum ed. Dominicus M. Prümmer O. P. Ed. 6., quam curavit Engelbertus M. Münch O. P. gr. 8° (XLV u. 756 S.) Friburgi 1933, Herder. M 11.20, Geb. M 12.60. — Diese 6. Auflage des Manuale, das der inzwischen verstorbene, hochverdiente Verfasser noch 1927 in 4. und 5. Auflage durcharbeiten konnte, wird hier von seinem Mitbruder Münch neu herausgegeben, vermehrt vor allem um zwei wertvolle Indices; im ersten gibt M. die neuesten Entscheidungen der päpstlichen Kommission zur authentischen Interpretation des CIC, die seit der letzten Auflage des Manuale erschienen sind; der zweite ist ein Index der Canones, der vor allem deswegen sehr zu begrüßen ist, weil die Anlage des Manuale (die auch hier beibehalten ist) den ganzen Stoff in 607 Fragen bearbeitet hat, wobei naturgemäß die Anordnung der einzelnen Canones nicht immer eingehalten werden konnte. Aber gerade diese Eigenart des Manuale, die der Durcharbeitung des Stoffes so viel Leben gibt, macht wohl auch einen Hauptgrund für seine Brauchbarkeit und Beliebtheit aus, wie diese neue Auflage deutlich beweist.

Epitome juris canonici cum commentariis ad scholas et ad usum privatum. Von A. Vermeersch S. J. und J. Creusen S. J. Tom. I: Libri I et II CIC. Ed. 5. auctior et accurate recognita; Tom. II: Liber III CIC. Ed. 5. accurate recognita. 8° (XVI u. 677 S., XII u. 633 S.) Mechliniae 1933/34, Dessain. Fr. 73.—. Fülle des Stoffes und Klarheit der Darstellung haben diesem Werk schon lange jene Bedeutung verschafft, die ihm mit vollstem Recht zukommt. Die wachsende Zahl der sich rasch folgenden Auflagen zeigt, wie brauchbar dieses Lehrbuch ist — jedes Lob ist da verdient. Die fünfte Auflage ist zunächst vermehrt um eine Einführung *de potestate Ecclesiae seu de iure publico;* sodann macht sich überall, vor allem in der Behandlung des Eherechts die ständig bessernde Hand der Verfasser bemerkbar. Man hat in dieser Auflage auch Rücksicht genommen auf die Augen des Lesers — aber man würde gerne ein noch vermehrtes Wachsen der Seitenzahlen in Kauf nehmen, wenn in Zukunft der augenmörderische Kleindruck vermieden werden könnte. Als Appendix werden die Instruktionen zum Weiherecht von 1930 und 1931 abgedruckt. — Wir werden hoffentlich in Bälde auch die Neuauflage des noch ausstehenden Teiles erwarten dürfen.

Institutiones juris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. III: De processibus. Von P. Matthaeus Conte a Coronata O. M. C. 8° (669 S.) Taurini 1933, Marietti. Lire 30.—. Von den Institutiones iuris canonici des P. Conte a Coronata, deren zwei erste Bände hier bereits angezeigt und gewürdigt werden konnten (vgl. ZkTh 54 [1930] 611f.; 56 [1932] 137f.) liegt nun der dritte Band, De processibus, vor. Von neuem sind hier die Reichhaltigkeit des Inhalts, die weit über den Zweck als Schulbuch hinausführt, die Illustrierung durch Einzelfälle und die historischen Begründungen her-

vorzuheben. Sehr zweckdienlich ist auch der Anhang, in dem neben den Instruktionen über das Weiherecht der Kleriker auch drei Instruktionen der Sakramentenkongregation zum Abdruck kommen: zunächst die Instruktion zum Prozeßrecht über das *matrimonium ratum non consummatum* von 1933, deren Ergänzung *(ad praecavendam dolosam personarum substitutionem)* von 1929, endlich die Anweisung der Sakramentenkongregation *De tractatione causarum matrimonialium* vom 1. Juli 1932.

Jus religiosorum in compendium redactum pro juvenibus religiosis a P. Thoma Villanova Gerster a Zeil O. M. Cap. 8° (XI u. 324 S.) Taurini 1935, Marietti. Lire 15.—. Der Verf. legt hier ein Lehrbuch des Ordensrechtes vor, das zunächst als Hilfe für den Unterricht der jungen Ordensmitglieder gedacht ist, sich aber doch durch klare und reiche Anordnung des Stoffes auszeichnet, wenn man auch sagen wird, daß die Gedrängtheit der Darstellung immer die begleitende Auslegung des Lehrers erfordert. Es wäre vielleicht doch vorzuziehen gewesen, in der Anordnung ganz der Einteilung des CIC zu folgen, wogegen sehr gut auch andere für die kanonistische Unterweisung der Ordensmitglieder wichtige Materien, besonders aus dem Sachrecht des Codex, beigezogen werden. Im Anhang wird kurz das Recht der *societates in commune viventium sine votis* und der *associationes fidelium ecclesiasticae* behandelt. Einige Bemerkungen zur Kritik: S. 4 bedürften die Angaben des Verf.s über die Postulate des *ius divinum* für das Wesen des Ordensstandes doch wohl einer Begründung. — S. 21 ist der Hinweis auf can. 103, § 1, mit dem die Nichtigkeit der Auflösung eines Ordens durch die Staatsgewalt dargetan wird, kaum am Platze. — S. 76 müßte genauer betont werden, daß im Falle einer *solutio matrimonii quoad torum et cohabitationem* der Eintritt in einen Orden ohne Erlaubnis der *pars noxia* nur dann zulässig ist, wenn es sich um eine *solutio in perpetuum* handelt. — S. 82 unten müßte genauer unterschieden werden zwischen *Ordinarius loci nativitatis* und *loci originis*. — S. 124 ist zu bemerken, daß das Amt eines Synodalrichters, Diözesanzensors und Examinators keineswegs eine *dignitas* im kanonistischen Sinn bedeutet.

Catéchisme sur l'état religieux selon le code de droit canonique à l'usage des noviciats par Louis Fanfani O. P. Trad. française par une Religieuse del Ordre de s. Dominique. kl. 8° (VII u. 210 S.) Turin 1934, Marietti. Fr. 5.—. Eine sehr ansprechende und brauchbare Zusammenfassung des Ordensrechts in Frage- und Antwortform, vor allem gedacht als Hilfsmittel für die Einführung von Novizen in das Ordensrecht. Diese besondere Abzweckung ist wohl der Grund, warum die Darstellung sich auf weite Strecken auch mit moraltheologischen und aszetischen Fragen befaßt, Fragen, wo die Ansichten leichter auseinandergehen können und in denen der Verf. hier oder dort (vgl. etwa seine Ausführungen über das Breviergebet) etwas zu streng urteilt. — Der französischen Übersetzung des ursprünglich (1933) im gleichen Verlage italienisch erschienenen Büchleins ist ein Vorwort des Dominikanergenerals P. Gillet vorausgeschickt, dessen Lob man sich nur anschließen kann.

Tractatus canonico-moralis de sacramentis. III: De matrimonio. Von Felix M. Cappello S. J. Accedunt appendices de iure matrimoniali Orientalium et de jure Italico post concordatum vigente. Ed. 3. emendata et aucta. 8°

(XXVIII u. 1081 S.) Taurini 1933, Marietti. Lire 35.—. Die Doppelzielsetzung dieses Werkes nach der kanonistischen und der moraltheologischen Seite hin zeitigt Vorzüge, die wir bereits bei der 2. Auflage dieses nun in Neuauflage vorliegenden Eherechts hervorheben konnten; vgl. ZkTh 53 (1929) 304. Es wird wohl kaum eine Frage geben, die hier nicht eine gründliche und ausführliche Antwort erhält. Bisweilen könnte vielleicht die Bestimmtheit überraschen, mit der der Verf. in strittigen Fragen seine Ansicht vorlegt. C. erneuert auch in dieser Auflage das bereits früher (1927) gemachte Versprechen, in Bälde eine Geschichte des kanonischen Eherechts zu veröffentlichen. Wir möchten dem Wunsche Ausdruck geben, daß es dem Verf. trotz seiner großen Inanspruchnahme doch möglich sein werde, recht bald uns mit diesem Werke zu beschenken, dem wir mit größtem Interesse entgegensehen.

Göttliches und menschliches, unveränderliches und veränderliches Kirchenrecht von der Entstehung der Kirche bis zur Mitte des 9. Jahrh.s. Von Ernst Rösser (Görres-Gesellschaft, Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft 64). gr. 8° (XVI u. 192 S.) Paderborn 1934, Schöningh. M 10.80. — Sohms bekannte Dreiteilung der Kirchenrechtsentwicklung: charismatisch-rechtloses Urchristentum, altkatholisches Kirchenrecht (rein religiöses, sakramentales, deswegen nur göttliches Recht), neukatholisches Kirchenrecht (Körperschaftsrecht, *ius humanum*, veränderliches Recht), hat bereits durch N. Lämmle eine das Wesen des Kirchenrechts aus dem Wesen der Kirche ableitende Widerlegung erfahren, auf die wir ausführlich hinweisen konnten (ZkTh 58 [1934] 296ff.). Nachdem in einem ganz bestimmten Punkt auch das Werk von V. Fuchs über die Geschichte des Ordinationstitels (vgl. ebd. S. 298f.) die historische Haltlosigkeit der Sohmschen Theorie dartat, findet die Gesamtansicht Sohms in dem vorliegenden Werke von R. eine geschichtliche Widerlegung, die, so möchte man auf den ersten Blick meinen, den Sohmschen Willkürlichkeiten fast zu viel Ehre antut. Aber gerade darin liegt der Hauptwert dieser auch patristisch ausgezeichneten Schrift: sie geht weit hinaus über das polemische Ziel, sie bietet mit ihrem ungemein fleißig zusammengetragenen Material einen klaren Überblick über die tragenden Gedanken der Kirchenrechtsentwicklung, von den Anfängen bis ins 9. Jh. (also im Sohmschen Sinne der beiden ersten Perioden der Kirchenrechtsgeschichte). Der erste Teil gibt eine geschickte Zusammenfassung über die Grundlegung der Begriffe *ius divinum* und *ius humanum (ecclesiasticum)* in der Zeit der Urkirche. Der Hauptwert der Studie scheint indessen im zweiten Teil zu liegen: denn hier kommt die Quellenkenntnis des Verf.s so recht zum Wort. Die Begriffe „göttliches Recht" — „menschliches Recht" werden getrennt behandelt von ihren Parallelbegriffen „unveränderliches Recht" — „veränderliches Recht", wobei sehr gut herausgearbeitet wird, wie auch das menschliche Recht in der Kirche an sich an der Unveränderlichkeit teilnimmt und doch im Laufe der Entwicklung in Praxis und (der Praxis folgend) Theorie die Rechtsveränderung (Dispenswesen) eintritt: ein klarer Beweis dafür, wie man von Anfang an über den Unterschied zwischen den beiden Rechtsgebieten dachte. Auf diesem Hintergrund solider Geschichtsdarstellung zeigt sich erst, wie willkürlich die Theorie von der angeblich

umstürzenden Einführung des neukatholischen Rechtsbegriffes ist. — Auf S. 184 Anm. 29 verzichtet der Verf. allzu leicht auf das „klassische" Zeugnis für das Dispenswesen, das sich aus dem Brief des Papstes Symmachus ergäbe — wenn er echt wäre, was übrigens bis in die neueste Zeit trotz Havet viele Forscher annahmen (vgl. noch H. v. Schubert, Geschichte der Kirche im Frühmittelalter, Leipzig 1921, S. 44). Die Unechtheit wird aber jetzt (gerade im Zusammenhang mit der von Rösser aufgezeigten Rechtsentwicklung) überzeugend nachgewiesen von H. Rahner, Die gefälschten Papstbriefe aus dem Nachlaß von Jérôme Vignier, Freiburg 1935, S. 24ff.

Bischof und Nuntius. Untersuchung über das Nebeneinander ihrer Gewalten für die nachtridentinische Zeit des 16. Jahrhunderts, unter besonderer Berücksichtigung der Erzdiözese Köln. Auszug aus der Inauguraldissertation. Von Peter Bernhard Kallen. 8° (XI u. 31 S.) Neuß 1934, Gahr. — Die kleine Schrift ist der Abdruck des ersten Kapitels einer größeren Dissertation, die der kirchenrechtlichen Fakultät der Gregoriana vorlag. Die ganze Arbeit wird die Rechtsgebiete von Bischof und Nuntius behandeln, so wie sie im nachtridentinischen Kirchenrecht festgelegt sind, wobei das reiche Quellenmaterial in kluger Weise beschränkt ist hauptsächlich auf den Bereich der Kölner Nuntiatur, wo ja bekanntlich, bis herauf zum Nuntiaturstreit um die Emser Punktation, die Verhältnisse besonders lehrreich sind. Es standen dem Verf. die Quellen der vatikanischen Archive zur Verfügung; das gibt der fleißigen Untersuchung (der man nur manchmal einen schöneren Stil wünscht) einen besonderen Wert. Das hier vorliegende erste Kapitel behandelt die Verteilung der Gewalten zwischen Bischof und Nuntius im Benefizienrecht, wo es ja auch historisch gesehen zunächst am wichtigsten war, gerade in der deutschen Kirche, die noch unter den Auswüchsen des mittelalterlichen Benefizienwesens litt, Klarheit zu schaffen. Die stichwortartige Behandlung der Frage trägt sehr zur Klarheit bei. Die folgenden Kapitel werden die Umschreibung der beiden Rechtsgebiete für das Sakramentenrecht, Prozeßrecht, Strafrecht, Diözesanverwaltungsrecht, Güterrecht und Ordensrecht bringen. — Diese erste, hier vorliegende Probe läßt von dem zu erwartenden Gesamtwerk das Beste erhoffen; es wäre zu wünschen, daß es recht bald der Öffentlichkeit übergeben werden könnte.

1. **Recherches historiques sur les Empêchements de Parenté** dans le Mariage canonique des origines aux Fausses Décrétales. Von Jean Fleury. gr. 8° (289 S.) Paris 1933, Recueil Sirey (rue Soufflot 22).

2. **Études sur l'Histoire de la Jurisdiction Matrimoniale.** Les origines Carolingiennes de la Compétence exclusive de l'Eglise. Von Pierre Daudet. gr. 8° (183 S.) Paris 1933, Recueil Sirey.

3. **Le Mariage dans le Droit classique de l'Eglise** depuis le Décret de Gratien (1140) jusqu'à la mort de Clément V (1314). Von Jean Dauvillier. gr. 8° (517 S.) Paris 1933, Recueil Sirey.

Zur Geschichte des kanonischen Eherechts liegen uns drei grundlegende französische Arbeiten vor, die der Schule des leider verstorbenen Robert Génestal und Paul Fourniers, aus der sie hervorgingen, alle Ehre machen. — 1. Die Studie von Fleury beschäftigt sich mit der Geschichte des kanoni-

schen Ehehindernisses der Verwandtschaft, deren Hauptepochen klar herausgearbeitet sind: das Schwanken, das in der ältesten Gesetzgebung unter dem Einfluß der biblischen Texte von der Leviratsehe noch besteht, wird endgültig von der berühmten Dekretale des Siricius entschieden zu Gunsten des in der alten Kirche immer anerkannten Prinzips von der *unitas carnis*, die auch Verwandtenehen ungültig macht. Der Umfang dieser Ungültigkeit wird, im Gegensatz zum klassischen römischen Recht, sowohl für *consanguinitas* als auch für *affinitas* zum ersten Male von der Synode von Toledo 531 auf den 7. (6.) Grad klassisch-römischer Komputation festgelegt. Von da aus übernimmt Rom in der für diese Geschichte epochemachenden römischen Synode vom Jahre 721 unter Gregor II diese Zählung, aber mit der Komputation des großen Papstes Gregor; und nun beginnt der weltgeschichtliche Prozeß, in dem Roms kanonisches Eherecht sich allen Völkern mitteilt, selbst nach Byzanz dringt, von wo Rom das typisch byzantinische Impediment der geistlichen Verwandtschaft übernommen hat (mit der einen Ausnahme, daß die spezifisch kirchlich-römische Komputation der Grade erst viel später sich durchsetzt), ein Vorgang, der praktisch in der Zeit der Pseudoisidorischen Dekretalen vollendet ist. — Die Studie zeichnet sich aus durch Übersichtlichkeit und klare Darstellung. Leider ist sie oft recht unangenehm entstellt durch Druckfehler der lateinischen Texte und der deutschen Buchangaben.

2. Die Studie von Daudet untersucht eine Frage, die bei Freisen in den Hintergrund trat und nur kurz von A. Esmein behandelt wird: die wichtige Frage nach dem geschichtlichen Werden der alleinigen Rechtskompetenz des kirchlichen *forum externum* in Ehesachen. So klar die rechtliche Lage auf der Höhe des klassischen Kirchenrechtes im 12. Jh. ist, so verwickelt sind die historischen Vorgänge, die im Laufe einer langen Entwicklung die Kompetenz des weltlichen Rechtes immer mehr einschränkten, bis die Alleingültigkeit des kanonischen Rechtes anerkannt war. D. untersucht nun dieses Werden, indem er sich (historisch durchaus gerechtfertigt) auf Raum und Zeit des karolingischen Imperiums beschränkt, beginnend bei den ersten Berührungen der Hausmeier mit dem Papsttum, schließend mit der Zeit des endgültigen Verfalles der weltlichen Macht, dem die ebenso endgültige Ausbildung der geistlichen Macht und damit die schon fast endgültige Alleinkompetenz des kirchlichen Ehegerichtes parallel geht. Innerhalb dieser Entwicklung scheiden sich deutlich erkennbar zwei Perioden: die erste schließt etwa mit dem Tode Ludwigs des Frommen; bis dahin war im Sinne des karolingischen Ideals einer Zusammenarbeit zwischen Kirche und Staat das geistliche Ehegericht auf die Gutwilligkeit des *brachium saeculare* angewiesen. Seit dem Zerfall des spätkarolingischen Reiches dringt die geistliche Gewalt immer energischer auf die Pflichtmäßigkeit dieser Hilfe, bildet sich jenes Bewußtsein der alleinigen Kompetenz aus, das sich in den klassischen Eheprozessen dieser Zeit (die historisch ausgezeichnet dargestellt sind) ausspricht und endlich bei Regino von Prüm ihren vorläufig abschließenden Ausdruck gefunden hat. — Was die Studie vor allem auszeichnet, ist die Verbindung von gründlichem historischen Wissen mit dem guten Blick für kanonistische Probleme.

3. Während die beiden ersten Studien sich auf die die altkirchliche Rechtsgeschichte abschließende Zeit bis zu Pseudoisidor beschränken, führt uns

Dauvillier mitten in das geschichtliche Gestalten des klassischen Eherechtes ein, indem er die Zeit von Gratian bis Klemens V umspannt. Ein fast zu kühnes Unternehmen, zumal da sich der Verf. nicht wie die beiden obenerwähnten Autoren auf einen speziellen Fragepunkt einschränkt, sondern das gesamte Eherecht untersucht, die Bildung des Ehebandes (1. Teil), die Geschichte der Hindernisse und des Dispenswesens (2. Teil), die Auflösung des Bandes (3. Teil) und endlich als 4. Teil eine Spezialstudie bietet, die heute im Zeitalter des werdenden neuen Kirchenrechtes der Ostkirchen ein besonderes Interesse erregt: die Beziehungen und Einflüsse der klassischen lateinischen Kirchenrechtsentwicklung zu den östlichen Kirchen damals, im Zeitalter der großen Unionskonzilien. Man wird indes zugeben müssen, daß der Verf. die Hauptlinien der Entwicklung klar herausarbeitet, vor allem tritt deutlich hervor, wie das großartige Rechtswerk des Papstes Alexander III durch Huguccio und dessen genialen Schüler Innozenz III umgearbeitet und zu jener definitiven Form gebracht wird, die dann auch von den späteren Dekretalisten nur noch unwesentlich verändert werden mußte. Der zweite Teil ist geradezu eine geschichtliche Fortsetzung der oben erwähnten Arbeit von Fleury. Besonders gut gelungen dürfte die Darstellung des geschichtlichen Werdens des päpstlichen Dispensrechtes sein.

Die Entwicklung der Formvorschriften für die kanonische Eheschließung. Von Peter-Josef Keßler (Bonner Dissertation). gr. 8° (XII u. 51 S.) 1934. — Den besprochenen französischen Beiträgen zur Geschichte des kanonischen Eherechts kann hier noch eine Schrift angefügt werden, die sich würdig in jene schöne Reihe einfügt und eine Frage genauer behandelt, als es jene Monographien tun konnten: die Frage nach dem geschichtlichen Werden der Formvorschriften für die kanonische Eheschließung. Der hier vorliegende Teilabdruck dieser Bonner juristischen Dissertation bietet diese Geschichte für den Zeitabschnitt vor dem Tridentinum, und man muß eigentlich sagen, daß es in einem gewissen Sinne nicht die Geschichte der nachtridentinischen Formgesetzgebung ist, da ja eben das Tridentinum gerade hier vollkommen neues Recht schuf, für das alles vorhergehende Recht nur negativ eine geschichtliche Vorbereitung war. Dennoch gelingt es dieser ausgezeichneten Studie, in dem sich langsam wandelnden Begriff der „Klandestinität" jenen Grundbegriff aufzuzeigen, der die treibende Kraft in der vortridentinischen Entwicklung ist. Verf. zeigt das an den einzelnen Perioden: die Frühzeit, vor 866, mahnt aus rein pastorellen, liturgischen Gründen zur Eheschließung vor dem Priester (und so, nicht etwa im rechtlich verbindlichen Sinne sind auch die berühmten Stellen aus Ignatius von Antiochien und Tertullian zu verstehen) und klandestin waren hier solche (durchaus gültige) Ehen, die ohne *benedictio* der Kirche geschlossen wurden. Diese rechtliche Minderbewertung der *benedictio* wird noch verschärft durch Nikolaus I, der 866 dadurch eine neue Periode einleitet, daß er die rechtliche Unerheblichkeit aller Förmlichkeiten (auch der kirchlichen Segnung) erstmals offiziell herausstellt — damit ist der Kernsatz des Formrechts bis zum Tridentinum gegeben. Wenn Form eingehalten wird, so nun aus juristischen Gründen der Publizität, der Beweisbarkeit des Konsensaustausches, nicht mehr so sehr aus pastorellen Gedanken der Segnung des Ehebeginns. Klandestinität erhält ihren

Sinn als „ohne Zeugen" abgeschlossene Ehe (S. 19ff. gute Interpretation der anscheinend dagegensprechenden Stellen aus Benedictus Levita). So bleibt auch bei Gratian und den Decretisten die Form zwar wichtig als Beweismittel, keineswegs aber ist die klandestine Ehe ungültig, ebenso bei den Decretalisten, bis der Kanon 51 des 4. Laterankonzils den Begriff der Klandestinität von neuem grundlegend änderte, indem nun der fränkische Brauch der Publikation gemeinrechtlich eingeführt wurde und mithin klandestin (wenn auch immer noch gültig) jene Ehe war, die ohne Aufgebot stattfand. — Es ist dringend zu wünschen, daß der Verf. recht bald die Möglichkeit erhalte, den zweiten Teil dieser gründlichen und klaren Arbeit zu veröffentlichen.

Eugenische Ehehindernisse? Eine kirchenrechtliche Studie. Von Hermann Pfatschbacher. 8° (143 S.) Wien 1933, Mayer. M 4.—. Kann und soll die Kirche, aufbauend auf den gesicherten Ergebnissen der eugenischen Wissenschaften, neue, spezifisch eugenische Ehehindernisse einführen? So, daß sie entweder von sich aus, wenn eine ernste Eugenik einwandfrei den für das Allgemeinwohl eines Volkes schädlichen Einfluß von Ehen Minderwertiger oder rassisch Verschiedener nachgewiesen hat, derartige verbietende oder gar trennende Ehehindernisse (oder doch Eheverbote) einführt, oder wenigstens die vom Staat etwa eingeführten Ehehindernisse nachträglich kanonisiert? Das ist die Frage, mit der sich diese Arbeit beschäftigt. Der erste Teil umreißt kurz das geltende Recht in Ehefragen, Naturrecht, Kirchenrecht, Staatsrecht. Der zweite Teil soll die Vorfrage beantworten: hat die Eugenik bis jetzt jenen schädigenden Einfluß von Rassenmischehen und Ehen Minderwertiger nachgewiesen, der als Grundlage für eine neue eugenische Gesetzgebung der Kirche in Betracht kommen könnte? Hier führt der Verf. aus, daß die unerläßliche Voraussetzung für jede mögliche juristische Lösung der Probleme der medizinisch-eugenische Nachweis ist, daß für das *bonum commune* eine Hintanhaltung derartiger Ehen notwendig ist. Es wird gezeigt, daß die bisher gesicherten Ergebnisse der Eugenik durchaus in diese Richtung weisen, wenigstens für gewisse genotypische Minderwertigkeiten, weniger wohl für Rassenmischehen. Vorläufig sei die Entwicklung der ernstzunehmenden Eugenik noch so im Werden, daß man für ein Einsetzen der Ergebnisse in die Rechtsgestaltung doch noch wird längere Zeit abwarten müssen (obwohl der Standpunkt des Verf.s in dieser Frage nicht eindeutig faßbar ist). Der dritte Teil greift das Problem selbst an und ist deswegen am besten als „rechtspolitisch" zu werten, indem er Einfluß zu nehmen sucht auf eine künftige und wünschenswerte Rechtsgestaltung oder doch diese mit der gebotenen Vorsicht in etwa umreißen möchte. Nachdem die von der Kirche unbedingt abzulehnenden Mittel (Tötung unwerten Lebens, Sterilisierung) ausgeschieden sind, bleiben folgende Mittel übrig: Absonderung (bezüglich der Minderwertigen), Eheberatung (ein Mittel, auf das der Verf. mit Recht besonderen Wert legt, solange eine eigentlich juristische Hintanhaltung noch nicht in Betracht kommt) und dann die Einführung von Eheverboten oder gar (wenigstens verbietenden) Ehehindernissen, auch für Rassenmischehen. Verf. entscheidet sich dafür, daß im allgemeinen wohl die Voraussetzungen für die Einführung solcher Verbote oder Hindernisse gegeben

seien, es aber im Zug der von der Kirche bisher geübten Praxis liege, daß die Kirche sich in diesen Fragen eher einer staatlichen Regelung nachfolgend (also kanonisierend) verhalten werde. Ausführlich wird die Frage der alleinigen Kompetenz der Kirche in Ehesachen besprochen. Leider bedient sich der Verf. in dieser grundlegenden Frage einer Terminologie, die dieses im CIC mit klassischer Präzision umschriebene Rechtsgebiet vielfach verwirrt. Die Kompetenz der Kirche erstreckt sich auf alle Getauften, nicht, wie der Verf. öfter sagt (wenn er auch, wie andere Sätze zeigen, wohl das Richtige meint) auf die Katholiken allein, und umgekehrt hat der Staat eine Kompetenz nur für Ungetaufte, also nicht, wie der Verf. oft sagt (vgl. vor allem S. 103ff.), für „Akatholiken". Dieser bedauerlichen Unklarheit wäre noch manche andere hinzuzufügen, so etwa S. 18, wo aus dem Gen 1,28 ausgesprochenen Befehl „Wachset und mehret euch" so etwas wie eine „jeden normalen Menschen" verpflichtende Betätigung der sexuellen Kraft herausgelesen wird, oder S. 78 Anm. 3, wo die Todesstrafe, entgegen der heute geltenden Morallehre, als „kulturwidrige Einrichtung" bezeichnet wird. Auch Stil, Satzzeichensetzung und Fehlerkorrektur lassen zu wünschen übrig. — Man wird die Schrift, aufs Ganze gesehen, als erste Anregung zu betrachten haben, als einen noch nicht ganz gelungenen Ruf nach positiv-rechtlicher Regelung der schweren Fragen, die uns eine ernste Eugenik vorlegt.

Die Meßstipendien nach dem Codex Iuris Canonici (Görres-Gesellschaft, Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft 66). Von Erwin Tenbörg. gr. 8° (199 S.) Paderborn 1934, Schöningh. M 10.—. Der Verf. ist vor allem auf dem kanonistischen Gebiete zu Hause. Was er deshalb im dritten Teile dieser Arbeit (Das auf der Parteiautonomie aufgebaute Recht der Meßstipendien) zum heute geltenden Recht zu sagen hat, ist eine anerkennenswerte Zusammenfassung, ebenso der vierte Teil, der sich mit mehr moraltheologischen und pastoralen Fragen beschäftigt, dadurch wertvoll, daß für diese Fragen der kanonistische Untergrund gut dargelegt wird (Das kirchlich-disziplinäre, zwingende Recht der Meßstipendien). Diese zwei Teile machen den Wert des Buches aus; darauf hat der Verf. auch offenbar das Hauptgewicht gelegt. Unbefriedigt läßt dagegen der erste Teil, der Versuch einer liturgiegeschichtlichen Darstellung des Werdens der Stipendieneinrichtung, deren Dürftigkeit auch deswegen bedauernd empfunden wird, weil der Verf. gerade aus geschichtlichen Rückblicken manche Werturteile über das heutige Stipendienwesen ableitet. Mit dem alten Bingham, mit de Berlendis und Thomassin läßt sich heute eine solche Geschichte nicht mehr schreiben! Besser durchgearbeitet ist der zweite Teil (Die Glaubenslehre der Kirche über Meßopfer und Meßapplikation), obwohl auch hier deutlich wird, wie erst auf dem ausführlich dargelegten dogmatischen Untergrund ein volles Verständnis für die formelle Gesetzgebung der Kirche (die, wie gut gesehen wird, erst mit dem Tridentinum beginnt) möglich wird.

Die Kirchenpflegschaft. Die Verwaltung des Niederkirchenvermögens durch Laien seit dem ausgehenden Mittelalter. Von Sebastian Schröcker (Görresgesellschaft, Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- u. Staatswissenschaft 67). gr. 8° (212 S.) Paderborn 1934, Schöningh. M 10.80. — Der Anteil von Laien an der Verwaltung des Kirchenvermögens, wie er im CIC can. 1188—85

festgelegt ist, hat eine lange und bisher mit den verschiedensten Theorien umgebene Entstehungsgeschichte. Ist das Aufkommen der Kirchenpflegschaft eine verkümmerte Form der Kirchenvogtei, oder (wie Thomassin meinte) das aus der Bauverpflichtung der Pfarrangehörigen hergeleitete Kontrollrecht, oder entstand die Pflegschaft aus dem Eigenkirchenrecht einer ganzen Gemeinde? Diesen Fragen eine quellenmäßig ausgezeichnet fundierte, klare Antwort gegeben zu haben, ist der wichtigste Beitrag zur Kirchengeschichte, den diese schöne Studie uns schenkt. Die Kirchenpflegschaft entstand seit der zweiten Hälfte des 12. Jh.s (erstes Zeugnis aus Venedig über einen Prokurator von San Marco des Jahres 1150) ziemlich gleichzeitig in Italien und England, vom Beginn des 13. Jh.s auch in Deutschland, offenbar als Folge einer rechtsgeschichtlichen Entwicklung, die in allen Gebieten unabhängig voneinander sich anbahnte: infolge des Unterganges des Eigenkirchenwesens an den Niederkirchen entsteht die Trennung von Benefizial- und Kirchenfabrikvermögen; letzteres entsteht als Rechtsgebilde meist aus neuen, ausdrücklich für den Unterhalt der Kirchengebäude (S. 72ff. sehr gute Wortgeschichte von *fabrica*) bestimmten Gaben der Pfarrangehörigen, die sich die stiftungsgemäße Verwendung und das Getrenntbleiben vom Benefizialvermögen durch eigens ernannte Pfleger sichern, die in der Regel Laien waren und zunächst als Treuhänder fungierten, welches Recht dann später oft auf die Stadtgemeinde überging, die von sich aus dann Pfleger einsetzte. Die Geschichte der Kirchenpflegschaft wird nun sowohl für die Stadtgemeinden des Mittelalters (hier besonders lehrreich die Art, wie das Kirchenpflegeramt in die Organisation der Stadtverwaltung eingeht) als auch für die Landgemeinden untersucht und wird heraufgeführt bis in die kanonistische Wissenschaft der nachtridentinischen Zeit, jedoch mit Ausschluß des geltenden kanonischen und staatskirchlichen Rechts. Besonders dankenswert ist der Anhang, wo mit dem Material des Archivs des deutschen Rechtswörterbuchs in Heidelberg ein rechtssprachlicher Überblick über die unzähligen Bezeichnungen der Kirchenpfleger gegeben wird. — Die Studie ist sehr klar, hier und dort werden wohl die Probleme etwas stark vereinfacht, aber das Grundergebnis dürfte bei der ausgezeichneten Quellenkenntnis des Verf.s abschließend sein.

Der kirchliche Weiheprozeß systematisch dargestellt und kritisch gewürdigt. Von Erwin v. Kienitz. gr. 8° (XII u. 130 S.) Freiburg 1934, Herder. M 4.—. Die in can. 1993 des CIC vorgezeichnete „Zweigeleisigkeit" (S. 130) des Weiheprozeßverfahrens findet in dieser gründlichen Studie eine erschöpfende Darstellung, indem in zwei Teilen das ordentliche Prozeßverfahren in Weihesachen (S. 63—107) und das sogenannte Administrativverfahren (S. 108—128) dargelegt wird. Diesen beiden Hauptabschnitten der Untersuchung geht ein erster Teil voraus, der die Vorbereitung des Weiheprozesses beinhaltet, also Zuständigkeit in Weihesachen und Klagerecht samt Klagebegründung. Als Quellen für diese Darstellung legt K. nicht nur die allgemeinen Normen des kirchlichen Prozeßrechts zugrunde, sondern neben den einschlägigen Canones des CIC (1993—98) vor allem die fundamentalen Regulae der Sakramentenkongregation zum Weiheprozeß vom Jahre 1931 und die beiden großen Instruktionen an die Bischöfe und Ordensoberen von 1930 und 1931. Infolge-

dessen legt sich der Verf. gleich von Anfang an die wichtige Frage nach der gesetzgeberischen Zuständigkeit der römischen Kongregation vor, die, was formales Recht angeht, verneinend beantwortet wird. Die Regulae also sind nach ihrer Rechtsnatur (was ihren ersten Teil betrifft — der zweite ist nur von instruktionellem Charakter) eine Verwaltungsverordnung. — Um den gesamten Weiheprozeß nicht in der Vereinzelung des bloßen Prozeßrechts zu belassen, mußte K. selbstverständlich auf weite Strecken auch das materielle Weiherecht und manche dogmatische oder liturgische Frage einbeziehen. Beachtenswert ist dabei seine Stellung zur Frage nach Materie und Form des Weihesakraments (S. 50f.). Was er an Kritik zu manchen Formulierungen der Regulae und der beiden Instruktionen zu sagen hat, ist nicht nur sachlich durchaus begründet, sondern hält sich ganz in jenen feinen Grenzen, die solcher Kritik gezogen sein sollen. Dem Wunsch, die Betonung des Administrativverfahrens durch die Regulae möge nicht zur Schmälerung der Kompetenz des nun einmal vom CIC als ebenso gangbar bezeichneten ordentlichen Verfahrens führen, kann man sich nur anschließen.

1. **Concordata** regnante Sanctissimo Domino Pio PP. XI inita. Von Joannes M. Restrepo Restrepo S. J. gr. 8° (XX u. 720 S.) Roma 1934, Pontificia Universitas Gregoriana.

2. **Concordata vigentia** notis historicis et iuridicis declarata. Von Angelus Perugini. gr. 8° (VIII u. 344 S.) Roma 1934, Institutum Utriusque Iuris. Lire 25.—.

1. Restrepo legt hier eine Gesamtausgabe der unter Pius XI geschlossenen Konkordate, soweit sie in den A. A. Sedis publiziert wurden, vor (die beiden Anhaltischen Vereinbarungen vom 4. Jänner 1934 wurden in den A. A. S. nicht veröffentlicht). Es sind 16 Verträge, beginnend mit dem lettischen Konkordat von 1922 bis zum österreichischen vom 1. Mai 1934. Ausgehend von der Rücksicht auf möglichst weitgehende Brauchbarkeit der Sammlung für Schulzwecke, gibt R. zu der jeweiligen offiziellen Sprache des Konkordates jedesmal eine lateinische und (wo nicht schon das Original französisch ist) auch französische Übersetzung. So dankenswert das ist, würde man doch für den wissenschaftlich-kanonistischen Unterricht noch mehr die Veröffentlichung auch des italienischen Textes gewünscht haben, wo dieser (neben dem deutschen bzw. portugiesischen) als offizieller Text fungiert und als gleichwertige Grundlage für die Interpretation heranzuziehen ist. Als Beispiel diene Art. 9 des österreichischen Konkordates, in dem die beiden offiziellen Texte, der deutsche und italienische, nicht voll übereinstimmen, wobei anzunehmen sein wird, daß die italienische Fassung die Intention der Vertragschließenden wiedergibt und der deutsche Text unglücklich formuliert ist und etwa zu lauten hätte: Die Republik Österreich anerkennt folgende von der Kirche festgesetzten Feiertage: alle Sonntage usw. Bei dem Umfange, den die Sammlung durch die Beigabe der latein. und französ. Übersetzungen angenommen hat, wäre die Mehrbelastung durch den italien. Text wohl nicht allzu drückend geworden. Die einzelnen Konkordate sind mit kurzen geschichtlichen Einleitungen versehen. Was die Sammlung aber besonders wertvoll macht, sind die Anmerkungen, die gediegene Erläuterungen bieten und auf parallele Gedanken anderer Konkordate hinweisen und so für

ein vergleichendes Konkordatsrecht sehr brauchbare Dienste leisten. Leider haben sich manche Druckfehler eingeschlichen, so z. B. schon gleich beim Index Concordatorum (S. IV), wo als Tag der Unterzeichnung beim Rumanicum II der 30. (nicht der 3.) Mai beim Badense der 12. (nicht der 30.) Oktober anzugeben wäre; auf der folgenden Seite ist bei der franz. Übersetzung nur das Datum für Roumain II unrichtig. — 2. Die fast gleichzeitig erschienene Konkordatssammlung von Perugini ergänzt die eben besprochene dahin, daß bei allen Konkordaten mit zweisprachigem offiziellen Text auch der italienische mit abgedruckt ist, wohingegen auf Übersetzungen ins Latein oder Französisch verzichtet wird. Dafür werden in einem Anhange die Konkordate aus der Zeit vor dem Weltkriege geboten, soweit sie noch in Geltung stehen. Ein Index gibt die Canones des kirchlichen Gesetzbuches, zu denen die Bestimmungen der Konkordate in Beziehung stehen, ein anderer gruppiert die in den Konkordaten behandelten Materien in systematischer Ordnung (Restrepo begnügt sich mit einem Sachregister). Ausführlicher als R. gibt die Sammlung P.s auch die lateinisch abgefaßten historischen Einleitungen zu den Konkordaten, während die vergleichende Durcharbeitung und der Sachkommentar in den Anmerkungen P.s im Vergleich zu R. bescheidener ausgefallen sind.

Consultationes juris canonici auctoribus C. Bernardini, A. Canestri, F. Cattani-Amadori... Vol. I. gr. 8° (370 S.) Romae 1934, Institutum Utriusque Iuris. — Die Verfasser der seit der Veröffentlichung des CIC in der Zeitschrift „Apollinaris" zerstreuten und deshalb nur mühsam zugänglichen Consultationes iuris canonici legen hier in einem ersten Sammelband (die Sammlung soll fortgesetzt werden) in dankenswerter Weise ihre Consultationes von neuem vor. Die einzelnen Beiträge sind nach den Büchern des CIC geordnet und ergeben so, zusammen mit dem Sachindex und einem Index der in den Consultationes behandelten Canones einen guten Kommentar zu mancher strittigen Frage des CIC. — Es wäre doch wohl von Vorteil gewesen (schon um der einheitlichen Zitationsmöglichkeit willen), wenn man den hier abgedruckten Consultationes jeweils auch den Ort des ersten Erscheinens im „Apollinaris" beigegeben hätte.

Lexicon juridico-canonicum. Von Marius Pistocchi. kl. 8° (169 S.) Torino 1934, Berruti. Lire 10.—. Die in den letzten Jahren in mannigfacher Form erschienenen sogenannten praktischen Hilfsmittel zum Studium des CIC, Katechismen, Abrisse und Lexika, haben immer einen (an der Wichtigkeit des eingehenden Studiums des Codex selbst gemessen) zweifelhaften Wert und müssen das zum wenigsten durch soliden Inhalt und praktische Brauchbarkeit in etwa ausgleichen. Das Lexikon, das wir hier anzeigen, dürfte in dieser Richtung nur als bescheidener Versuch zu bewerten sein. Einmal, weil es im Vergleich zu dem halbamtlichen Index des Codex selbst fast nichts Neues bietet, wohl aber manches ausläßt, was dort schon besser gesagt ist. Vor allem aber ist die Auswahl und Anordnung der Stichworte in vielen Fällen ganz unverständlich. Um nur ein paar Beispiele anzuführen: wer sucht wohl unter dem Buchstaben A Worte wie: *Ad cautelam, Ad valvas Ecclesiae* (wobei natürlich bei *cautela* oder bei *valva* nichts zu finden ist!)? Oder was soll man dazu sagen, wenn unter dem Buchstaben I eingereiht wird: *In*

Ecclesia consecrata saltem unum altare debet esse immobile? Man wird also dieses Lexikon nur mit Vorbehalt als Mittel bezeichnen können, dem „*actualis defectus memoriae*" (Vorwort) zu begegnen.

Artur Schönegger S. J.

HOMILETIK

1. **Predigten zur Zeit.** Materialskizzen von Robert Svoboda O. S. C. 8° (169 S.) Regensburg 1934, Pustet. M 3.20.

2. **Siegfried oder Christus.** Predigten und Ansprachen für die Industrie- und Landseelsorge. Von D. Konermann. 8° (VIII u. 286 S.) Münster i. W. 1935, Regensberg. M 3.50.

3. **Das soziale Evangelium.** 20 Predigten im Dienste der sozialchristlichen Bewegung. Von Otto Schilling. 8° (204 S.) Paderborn 1934, Bonifacius-Druckerei. M 2.70.

4. **Christus und sein Reich** in der Kirche von heute. Fastenpredigten im Hohen Dom zu Köln 1934. Von Fritz Vorspel S. J. 8° (95 S.) Köln 1934, Bachem. M.—90, geb. M 1.30.

5. **Christuszeichen der Zeit.** Deutsche Predigten in Rom. Von Marianus Vetter O. P. 8° (155 S.) München 1934, Kösel u. Pustet.

6. **Der ganze Christ.** Predigten für alle Sonn- und Festtage des Jahres im Anschluß an die Evangelien. Von Berghoff. 8° (247 S.) Regensburg 1934, Pustet.

7. **Seelenbrot.** Predigten, Ansprachen und Vorträge von J. Gmelch. 3 Bände. 8° (212, 171 u. 307 S.) Rottenburg a. N. 1934, Bader. M 4.40, 3.60 u. 6.—; geb. M 5.—, 4.20 u. 6.60.

8. **Semina.** II. Band: Supra petram, Sonntagspredigten, 1. u. 2. Teil. Von Stephan Fink. 2 Bände. 8° (VIII u. 324 bzw. 294 S.) Rottenburg a. N. 1933 u. 1934, Bader. M 6.— u. 5.40; geb. M 6.30 u. 6.70.

9. **Reifende Saaten.** Auf Gottes Ackerfeld. Neue Folge. Sonntagspredigten von Julius Rieger. 1. Teil: Von Advent bis Pfingsten. 8° (XII u. 235 S.) Rottenburg a. N. 1934, Bader. M 4.50, geb. M 5.60.

10. **Ich glaube.** Predigten von Tihamér Tóth. Ins Deutsche übertragen von Bruno Maurer O. S. B. 8° (XII u. 210 S.) Freiburg i. B. 1933, Herder. M 3.—, geb. M 4.40.

11. **Der große Gott.** Predigten von Tihamér Tóth. Ins Deutsche übertragen von Bruno Maurer O. S. B. 8° (XII u. 276 S.) Freiburg i. B. 1933, Herder. M 3.60, geb. M 4.80.

12. **Die Leiden Christi.** Predigten von Tihamér Tóth. Ins Deutsche übertragen von Bruno Maurer O. S. B. (XVI u. 368 S.) Freiburg i. B. 1934, Herder. M 4.20, geb. M 5.40.

13. **Heilige Saat.** Predigtskizzen für das ganze Kirchenjahr. V. Band: Zykluspredigten. Hrsg. von Nikolaus Gengler. 8° (265 S.) Regensburg 1933, Pustet. M 4.90, geb. M 6.70.

14. **Christus vor seinen Richtern.** Sieben Fastenpredigten von Joh. Engel. 8° (93 S,) Breslau 1934, Aderholz. M 1.80, geb. M 2.85.

15. **Christus unser Friede.** Predigten gehalten im Dom zu Köln in der Fastenzeit des heiligen Jahres 1933 von Ignaz Hülmeier S. V. D. 8° (168 S.) Rottenburg a. N. 1934, Bader. M 3.60.

16. **Die wahre Frömmigkeit.** Kanzelvorträge über die praktische Anwendung der katholischen Gnadenlehre auf das religiöse Leben. Von A. Adam. 8° (110 S.) Straubing 1934, Ortolf u. Walther. M 2.—.

17. **Un cinquennio di istruzioni parocchiali** sulla Dottrina Cristiana, spiegata agli adulti in 250 Istruzioni. Da Pietro Boggio. 8° (VIII u. 512 S.) Torino 1934, Marietti. Lire 12.—.

18. **Plans de sermons de circonstances.** Par M. Millot. 8° (294 S.) Paris 1934, Téqui.

19. **La Destinée.** Première retraite de Notre-Dame de Paris. Par P. Félix S. J. 6e édition. 8° (334 S.) Paris 1933, Téqui.

20. **Grundzüge der Homiletik.** Von Franz Schubert. 3., umgearb. Aufl. 8° (XII u. 98 S.) Graz u. Leipzig 1934, Moser. M 3.—, geb. M 4.—.

21. **Die Predigt.** Große Meister und große Gesetze. Von P. G. Longhaye S. J. Mit einer Vorbemerkung von Otto Miller. 8° (XXXI u. 430 S.) Mainz 1935, Matthias-Grünewald-Verlag. Geb. M 12.—.

Um die Predigt der Zeit. — Prof. Niebergall, selbst Theoretiker und Praktiker der Predigt, hat in einem eingehenden Bericht über die protestantische Predigt der Zeit zusammenfassend die Worte geschrieben: „Im allgemeinen machen die Predigten den Eindruck, als ob sie vor einem Jahrzehnt hätten gehalten werden können ... Wie selten spürt man den Odem der neuen Zeit. Wo wird der Gemeinde der positive Ertrag aller kritischen Arbeit an der Bibel übermittelt? Wo ... spürt man etwas von den Nöten, die die technische Welt, die Hetze des Daseins, die Erweiterung des Weltbildes in das innerlich Große und Kleine mit sich bringen müssen? Wo wird Rücksicht genommen auf die Umgestaltung der sozialen Verhältnisse, die Schwierigkeit, heute zu glauben und zu wissen, was gut und böse im einzelnen ist? ... Kaum jemand warnt vor dem sakralen Dienst der ‚Götter des Abendlandes' (Th. Spoerri) oder den Ersatzreligionen, selten nur merkt man etwas von der Tiefenpsychologie, die uns unsere maskierten Motive, die Rätselhaftigkeit unseres Inneren, den geringen Einfluß unseres bewußten Wollens erkennen lehren könnte. Und was die Form angeht: wie selten bleibt eine Predigt oder ein Wort haften und bohrt weiter. Kaum findet sich eine Gestaltung mit eindrucksvollen Anschauungen oder mit prägnanten Wendungen, keine überraschende Anwendung allgemeiner Gedanken auf typische Fälle. Immer die brave Gedankenpredigt, mehr oder weniger logisch und abstrakt. — Da soll der heutige Mensch sich angezogen fühlen ..." (Christl. Welt 1932, Heft 14 u. 16).

Otto Miller, der in der erquickenden Einleitung zu dem unten zu besprechenden Werk Longhayes über die Predigt dieses Urteil des bekannten Professors über die zeitgenössische protestantische Predigt wiedergibt, ist der Meinung, daß diese Sätze eine gute Gewissenserforschung auch für die katholische Predigt enthielten und daß die meisten dieser Vorwürfe auch uns träfen. Immerhin ist ein Ringen um die Zeitgemäßheit der Predigt nach Inhalt und Form in der katholischen Homiletik doch unverkennbar, „sogar" in

den gedruckten Predigten, die Miller temperamentvoll von der gesprochenen abhebt. Nach diesem Bemühen um Zeitnähe seien auch die nachfolgend genannten jüngsten Erscheinungen homiletischer Literatur gewürdigt.

Die eigentliche Zeitpredigt. — Schon im Titel bieten sich Svobodas Skizzen als „Predigten zur Zeit" (1). Wenn der hier vorgelegte Versuch zeitnaher Predigtweise nicht voll befriedigt, so nicht etwa wegen der behandelten Themen, die z. T. bestechend aktuell erscheinen, wie z. B.: Leben aus Gott in der Gegenwart; Predigt zu Arbeitslosen; Das Apostolat des Alltags; Gegen die moderne Lebensmüdigkeit; oder etwa gar: Wie bekomme ich ein schönes Gesicht; Katholisches Wochenende; Die leidige Geldfrage in der Kirche. Ihr Mangel ist vielmehr der, daß die Probleme der Zeit zu wenig in Gottes Wort hineingezogen sind und so die Predigten jenes schwer faßbaren Etwas entbehren, das man als Weihe bezeichnet. Es ist doch wohl nicht nur aus „rein äußeren Gründen", wenn der Verf. von der Beifügung „jeweils entsprechender Schrifttexte" Abstand nimmt, vielmehr offenbart sich schon in dieser Bemerkung der Einleitung ein grundsätzlicher Mangel in der Predigtauffassung, die nicht jeweils passende Texte an die Zeitfragen heranzutragen, sondern umgekehrt diese in das beherrschende Licht der Gottesoffenbarung hineinzutragen hat — die eigentliche Schwierigkeit der Predigt zur Zeit, die hier nicht genügend gesehen und gemeistert erscheint.

Stärker ist diese Teilforderung an die Zeitpredigt beachtet in dem sicher sehr aktuellen Band von Konermann „Siegfried oder Christus" (2), der die Fragen, die in Deutschland heute von der deutschgläubigen Bewegung dem Christentum aufgegeben werden, vom Evangelium her beleuchtet und klärt: die geschichtliche Begegnung zwischen Germanentum und Christentum, das Wähnen und Wollen des Deutschglaubens, seine Angriffe auf das Christentum usw., dazu einige wertvolle Entwürfe für das katholische Landvolk (von Schneider): Bauer und Blut, der katholische Erbhof usw. Manche Partien, so besonders die geschichtlichen, eignen sich allerdings schon wegen ihrer akademischen Länge und Höhe mehr für Konferenzvorträge als für Predigten, können aber auch diese wenigstens als Stoff- und Gedankendarbietung befruchten.

Einen anderen Fragenkreis der Zeit behandelt Schilling: „Das soziale Evangelium" (3). In 20 Predigten werden Grundlagen und Ziele der sozialchristlichen Bewegung entfaltet, u. a. Eigentum, Arbeit, Beruf, soziale Frage, sowie die Fragen des staatlichen Bereichs, im engen Anschluß an die großen Enzykliken der Päpste. Für die Gediegenheit des Inhalts bürgt der Name des Verfassers; die letzte Formgebung und Anpassung an den Hörer muß bei so weitgespannter Sachdarbietung naturgemäß dem Prediger überlassen bleiben.

Ein Beispiel für wirksame Behandlung der großen Zeitfragen auf der Kanzel bietet Vorspel in seinen rasch zu weiter Verbreitung gelangten Fastenpredigten „Christus und sein Reich" (4). Große Themen, klare Durchdringung des Stoffes, kraftvoll bewegte Sprache, das Hineinstellen der Zeit in das Licht des Offenbarungswortes: das sind Vorzüge, die diesem Predigtkreis einen beachtenswerten Erfolg weit über die Hallen des Kölner Domes hinaus beschieden sein ließen.

Im ewigen Rom gehalten, verfolgen die in dem Bändchen M. Vetters vereinigten Predigten zum Heiligen Jahr „Christuszeichen der Zeit" (5) einen ähnlichen Zweck: die Wende der Zeit zu durchleuchten mit dem Licht der Ewigkeit. Geistvoll werden zunächst die vier letzten Pontifikate in ihrer Besonderheit für das Leben der Kirche in der Welt gedeutet, während ein zweiter Zyklus das Grundgeheimnis der Kirche entfaltet. Schwächer im Affektiven zeichnen sich die Predigten vor allem des zweiten Teiles besonders durch biblischen Gehalt aus.

Die Sonntagspredigt. — Wichtiger noch als für die ausdrücklich und von vornherein den Zeitfragen gewidmete Predigt ist die Forderung immer neuen Bemühens um Zeitgemäßheit für die allsonntägliche Verkündigung der Glaubensbotschaft. Hier besonders wird bei der schweren Bürde und Verantwortung dieser Aufgabe jeder Beitrag willkommen sein, der dem Prediger neue Blicke und Möglichkeiten eröffnet. Ein solcher Beitrag ist zweifellos der Predigtband Berghoffs „Der ganze Christ" (6), der diesmal die Sonntagsperikopen neu auslegt. Neu auslegt: das ist das Eigene bei Berghoff, daß hier ganz schlicht, aber auch ganz ursprünglich ein Prediger das Evangelium sieht, miterlebt und miterleben läßt, und scheinbar ohne große Beachtung der mannigfaltigen Predigtregeln seinen Weg zum Herzen der Hörer geht, nur an die innere Logik des Evangeliums hingegeben, aber gerade darum so stark in der Wirkung auf den Hörer von heute. B.s Predigtbücher gehören zu den wenigen, bei denen man wünschen möchte, daß sie nicht nur Vorlage für Predigten, sondern Vorbild für Prediger seien.

J. Gmelch gibt als „Seelenbrot" (7) aus langjähriger Predigttätigkeit eine Auswahl von Predigten, Ansprachen und Vorträgen, die, durchweg solide gearbeitet, manche neuen Gedanken und Fassungen bringen. Besonders hingewiesen sei auf die verschiedenen religiösen Vereinsvorträge im dritten Bande, die dem Seelsorger zum großen Teil Neuland erschließen. Die zwei Bändchen Sonntagspredigten von St. Fink „Supra petram" (8) weisen wiederum die Vorzüge auf, die bereits den früher hier besprochenen Predigten der gleichen Reihe „Semina" nachgerühmt werden konnten. Sie geben Muster einer gediegenen allsonntäglichen Unterweisung. Ähnliches gilt von der neu erscheinenden Reihe „Reifende Saaten", die J. Rieger als gesammelte Sonntagspredigten vorlegt (9). Er ist Schwabe wie St. Fink und bestätigt den Eindruck, daß der schwäbische Stamm der deutschen Predigt nach wie vor viel zu geben hat (es wäre eine dankbare Aufgabe für einen „homiletischen Nadler", einmal die stammhafte Eigenart der deutschen Predigt in Vergangenheit und Gegenwart herauszuarbeiten). Rieger versucht im Vorwort seiner Sammlung selbst eine Begriffsbestimmung zeitgemäßer Predigtweise: „Wer bei seiner Predigttätigkeit aus den Tiefen der Hl. Schrift schöpft, wer sich in die Nöten und Sorgen seiner Zuhörer hineinlebt, wer die ewigen Wahrheiten mit Erzählungen aus dem Leben, mit Bildern und Vergleichen würzt, wer sie in lebendiger Sprache vorträgt, predigt gut, predigt zeitgemäß." Richtig ausgewogen, wird diese Definition sicher Zustimmung beanspruchen dürfen; besonders erfreulich ist, daß der Verf. das hier niedergelegte Programm selbst in glücklicher Weise erfüllt.

Predigtreihen. — An erster Stelle sind hier die neuen Bände von Tihamér Tóth zu nennen: „Ich glaube", „Der große Gott", „Die Leiden Christi"

(10. 11. 12). Bei Tóth steht eine selten reiche, harmonisch ausgeglichene rednerische Anlage im Dienst christlicher Dogmatik, die kraft dieser homiletischen Gaben für den Laien anziehend und fruchtbar wird, auch und gerade da, wo „nur" die alten Wahrheiten dem Menschen von heute nahegebracht werden. Es ist in der Tat erstaunlich, wie hier etwa die Fragen Glaube-Unglaube, die Gottesbeweise, die Eigenschaften Gottes, das Erlösungsdogma usw. der Kanzel neu erschlossen werden. Kein Wunder, daß Tóths Predigten, deren Übertragung ins Deutsche heute keiner Rechtfertigung mehr bedarf, in immer neuen Ausgaben und Auflagen Freunde und Nachahmer finden.

Gute Anregungen für Predigtreihen aus allen Gebieten des katholischen Dogmas geben die Skizzen im fünften Bande der weitverbreiteten Sammlung „Heilige Saat" (13), zu denen mehrere Mitarbeiter beigesteuert haben. Nicht jeder Entwurf der 12 Reihen ist homiletisch gleich verlockend und lohnend. Die eine oder andere Skizze erinnert etwas an den Aufriß eines semesterfüllenden dogmatischen Traktats in 50facher Verkleinerung; im ganzen genommen bildet der Band, dem noch ein sechster mit Gelegenheitspredigten folgen soll, ein schätzenswertes Hilfsmittel zur Planung und Erleichterung der homiletisch wichtigen Reihenpredigten.

An Fastenpredigten liegen vor die beiden Bändchen von Engel „Christus vor seinen Richtern" (14) und von Hülmeier „Christus unser Friede" (15). Die 14 Predigten Hülmeiers sind zweifellos solide gearbeitet, jedoch hemmt die Erinnerung an Studierstube und Exzerptsammlung noch etwas den freien Schwung, der Prediger und Hörer hinreißt und so die große Beredsamkeit schafft. Schlichter, aber unmittelbarer packend sind Engels Predigten, die jeweils eine der Richtergestalten der Leidensgeschichte in den Mittelpunkt der Gedanken stellen.

Die 10 Predigten Adams über „Die wahre Frömmigkeit" (16) machen den Versuch, „die ewigen Wahrheiten von der allbestimmenden Gnade in ein populäres Gewand zu kleiden", wobei der Verf. allerdings selbst zu dem Eindruck kam, „daß es viel leichter ist, über die einzelnen Gnadensysteme einen theoretischen Aufsatz zu liefern, als eine allgemeinverständliche Predigt darüber zu halten". Tatsächlich fühlt man, daß hier noch nicht jene letzte Form gefunden ist, die das in sich schwierige Thema dem Hörer ganz leuchtend und lebendig nahebringt. Es kommt wohl auch daher, daß sich die leise Neigung zum Moralisieren und Polemisieren (hier gegen den bösen Molinismus) noch zu stark in den Vordergrund schiebt. Trotzdem ist der Versuch, ein so wichtiges Lehrstück wie das von der helfenden Gnade homiletisch zu erschließen, sicher zu begrüßen.

Anhangsweise sei um des dargebotenen Stoffes willen noch auf einige fremdsprachliche Neuerscheinungen hingewiesen: Boggio gibt in seinen Istruzioni parocchiali (17) knappe, stark durchgegliederte Skizzen zur Christenlehre, die den Katechismusinhalt in einem Fünfjahreszyklus darbieten. Kurze Pläne und brauchbare Gedanken für die verschiedensten pastoralen Gelegenheiten bietet in etwa 120 Entwürfen Millot in seinen „Sermons de circonstances" (18), während das Bändchen von Félix „La Destinée" (19) die sechs Konferenzen wiedergibt, die der Verf. in der Kirche von Notre Dame zu Paris über das jenseitige Ziel des Menschen gehalten hat.

Zum Abschluß noch zwei Werke der Theorie. Der Abriß „Homiletik" von Schubert (20) faßt für den Vorlesungsbedarf kurz und übersichtlich zusammen, was die Theorie der geistlichen Beredsamkeit an Regeln aufstellt, nicht ohne da und dort auch die Forderungen der Gegenwart zu Wort kommen zu lassen. — Ein in jeder Hinsicht großer Wurf ist das Werk Longhayes „Die Predigt" (21), das nunmehr in deutscher, im allgemeinen wohlgelungener Übertragung vorgelegt wird. L. blieb auch als Theoretiker der geniale Praktiker, der er war; Beweis dafür schon die charakteristische Zweiteilung des Werkes, das zu allererst die Beredsamkeit der Größten aller Zeiten eindringlich untersucht und erst nach den Porträts dieser Gesetzgeber die „Gesetze" der Homiletik selbst herausarbeitet, mit jener Weite, Fülle und Wärme, die diesem reichen Geist eigen war. So steht hier ein Werk vor uns, das trotz seines französischen Ursprungs, der sich nicht verleugnet, auch die deutsche Predigt zu befruchten vermag — O. Miller weist in seiner köstlich ursprünglichen Einführung nachdrücklich darauf hin — und das seinen ziemlich hohen Preis wie selten ein Buch durch seinen inneren Gehalt vergilt. Hier sind die Wesenszüge einer Predigtweise entwickelt, die aus den ewigen Quellen schöpfend ganz im Dienste der Zeit steht und nur den Wunsch übrig läßt, es möchten alle Prediger ihre hohe Aufgabe so erfassen und erfüllen, wie es hier dargestellt ist.

München. Anton Koch S. J.

Mit Genehmigung der Apostol. Administratur Feldkirch-Innsbruck u. der Ordensobern

Das Aramäische im Buche Daniel

Von **Josef Linder** S. J. — Innsbruck

Unter den Beweisen für die Abfassung des Buches Daniel in der Makkabäerzeit wird von der Kritik auch angeführt „der Gebrauch der aramäischen Sprache, was voraussetzt, daß Aramäisch, und zwar das palästinensische Westaramäisch, nicht das mesopotamische Ostaramäisch, die Volkssprache der ursprünglichen Leser war“ [1]). Das Urteil führender Semitisten war für diese Stellungnahme der Kritik von großem Einfluß. So hat sich S. R. Driver[2]) ausdrücklich auf Th. Nöldeke[3]) berufen, der sich dahin äußerte: „Das Biblisch-Aramäische wie die Sprache der palmyrenischen und nabatäischen Inschriften ist als ein älteres West-Aramäisch zu bezeichnen.“ Dieselbe Ansicht vertrat C. Brockelmann[4]). Die beiden gelehrten Sprachforscher stimmten auch darin überein, daß „die östlichen (aram.) Dialekte sich von denen im Westen hauptsächlich dadurch unterscheiden, daß in ihnen das Präfix (Präformativ) der 3. p. m. sg. und m. und f. pl. Impf. nicht wie im Westaramäischen und in allen anderen semitischen Sprachen *j*, sondern *n* ist, (bzw. *l* im Mandäischen und im babyl. Talmud), und daß der affigierte Artikel des Aramäischen (der sog. status emphaticus) hier seine ursprüngliche Bedeutung verloren hat“ [5]). Da nun diese beiden Unterscheidungsmerkmale (das Präfix *j* im Impf. und die determinierende Bedeutung des status emph.) für das Biblisch-Aramäische zutreffen, so nahmen die Vertreter der kritischen Richtung keinen

[1]) C. H. Cornill, Einleitung in die kanonischen Bücher des A. T.[7] (1913) 226

[2]) An Introduction to the Literature of the O. T.[8] (1909) 503s; The Book of Daniel (1912) LIXs.

[3]) Die Semitischen Sprachen[2] (1899) 37.

[4]) Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen I (1908) 15 und Kurzgefaßte vergleichende Grammatik der semitischen Sprachen (1908) 4. Vgl. die Grammatiken von E. Kautzsch §§ 1. 5. 7; H. Strack § 1; K. Marti § 1.

[5]) Brockelmann, Grundriß 20; vgl. Nöldeke, Die semitischen Sprachen 40 und Beiträge zur Semitischen Sprachwissenschaft (1904) 48f.; Strack § 1.

Anstand, sich für den westaramäischen Charakter des Biblisch-Aramäischen auszusprechen und daraus ihre Folgerungen für die zeitliche Ansetzung der aram. Stücke des B. Daniel zu ziehen. So schrieb Ch. C. Torrey[6]): „The Aramaic of the book of Daniel is the Palestinian dialect of the second and third centuries B. C." Und S. R. Driver[7]) führte weiter aus: „The Aramaic of Daniel (which is all but identical with that of Ezra) is a Western Aramaic dialect, of the type spoken in and about Palestine. It is nearly allied to the Aramaic of the Targums of Onkelos and Jonathan; and still more so to the Aramaic dialects spoken E. and S. E. of Palestine, in Palmyra and Nabataea, and known from inscriptions dating from the 1st cent. B. C. to the 3rd cent. A. D." Diese Auffassung blieb fast bis in die letzten Jahre herab die herrschende. Noch 1929 schrieb E. Sellin[8]): „Dn 2,4b—7,28 sind westaramäisch geschrieben." Vorsichtiger äußerten sich aber H. Bauer und P. Leander[9]): „Beide Unterschiede sind wahrscheinlich relativ jung. In der Perserzeit wird das Aramäische im ganzen noch einheitlich gewesen sein."

Daß dies wirklich zutrifft, hat sich aus dem reichen, in den letzten Jahrzehnten entdeckten Inschriftenmaterial[10]) ergeben, wodurch unsere Kenntnis des älteren Aramäisch sehr gefördert und erweitert wurde. R. D. Wilson[11]) und Baumgartner sind in ihren

---

[6]) Notes on the Aramaic Part of Daniel. Reprinted from the Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences XV (1909) 251. Cf. Torrey, Ezra Studies (1910) 161.

[7]) The Book of Dn LIX.

[8]) Einleitung in das A. T.[5] 153.

[9]) Grammatik des Biblisch-Aramäischen (1927) 9.

[10]) Eine übersichtliche Zusammenstellung desselben mit genauen Literaturangaben bringt W. Baumgartner in seiner Untersuchung: Das Aramäische im Buche Daniel: Zeitschr. f. d. alttestl. Wissensch. N. F. 4 (1927) 81—133. Kürzer bei R. H. Charles, A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel, Oxford 1929, LXXX—LXXXII. Ergänzungen zu den Angaben von Baumg. bietet H. H. Rowley, The Aramaic of the Old Testament. A Grammatical and Lexical Study of its relations with other early Aramaic Dialects, Oxford 1929, 3—8. Für das Ägyptisch-Aramäische und das Nabatäische sind noch hinzuzufügen die neuesten Veröffentlichungen von P. Leander, Laut- und Formenlehre des Ägyptisch-Aramäischen, Göteborg 1928, und J. Cantineau, Le Nabatéen, Paris 1930/32. Die von E. Herzfeld entdeckte aramäische Inschrift von Naqsch-i-Rustam (vgl. ZDMG 80 [1926] 244) ist noch nicht veröffentlicht. Über den neuen Fund Herzfelds bei den Ausgrabungen von Persepolis — 500 Fragmente eines aram. Textes — s. die vorläufige Notiz von R. D. in Syria 15 (1934) 298.

[11]) The Aramaic of Daniel. Biblical and Theological Studies by the Members of the Faculty of Princeton Theological Seminary, New York 1912, 261—306.

umfangreichen Studien zu dem Ergebnis gelangt, daß die übliche Unterscheidung von Ost- und Westaramäisch für die ältere Zeit noch nicht zu Recht besteht, da die beiden Hauptmerkmale des Ostaramäischen, *n* als Präfix der 3. p. m. sg. und m. und f. pl. gegenüber *j*, und Verdrängung des st. absolutus durch den Emphaticus, der dabei seine determinierende Kraft verliert, sich in der vorchristlichen Zeit überhaupt nicht nachweisen lassen[12]).

I.

„The Differentiation of Aramaic", sagt Charles (p. LXXIX), „into Eastern and Western cannot from existing documents and inscriptions be established before first century B. C." Bezüglich des Präfixes *j* konnte sich Wilson (S. 268) auf die altaramäischen Formen und Eigennamen der im Corpus Inscriptionum Semiticarum II[13]) aufgenommenen Inschriften aus Assur und Babylon berufen, wie יתל (CIS II 43 = Delaporte 26) *in die quo adportabit argentum;* נבירבן *Nebojirban* (CIS II 39 = Delaporte 23); יבחראל *Jibcharel* (CIS 47), ירמאל *Jirpeel* (CIS 77). Aus den von M. Lidzbarski veröffentlichten „Altaramäischen Urkunden aus Assur[14]) sind noch hinzuzufügen: aus dem Assurbrief (7. Jh. v. Chr.) Z. 11. 16. 18 die Formen יאתה, יהתב, ויכואנהמו, יקרקן, יכורן und aus den kleinen Urkunden aus Assur nn. 3. 5. 6 ינתן, ירבי, ירבה. Wilson weist ferner hin auf die Imperfektformen der Behistuninschrift, welche alle in der 3. p. m. das Präfix *j* haben. Wenn auch der uns vorliegende Text eine um 420 in Elephantine entstandene Abschrift des unleserlich gewordenen aramäischen Originals darstellt[15]), so ist doch dasselbe „offenbar die in einer Reichskanzlei des Ostens vorgenommene Übersetzung der akkadischen Version"[16]), bald nachdem die große Inschrift von Darius I in den Felsen von Behistun eingegraben war, daher wahrscheinlich bald nach 510. Und wenn weiter die Aḥiḳar-Fragmente mit ihrem vom Persischen beeinflußten Aramäisch[17]) nach dem Osten als Herkunftsort führen, dann sind sie mit ihren Imperfektformen mit *j* ein gleicher Zeuge wie die Behistuninschrift in ihrer aram. Form. Fr. Hommel[18]) hat auch

[12]) Baumgartner 123.

[13]) Das Material liegt auch gesammelt vor in der handlichen Ausgabe von L. Delaporte, Épigraphes Araméens. Étude des textes Araméens gravés ou écrits sur des tablettes cunéiformes, Paris 1912.

[14]) 38. Wissenschaftliche Veröffentlichung der deutschen Orient-Gesellschaft Leipzig 1921.

[15]) A. Cowley, Aramaic Papyri of the Fifth Century B. C. (1923) 250.

[16]) Baumgartner 129.

[17]) Cowley p. 206.

[18]) Ethnologie und Geographie des Alten Orients S. 203, Anm. 2.

aufmerksam gemacht auf die aramäischen Ideogramme des Pahlavi, spez. auf die Formen 3. p. Impf., welche mit Jod anlauten (z. B. *jahvûn, jektibûn*) und nicht mit Nun. Uto Melzer hat in seinem Aufsatz „West- und ostaramäische Formen im Mittelpersischen“[19]) die im Pahlavi der Bücher vorkommenden aram. Imperfektformen der 3. Person zusammengestellt und gefunden, daß 20 Formen mit dem Präfix *j* und nur 4 Formen mit *n* gebildet sind. Wenn er nun glaubt, diese ersteren als westaramäisch und die letzteren als ostaramäisch erklären zu können, so dürfte er nicht genug beachtet haben, daß „diejenigen, welche diese Ideogramme einführten, damit einfach an das während der Achämenidenzeit in den Westprovinzen des persischen Reiches gebrauchte Aramäisch anknüpften“[20]), dieses aber, wie die Behistuninschrift einerseits und die übrigen Elephantine-Papyri andererseits zeigen, im wesentlichen ein einheitliches Aramäisch war. Noch in der ältesten syrischen Inschrift, der des Ma'nū von Serrîn (74 n. Chr.), erscheinen die Imperfektformen mit *j*: יהוא ,יחבל ,ישבח ,יתאב[21]). Richtig urteilt daher Hommel[22]): „Das Präformativ der 3. Sing. Impf. (im syrischen *n*, im mand. und talm. *l*, statt *j*) kann erst für die nachchristliche Zeit als Unterscheidungszeichen von West- und Ostaramäisch (westaramäisch stets *j*) gelten.“

Auch mit dem zweiten Unterscheidungsmerkmal, dem st. emph., der später im Ostaramäischen (Syrischen) seine determinierende Bedeutung verloren hat, steht es im Altaramäischen nicht anders. Hier wird er in seiner ursprünglichen Bedeutung gebraucht und es wird zwischen dem st. absolutus und emph. im allgemeinen richtig unterschieden. In den aram. Beischriften der assyrischen Zeit (8. u. 7. Jh. v. Chr.) scheint sich, wie Baumgartner S. 124 gegen Wilson S. 269 bemerkt, ein gewisses Schwanken zu zeigen: z. B. שערן די בר מלך *hordea filii regis* CIS II 38—41 = Delaporte 21—24 gegen שערא CIS 42 = Del. 25 und מנין די מלך *minae regis* bzw. מנה מלך CIS 1—6. 8—9 neben מן די ארקא *minae regionis* CIS 1—4. CIS II p. 3 wird dies auf den Einfluß des Akkadischen zurückgeführt. Spez. durch den Ausdruck מנין די מלך oder מנה מלך wird die unbestimmte Bedeutung „eine königliche Mine“, bzw. „königliche Minen“ beabsichtigt sein. Neben dem st. abs. שקלן CIS 13 *sicli tres*, 14 *sicli duo*, 43 = Del. 26 *sicli septem* und

[19]) Zeitschr. f. Semitistik 3 (1924) 296—305; vgl. den weiteren Beitrag dess. Verf.s Die aramäischen Zeitwörter im Mittelpersischen: Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes 32 (1925) 116—33.

[20]) Hommel a. a. O.

[21]) Baumgartner 123; Wilson pp. 267 f.

[22]) S. 192 Anm. 3.

תצרן CIS 38—39 = Del. 21. 23 *messores quinque* erscheint aber deutlich der bestimmte Gebrauch des st. emph. in den Worten בר מלכא, ארקא und ferner in Ausdrücken wie דנת חקלא CIS 24. 27 = Del. 17. 18 *venditio agri,* דנת אמתא CIS 19 = Del. 12 *venditio serrae (Hambasu)* und אגרת כספא CIS 30 = Del. 19 *libellus argenti.* — In den altaramäischen Urkunden Lidzbarski's ist die Unterscheidung des st. abs. und emph. richtig festgehalten. So stehen im Assurbrief den durch den st. emph. determinierten Nomina מרבא Z. 5, מלכא Z. 7. 17, מליא אלה Z. 12, אלהא Z. 19 gegenüber die indeterminierten im st. abs. דית Z. 8, שבי Z. 15, שנה Z. 16, אשה Z. 17; ebenso in den kleinen Urkunden: n. 4 ספרא „der Schreiber", n. 4 שעריא „die Gerste", n. 5 ירחא „in dem Monat" gegenüber חצר nn. 2. 4 „ein Schnitter", כסף n. 5 „Silber", שחד nn. 4. 6 „Zeuge", שהדן nn. 1. 2. 3 „Zeugen", שערן nn. 1. 2. 3. 4. 5 „Gerste", שקל n. 5 und שקלן n. 6. Dasselbe trifft zu in den von Delaporte, Epigr. araméens zusammengestellten aram. Beischriften der persischen Zeit[23]). So lesen wir einerseits זי תמרן „Datteln betreffend" n. 46 (29. Jahr Artaxerxes), n. 72 (3. J. des Darius II.), n. 75 (4. J. des Darius II.); שערן bzw. זי שערן „Gerste betr." n. 47, n. 74 (41. J. des Artaxerxes), n. 104 (2. J. des Darius); זי לבנן „Ziegel betr." n. 89 (8. J. des Darius); anderseits aber זי הלכא „betreffend die Steuer" n. 73 (6. J. des Darius II), n. 78 (7. J. des Darius); זי קנא „betr. das Kleinvieh" n. 71 (6. J. d. Darius II.); מאת ארקא „Pachtgeld für das Grundstück" (41. [?] J. des Artaxerxes), n. 83 (40. J. des Artaxerxes), n. 84 (39. J. des Artaxerxes); כספא זי יהב „Geld das zahlte" n. 98 (19. J. des Darius); שטר בתא „Schrift betr. das Haus" n. 93 (1. J. des Darius); ערבא זי קדם „Pfand vor (Ki-Šamaš)" n. 101 (17. J. des Darius); דריהוש מלכא n. 104 (2. J. des Darius). Die angeführten Beispiele zeigen, daß das Altaramäische des Ostens vom 8.—4. Jahrhundert, in assyrischer wie in persischer Zeit, den st. abs. und emph. im allgemeinen richtig unterschied. Die beiden für das Aramäische der nachchristl. Zeit geltenden Unterscheidungsmerkmale bestanden also in alter Zeit, auch in der Perserzeit, noch nicht. Das Altaramäische war im wesentlichen einheitlich[24]). Daher läßt

[23]) Dieselben sind entnommen den Veröffentlichungen von A. T. Clay, Aramaic Indorsements on the Documents of the Murašû Sons (Old Testament and Semitic Studies in Memory of William Rainey Harper I 285—322) und Business Documents of Murashû Sons of Nippur, dated in the reign of Darius II. (The Babylonian Expediton of the University of Pennsylvania. Series A. Cuneiform Texts. Vol. X). — Vgl. Lidzbarski, Ephemeris f. Sem. Epigraphik II 203—10; III 12—18.

[24]) Dies betont mit Nachdruck H. H. Schaeder, Iranische Beiträge I (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft VI, 5), Halle 1930, S. 228 [30] und 253 [55]. Vgl. G. Bergsträsser, Einführung in die Semitischen Sprachen, München 1928, S. 59 und Orient. Literaturzeitung 35 (1932) Sp. 205f.

sich der vorgebliche „westaramäische Charakter" des Biblisch-Aramäischen zum Beweise der Abfassung des Buches Daniel in der Makkabäerzeit nicht mehr verwenden.

II.

Baumgartner sucht nun auf anderem Wege den Beweis zu führen, daß „das Aramäische des Buches Daniel (= DA) zwischen dem Ägyptisch-Aramäischen der Elephantine-Papyri (= EP) auf der einen, und dem Nabatäischen und Palmyrenischen auf der anderen Seite steht" (S. 117) und in das „zweite oder dritte vorchristliche Jahrhundert" gehört (S. 118). Seine Beweisführung richtet sich vor allem gegen Wilson und Ch. Boutflower[1]), welche die Abfassung der aram. Stücke durch Daniel selbst vertreten. Wilson schließt (p. 305) seine Untersuchung ab mit den Worten: „We are abundantly justified in concluding that the dialect of Daniel... must have been used at or near Babylon at a time not long after the founding of the Persian empire." Boutflower aber stellt (p. 240) der Behauptung von S. R. Driver[2]): „The Aramaic (of Daniel) permits a date after the conquest of Palestine by Alexander the Great" den Satz entgegen: „The Aramaic (of Dn) permits a date as early as the closing years of the prophet Daniel." Gegen Boutflower hatte sich zur Verteidigung der Ansicht seines Vaters schon gewendet G. R. Driver[3]); doch kam seine Entgegnung „mit ihrer Beschränkung auf den Vergleich mit den EP" und dazu „im Einzelnen nicht immer genau genug", wie Baumgartner bemerkt (S. 84), „nicht als abschließend gelten". Daher führt dieser seine Untersuchung „auf Grund des gesamten neueren Inschriftenmaterials" durch, was „um so notwendiger ist, als seit dem Erscheinen von Wilsons Aufsatz eine Reihe wichtiger neuer Texte bekannt geworden ist, die unsere Kenntnis des älteren Aramäisch wiederum beträchtlich erweitern und damit auch für das Problem des DA von Bedeutung sind". Baumgartners Untersuchung ist darum in dieser Frage vor allem zu berücksichtigen, mehr auch als das oben erwähnte Werk von H. H. Rowley[4]), der sich wie Baumgartner dahin ausspricht (pp. 153—56), daß das BA später anzusetzen ist als die EP, jedoch früher als das

[1]) In and Around the Book of Daniel, London 1923, chaps. XXI. XXII pp. 226—67.

[2]) The Book of Dn LXIII = Introd. 508.

[3]) The Aramaic of the Book of Daniel: JBL 45 (1926) 110—19; 323—25.

[4]) S. die Rezensionen von P. Leander in OLz 33 (1930) Sp. 773—76; R. S. in R. B. 38 (1929) 630s.; Baumgartner in Theol. Literaturzeitung 54 (1929) Sp. 409f.

Nabatäische: „We may safely say that Biblical Aramaic is not earlier than the fourth century B. C., and we may connect it with great probability with Palestine. As to a *terminus ad quem*, we are only in a position to say with certainty that it is earlier than the Nabataean inscriptions." Wegen der griechischen Lehnwörter κίθαρις, ψαλτήριον, συμφωνία hält Rowley (pp. 152 s.; 155 s.) als Entstehungszeit der aram. Abschnitte des B. Daniel das 2. Jh. v. Chr. fest („The Greek words in Daniel... point strongly to the time of Antiochus Epiphanes and to Jerusalem"), während er für die aram. Stücke des B. Esdras zugibt, daß dieselben im 4. oder 3. Jh. v. Chr. geschrieben sein können. Der Vollständigkeit halber sei noch hingewiesen auf die Ausführungen von W. F. Albright[5]) und R. H. Charles[6]). Der erstere gelangt zu dem Ergebnis, „that we have found nothing to cast doubt upon our approximate date for Ezra, c. 400—350, and Daniel, shortly before 250". Letzterer aber setzt das DA wieder für das 2. Jh. v. Chr. an mit der Behauptung (p. LXXXII): „D(aniel) shows definitely a later stage of developement than E(zra)", obwohl doch bei der engen Verwandtschaft von DA und EA ein solcher Zeitabstand (Esdras — 4. Jh.; Daniel — 2. Jh.) auch von Baumgartner mit Recht entschieden abgelehnt wird (S. 121 f.).

Den Nachweis für die Datierung des DA und EA zwischen EP und dem Nab. und Palmyr. sucht Baumgartner aus einer Reihe von sprachlichen Erscheinungen zu führen, nämlich aus einer Reihe von lautlichen Veränderungen und aus Veränderungen der Formenbildung. Sein Ergebnis formuliert er, wie folgt (S. 117): „Im ganzen ist es so, daß der Lautstand des DA in den entscheidenden Punkten jung ist, während die Formenbildung mancherlei Altertümliches enthält." „Grundlegend ist das Ergebnis, daß (das DA nach seinem Lautstand) zwischen den EP und dem Nab. Palm. steht, letzteren im ganzen näher als ersteren, sich aber gerade mit den jüngeren äg. Texten vielfach berührt. Das führt aufs zweite oder dritte vorchristliche Jahrhundert" (S. 118). Dieses Ergebnis, und überhaupt die ganze Untersuchungsmethode Baumgartners hat vonseiten anderer Forscher, wie R. Kittel[7]), H. H. Schaeder[8]), E. Sellin[9]) berechtigten Widerspruch erfahren. „Auch eine nur oberflächliche Kenntnis der

[5]) The Date and Personality of the Chronicler: JBL 40 (1921) 115—19.

[6]) L. c. LXXVI—CVIII.

[7]) Geschichte des Volkes Israel III, 2, Stuttgart 1929, 528—31.

[8]) A. a. O. Kap. 3: Sprachliche und orthographische Entwicklung im Reichsaramäischen. S. 225—54 = [27] — [56].

[9]) Geschichte des israel.-jüd. Volkes II 146 f.

Geschichte des alttestamentlichen Bibeltextes sagt uns," so führt Kittel aus, „daß wir die Art, wie die Verfasser der ältesten Geschichten im Richter- und Samuelbuch ihre Texte aussprachen und teilweise auch wie sie sie schrieben, heute einfach nicht mehr sicher feststellen können. Ähnliches gilt noch von erheblich späteren Texten wie den älteren Psalmen und den Propheten der klassischen Zeit. Nur das eine wissen wir sicher, daß die heute uns vorliegenden Texte dieser Schriften in manchen Stücken erheblich von dem abweichen, was ehedem gemeint war. Auch den Grund dieser Erscheinung kennen wir: die späteren Redaktoren und schriftgelehrten Zurichter des Textes bis herab auf die Masoreten haben die alten Texte — und zwar wahrscheinlich mehrfach — an die Sprache ihrer eigenen Zeit angeglichen" (S. 530). Gut illustriert dies Kittel durch den Hinweis auf die „bis auf die Gegenwart immer wieder vollzogene Revision der Lutherbibel oder den Abdruck unserer Klassiker in der Sprech- und Schreibweise der jeweiligen Gegenwart" (S. 531). Sehr zutreffend ist daher die Bemerkung von G. Messina[10]): „Il confronto tra l'arameo biblico e gli altri documenti aramei non è omogeneo, ma eterogeneo. I documenti estrabiblici ci sono pervenuti nella forma e nella grafia in cui furono scritti dei loro autori, come tutte le iscrizioni e i papiri. Del libro di Daniele e Esdra non siamo affatto sicuri di ciò: erano libri adibiti a lettura, di uso generale nella comunità giudaica, e quindi si deve contare colla possibilita di un adattamento alla lingua parlata per agevolarne l'intelligenza. Considerare quindi la grafia e le forme come originarie, non altrimenti che se si trattasse d'iscrizioni, non è legittimo." Die Überlieferung des Textes der Bücher Daniel und Esdras hat Baumgartner zu wenig berücksichtigt; daher soll in der folgenden Überprüfung seiner Beweisführungen dieser Umstand besondere Beachtung finden; die durch die Masora im Texte des Buches Daniel vorgeschlagenen Lesarten (Qᵉrē) legen ja die Annahme nahe, daß nicht nur durch die Abschreiber, sondern auch durch spätere Redaktoren Veränderungen im Texte vorgenommen wurden, nicht zuletzt, um das DA dem späteren Jüdisch-Aramäisch anzugleichen.

Sehr eingehend hat sich Schaeder mit Baumgartner auseinandergesetzt. In seiner Widerlegung der von diesem untersuchten Erscheinungen des Lautstandes und der Formenbildung des DA zeigt er, „daß es sich bei der ersten Kategorie nicht um lautliche Veränderungen, sondern um Veränderung und zwar um Modernisierung der Orthographie handelt, und daß auch die Erscheinungen der zweiten Gruppe, soweit das BA in

[10]) L'Arameo Antico: Miscellanea Biblica II, Roma 1934, 74s.

ihnen von den EP abweicht, nicht eigentlich sprachgeschichtliche Entwicklungen, sondern die Durchsetzung von Formen der lebenden Sprache gegen solche einer archaisierenden Schriftsprache bedeuten" (S. 229 [31]). Sch. verteidigt auch gegen „die moderne radikale Kritik" die Echtheit der aram. Urkunden des B. Esdras (S. 212 [14]ff.) und lehnt „die Behauptung, die Urkunden in Esra müßten schon deshalb unecht sein, weil ihre Sprache jünger sei als die der fest ins 5. Jh. datierten EP, als unhaltbar" ab (S. 253 [55]). Damit stellt er sich an die Seite von Ed. Meyer[11]), Aug. Klostermann[12]). R. Kittel[13]), E. Sellin[14]), welche gegen Nöldeke, Stade, Graetz, G. Hölscher[15]) mit Erfolg für die Echtheit der Urkunden eingetreten sind. Daß aber Baumgartner, weil er den Nachweis erbracht zu haben glaubt, daß das DA und die mit demselben engverwandte Sprachform der aram. Stücke im B. Esdras jünger sei als die Sprache der EP, die Echtheit der Urkunden preisgeben muß, ist schon eine Instanz gegen seine Einstellung und sein Ergebnis. Dies hebt auch Sch. (S. 229 [31]) mit Recht hervor. Da nun aber „sprachlich der Echtheit jener Dokumente (des B. Esdras) nichts im Wege steht"[16]), ihre Echtheit vielmehr gut bewiesen ist, so sind dieselben zeitlich ebenso fixiert, wie so viele der EP. Dies ist aber für die Bestimmung des Alters der mit dem EA engstverwandten Sprachform des DA von besonderem Wert. Schaeder geht noch einen Schritt weiter, indem er als Ergebnis seiner Untersuchung die Einheitlichkeit des Reichsaramäischen der Achämenidenzeit betont und dies in dem Satze: „die Sprache der EP und das BA sind identisch" zum bestimmten Ausdruck bringt (S. 253 [55]). Damit wiederholt er nur, was schon Ed. Sachau[17]) ausgesprochen hat mit den Worten: „Die Sprache, in der sie (die Elephantine-Papyri) geschrieben sind, ist in allen wesentlichen Stücken identisch mit derjenigen der aramäischen Kapitel in den Büchern Esra und Daniel, und ihre Phraseologie bietet nahe Berührungen mit derjenigen der amtlichen Urkunden im Esrabuche". Auch J. Markwart, der für das Aramäische des achämenidischen Reiches, das seit Darius I auch als Verwaltungssprache der Kanzleien gebraucht wurde, den Namen „Reichsaramäisch" ge-

[11]) Die Entstehung des Judentums (1896) 1—71.

[12]) Esra und Nehemia, in Realencykl. f. prot. Theol. V³ 516f.

[13]) Geschichte des Volkes Israel III, 2, 527ff.

[14]) Gesch. der israel.-jüd. Volkes II 146ff.

[15]) S. Kautzsch-Bertholet, Die Hl. Schrift des A. T. II⁴ 494f.; 509f.; 513f.; 516ff.

[16]) R. Kittel S. 531.

[17]) Drei aramäische Papyrusurkunden aus Elephantine (1907) S. 3.

prägt hat, urteilt ebenso, wenn er sagt: „So nenne ich die aramäische Kanzleisprache der Achämeniden, in welcher die Mehrzahl, wenn nicht alle, aramäische Schriften und sämtliche Papyri der Achämenidenzeit, sowie die aramäischen Stücke in den Büchern 'Ezra und Daniel geschrieben sind“ [18]). Sch. hat endlich in seiner Untersuchung auch „eine Erkenntnisquelle für das Reichsaramäische“ miteinbezogen, die bisher unberücksichtigt gelassen wurde, die aber „von nicht geringer Bedeutung ist: die aramäischen, ideogrammatisch verwendeten Elemente im Pahlavi“ (S. 230 [32]). Da ich hier nicht zuständig bin, so muß ich mich mit dem Hinweis hierauf begnügen. Zu vergleichen sind hiezu die Bemerkungen von G. Messina in seinem oben erwähnten Aufsatz: L'Arameo Antico. Doch läßt sich die Untersuchung von Sch. nach anderen Rücksichten noch ergänzen und weiterführen. Im folgenden soll besonders die Überlieferung des Textes des B. Daniel (und wenn notwendig des B. Esdras) herangezogen werden, soweit sie uns neben den alten Übersetzungen durch die Ausgabe von C. D. Ginsburg, London 1926, und durch die von H. Strack [19]) in seiner Textausgabe benützten und veröffentlichten Codices zugänglich geworden ist. Auch die Ausgaben von S. Baer und Kittel in seinen Biblia Hebraica werden zum Vergleich Verwendung finden. Viele Hinweise auf andere, spez. babylonische Lesarten bietet noch die Grammatik des Biblisch-Aramäischen von H. Bauer und P. Leander, sowie die Textausgabe in der Kurzgefaßten Bibl.-Aram. Grammatik S. 49ff. Dieses Vergleichsmaterial ist freilich trotz der Fülle der von Ginsburg gesammelten Varianten noch nicht hinreichend, überall mit genügender Sicherheit die durch die Abschreiber und späteren Redaktoren im Text der BB. Daniel und Esdras vorgenommenen orthographischen Veränderungen aufzuzeigen; doch lassen sich die älteren Schreibungen nicht selten erkennen, sodaß es sich zeigt, daß aus dem Textus receptus des Jakob ben Chaijim, welchen ja die neueren Textausgaben in der Hauptsache enthalten, sich keine

[18]) Ungarische Jahrbücher VII (1927) 91[1]. S. Schaeder S. 200 [2] und OLz 31 (1928) 610. Vgl. O. G. von Wesendonk, Über die Verwendung des Aramäischen im Achämenidenreich: Litterae Orientales 49 (1932) 6; Messina a. a. O. 100ff.

[19]) Grammatik des Biblisch-Aramäischen[5], Vorwort S. 3—6 und S. 9*—41*. Für die Textausgabe wurden von Strack benützt: 1. B = codex Berolinensis; 2. E = c. Erfurtensis 3; 3. J = c. Jemenensis (mit supralinearer Punktation), von welchem P. Kahle ebd. S. 33*—41* die Kapp. 4,21—7,7 veröffentlicht hat; 4. D = c. Derenburgii; 5. L = c. Londinensis; 6. P = c. Petropolitanus; 7. G, aus der Geniza von Altkairo, jetzt in Cambridge, S. 32*f. Dn 3,12—15, 20—24. — Hiezu kommt noch Dn 2, 36—49 aus Cod. J bei P. Kahle, Masoreten des Ostens S. 81f.

sicheren Schlüsse für den ursprünglichen Lautstand des BA und für die Sprachentwicklung des EA, bzw. des DA ziehen lassen, welche für eine Altersbestimmung des BA gegenüber dem Äg.-Aram., dem Nabat. und Palm. eine feste Grundlage bieten könnten[20]).

A. Der Lautstand im BA

In diesem Abschnitt behandelt Baumgartner:

1. Den Wechsel von ה und א zur Bezeichnung des auslautenden ā;
2. Den Wechsel von ז und ר, ק und ע, ש und ס;
3. Pronomen, Suffix und Perfektendung der 2. und 3. Pl.

1. Die Bezeichnung des auslautenden ā

Das Altaramäische der nordsyrischen, assyrischen und babylonischen Inschriften vom 8.—5. Jh. verwendet dafür, wie auch das Äg.-Aram. und das BA א und ה.

a) Der Befund für den status emphaticus ist dieser:

Im Altaram. ist für das Masc. א die Regel. ה findet sich aber in dem Worte חקלה[21]) CIS II n. 53 (7./6. Jh. Babylon) gegenüber חקלא CIS II n. 24 = Delaporte 17 (7. Jh. Assyrien) und n. 113, 18 (6./5. Jh. Teima)[22]). Ebenso begegnet ה im Äg.-Aram.[23]) nur ausnahmsweise: im Sing. in den Papyri in 4 Fällen, die aber nicht als sicher gelten können, und in 2 Fällen in Inschriften der Ptolemäerzeit רבה „Meister" (Lidzb., Ephemeris III 103f.); für den Pl. st. e. mit ה sind zu belegen מלכיה *rex regum* auf einem Ostrakon von Elephantine (CIS II n. 138B) und חסיה (CIS II n. 141). Für das DA zählen Baumg. und Rowley 7, für das EA 22—23 Fälle mit ה bei st. e. masc. auf, wie sie sich eben auf Grund der neueren Textausgaben von Baer, Kittel, Ginsburg ergeben.

Beim st. e. fem. findet sich im Altaram. nur א, im Äg.-Aram. zweimal auch ה und dreimal im DA 2, 5. 44; 5, 5[24]).

Aus diesem Befund schließt Baumg.: „Im Emph. herrscht א also überall bei weitem vor und ist hier wohl von jeher zur Unterscheidung von der Femininendung gebräuchlich gewesen. Im BA, namentlich im EA, fällt die relative Häu-

[20]) S. Paul Kahle, Masoreten des Ostens (BWAT hrsg. von R. Kittel, Heft 15), Einleitung S. VII ff.

[21]) Baumgartner 91 und ihm folgend Messina 75 schreiben unrichtig חלקה.

[22]) Rowley 41 führt nach G. A. Cooke, A Textbook of North-Semitic Inscriptions 64,13 und 65,8 aus den Inschriften von Nêrab (7. Jh.) noch an אחרה. Doch ist die Lesung als st. e. mit ה für א nicht sicher. S. Cooke S. 189.

[23]) S. die Übersichten bei P. Leander, Laut- und Formenlehre des Äg.-Aram. §§ 49—59.

[24]) Das Material über die Bezeichnung des auslautenden a im BA bietet in übersichtlichen Listen H. H. Powell, The Supposed Hebraisms in the Grammar of the Biblical Aramaic (University of California Publications. Semitic Philology Vol. 1 1907) pp. 8ss. Vgl. Bauer-Leander, Grammatik des BA §§ 57—66.

figkeit des ה auf, doch ohne daß dies einen Rückschluß auf die Entstehungszeit zuließe."

Diese „relative Häufigkeit" trifft aber bei genauerer Prüfung nicht zu. Zu den 7 Beispielen für den st. e. masc. mit ה im DA ist zu bemerken: יקרה 5,20 ist mit Syr. Vulg. (vgl. das vorausgehende מלכותה) zu lesen ויקרה. Zu נתבה 5,7. 15 führt Ginsburg je 6 MSS und 4 Druckausgaben für die Lesung נתבא an. Cod. J. liest nur 5,7 mit ה, aber 5,15 mit א. Zu מלכה 2,11 führt wieder Ginsb. 7 MSS und 8 Druckausgaben mit der Lesung מלכא an. Und so ist das Wort in st. e. nach Powell (p. 9) im BA in 156 Fällen geschrieben. פשרה 2,7; 5,12 d. i. *„pišrēh* ist wohl die durch den Buchstabentext beabsichtigte Lesung"[25]). Vergl. zu 2,7 Θ Syr. Vulg. und zu 5,12 Cod. J. Auch 4,16 ist die Lesung פשקרה *Q* nach Θ Syr. vorzuziehen; aber 4,15 st. e. פשרא. Es bleibt also für Dn nur übrig ראשה 2,38, wozu Ginsb. keine Varianten notiert, wenn nicht auch hier wie 2,32 ראשה די דהבא gemeint oder etwa die letztere Stelle (2,38) an die frühere (2,32) durch die Abschreiber angeglichen ist. — Zum st. e. fem. מלתה Dn 2,5 notiert Ginsb. 9 MSS und 9 Druckausgaben mit der Variante מלתא (vgl. 2,8) und für מלכותה 2,44 bzw. Variante bei Ginsb. מלכותא ist mit Θ, Vulg. zu lesen mit Suff. מַלְכוּתַהּ „seine Königsherrschaft". Auch zu שעתה 5,5 ist nach Ginsb. die Variante שעתא mehrfach bezeugt (10 MSS und c. 10 Druckausgaben). Vgl. hiezu 3,6. 15; 4,30 die Lesung שעתא.

Wenn dann Baumgartner für das EA behauptet: „In E findet sich ה in einzelnen Wörtern (beim st. e.) durchgängig", und dann 22—23 Fälle für st. e. mit ה aufzählt, so hat er die handschriftliche Überlieferung, wie sie im textkritischen Apparat der Ausgabe von Ginsb. aufscheint, zu wenig berücksichtigt. Zu דהבה 5,14; 6,5; 7,18 sagt er: „nie mit א". Aber an allen drei Stellen führt Ginsb. 5—7 Handschriften und mehrere Druckausgaben für die Variante דהבא an. Dasselbe ist der Fall für נהרה 4,10f. 17. 20; 5,3. 6; 6,6 bis 8. 13; 7,21. 25. An sämtlichen Stellen findet sich nach Ginsb. in mehreren Handschriften und Druckausgaben die Variante נהרא, sodaß die Bemerkung von Baumg.: „mit א nur 4,16" nur für unsere neueren Textausgaben zutrifft. Desgleichen notiert Ginsb. Varianten mit א für ביתה 5,12; 6,15, דכרונה 6,2, מרבחה 7,17, נביאה 5,1; 6,14. Zu 5,1 s. *Q* וְנָבִיא; wahrscheinlich aber ist es als späterer Zusatz zu streichen (Bauer-Leander z. St.), da nach dem zweiten Prophetennamen Zekharja bar 'Iddo der Plural וּנְבִיאַיָּא (sic-Bauer-Leander) folgt. Aber auch umgekehrt bieten nach Ginsb. zu ביתא 5. 3. 9. 11 verschiedene Handschriften und Druckausgaben die abweichende Lesart mit ה. Wenn dann Baumg. noch sagt: „עמה

[25]) Bauer-Leander § 61i'.

5,12; 7,13 V. 25 V (nie mit א)", so ist zu bemerken: 5,12 lesen einige Handschriften mit Suff. עמה oder עמה und 7,13. 25 hat Ginsb. die Lesart עמא aufgenommen. 4,16 endlich ist besser zu lesen mit Suff. שׁוריה. Die „relative Häufigkeit des ה" im EA ist also nur in einem Teil der handschriftlichen Überlieferung gegeben. Es zeigt sich hier der Mangel einer festen Orthographie, ohne daß man gerade „von dem orthographischen Chaos des jüdisch-aramäischen Schrifttums"[26]) reden kann. J. A. Montgomery bemerkt[27]): „The final â-vowel is expressed by א, less frequently by ה[28]). Some texts use the latter consistently, and there is hardly a text which does not give a instance of this spelling. It is used regularly for certain common words, e. g. לילה; and especially when the word contains an א, c. g. אנה, אפרה." Zum letzten Punkt sei noch hingewiesen auf die Note von Powell (p. 10): „Note that ה is the rule when, as in the marginal forms (Qᵉrē) noted, it is preceded by א." Als Beispiele seien angeführt die Qᵉrē-Formen כשׂדאה Dn 5,30; Esdr 5,12; מדאה Dn 6,1; פרסאה Dn 6,29. Dasselbe lehrt M. L. Margolis[29]): „ה als mater lectionis im Auslaut ist, wie im Bibl.-Aram., die Regel nach א: מאה, חקלאה, ארמאה usw." Schreiberhände, aber auch Redaktoren haben am Texte der Bücher Daniel und Esdras gearbeitet und diese orthographischen Schwankungen hervorgebracht. Ein Schluß, daß BA jünger ist als die EP des 5. Jh., läßt sich daraus nicht ziehen; viel eher legt sich bei dem Umstande, daß die Schreibung des st. e. mit א im DA und im EA die weitaus häufigere ist, der Schluß nahe, daß dies von Anfang an die Regel war, sich also das BA vom Reichsaramäischen der EP in dieser Hinsicht nicht unterschied.

b) Der St. abs. fem. wird in den altaram. Inschriften, im BA und im Äg.-Aram. in der Regel mit ה geschrieben.

Die altaram. Inschriften haben nach Baumgartner und Rowley neben 8 Belegen mit ה deren 3 für א: חמא Hadadinschrift 33 (8. Jh.), חמשא und שלשא (CIS II 2. 3) in assyr. Inschriften (8. Jh.). Dazu kommen jetzt zu den 8 Belegen für ה aus der großen Inschrift auf der Stele von Sudschin (8. Jh.)[30]) mehrere neue hinzu, z. B. A. b. Z. 3 מסיה Stute, Z. 4 שורה Kuh, Z. 7 כלמה Schmach, Z. 8 תולעה Wurm. Auch im BA ist, wie die Listen bei Powell p. 11 und bei Bauer-Leander § 63 x. a′ und § 64a. e. zeigen, die Schreibung mit ה die vorherrschende; nur in einem Teil der Überlieferung findet sich א. Im Äg.-Aram. wird nach P. Leander § 44g die Femininendung -a fast immer

[26]) Schaeder S. 233 [35].

[27]) Aramaic Incantation Texts from Nippur, Philadelphia 1913, p. 29.

[28]) S. z. B. a. a. O. n. 2.2 p. 121 ארעה.

[29]) Lehrbuch der Aram. Sprache des babyl. Talmuds § 2.

[30]) S. H. Bauer, Ein aramäischer Staatsvertrag aus dem 8. Jahrhundert v. Chr. Archiv f. Orientforschung 8 (1932) 1—16.

mit ה geschrieben; die Fälle, wo hierfür א vorkommt, sind ungefähr 13, wobei die sicheren Belege fast sämtlich aus späterer Zeit (seit Ende des 5. Jh.s) datieren. Im Nab. sind nur Fälle mit ה belegt[31]), im Palm. nur solche mit א. Das Syr. kennt nur א, das Jüd.-Aram. daneben vereinzelt auch ה.

Baumgartner zieht hieraus den Schluß: „ה ist somit in älterer Zeit die Regel. א tritt vereinzelt, anscheinend durch Verwechslung mit der Schreibung des Emph., schon früh auf, scheint aber noch im 5. Jh. ziemlich selten zu sein. Häufiger wird es dann im BA und kommt schließlich ganz zur Herrschaft. Daß diesmal Nab. vor BA zu stehen kommt, wird Zufall sein."

Wenn damit angedeutet wird, daß das BA sich in diesem Punkt jünger erweist als das 5. Jh., so ist diese Schlußfolgerung nicht berechtigt; denn Baumg. muß selbst bemerken, daß sich im BA die Schreibung des st. abs. fem. mit א nur in einem Teil der Überlieferung findet, weshalb er fast überall bei den angeführten Beispielen aus Dn zu notieren hat: V(ariante). Es zeigt sich nur, daß das Altaram. keine festausgebildete Orthographie gehabt hat; eine Einheitlichkeit in der Schreibung weist hier nur auf einerseits das Nab. mit ה und andererseits das Palm. und das Syr. mit א.

Um die orthographischen Schwankungen in der Überlieferung zu beleuchten, sollen zu den von Baumg. aus Dn angeführten Beispielen, bzw. Varianten einige Bemerkungen hier folgen. Aus der Liste sind zunächst zu streichen die im st. e. masc. stehenden Worte (s. Bauer-Leander § 68 p. s) יציבא 3,24 und תדירא 6,17. 21. Möglicherweise ist auch אשא 7,11 als st. e. gemeint (s. Strack im Wörterverzeichnis S. 43* s. v.). Zu den Varianten Dn 3,5 סומפניא, 3,13 חמא, 4,23 קימא, 6,4 יתירא, 7,21 עברא hat Baumg. die verschiedenen Schreibungen der Schulen von Nehardea und Sura nicht beachtet. Baer und Ginsb. und teilweise auch Strack machen zu den betr. Stellen auf die Kontroverse der beiden Schulen ausdrücklich aufmerksam. Die Surani verlangen hier überall die Schreibung mit ה. Dazu steht יתירה 7,7, 3,22 und 4,33 in den neueren Textausgaben übereinstimmend mit ה und zu 3,22 bemerkt Strack: *Baer, Ginsb. ubique* ה, *excepto uno loco* א *6,4; Ginsb. etiam 5,12.* Zu den beiden letzteren Stellen aber notiert Ginsburg handschriftliche Varianten mit ה. Für die Varianten ארכא 4,24, חבולא 6,23[32]), כחדא 2,35, תלתא 6,3; 7,24 wird von Ginsb. und den anderen neueren Textausgaben die Schreibung mit ה als besser bezeugt festgehalten, wie auch zu 2,9 die Lesung ומלה כדבה ושחיתה. Ginsb. hat auch statt der Varianten משניא 7,7, שניא 7,19 die Schreibung mit ה aufgenom-

[31]) Cantineau, Le Nabatéen I p. 91.

[32]) Für die Lesung חבולה notiert Strack die Codd. BEPL und fügt bei: *Nehardeenses* ה, *Surani* א.

men. Für תליתיא 2,39 *K* verlangt *Q* תליתאה und ebenso für רביעיא 2,40 *K* רביעאה *Q*. Andere Schwankungen zwischen ה und א dürften zeigen, daß die jüdischen Abschreiber beim Mangel einer festen Orthographie hier freier verfuhren, wie 7,7 zeigt, wo nebeneinander geschrieben erscheinen תקיפא יתירה. Vgl. zu 2,40.42 תקיפה Baer p. 67. Ähnliches ist zum EA zu sagen. Statt der Lesung E 4,8 אנרא חדא, welche Ginsb. und BH aufgenommen haben, bieten die Ausgaben von Baer und Strack אנרה חדה; hierfür notiert auch Ginsburg 6, bzw. 8 MSS und 8 Druckausgaben und Baer bemerkt z. St. S. 102: *utrumque cum exitu in He, praeeuntibus et codd. et veteribus edd.* E 4,15 קריא steht gegenüber 4,10 קריה. E 6,17 ist statt חַשָּׂא *K* mit *Q* richtig zu lesen חַשָּׂאָה (s. Baer z. St. S. 106). Die phonetische Schreibung des st. abs. fem. mit א im BA in einem Teile der Überlieferung ist wohl durch das Jūd.-Aram. beeinflußt; die auch im BA in der Überlieferung vorherrschende historische Schreibung mit ה hat die ursprüngliche Schreibung bewahrt[33]). Ein Schluß für das BA — „jünger als das 5. Jh." — ist auf jeden Fall unberechtigt. Während sich die jüdischen Schreiber in der Schreibung des st. e. masc. und fem. und des st. abs. fem. manche Freiheiten erlaubten, haben sie dagegen im BA in den mit dem Gottesnamen יהוה zusammengesetzten Personennamen die Schreibung mit ה ständig festgehalten (Baumg. 93). Beim Tetragrammaton wagten sie keine Änderung. In den EP aber tritt bei der Schreibung solcher Personennamen öfters א an die Stelle von ה. Vgl. הוריא Cowley 22^{72} (wahrsch. 419 v. Chr.) für אוריה; זבריא Cowley $22^{66.67}$; sonst זכריה geschrieben; ברכיא Cowley 56^{3} für ברכיה Cowley 20^{17}; 22^{130}; 25^{11}; יריא Cowley 14^{2} (441 v. Chr.) und 34^{5} (c. 407 v. Chr.), sonst gewöhnlich mit ה geschrieben; צפליא Cowley 22^{93} gegen צפליה im gleichen Papyrus 22^{106}.

c) Bezüglich der Schreibung des auslautenden ā bei den abgeleiteten Infinitiven ergibt sich folgender Befund:

Im Altaram. ist ein Endvokal nicht angedeutet. S. Inf. (?) שחת Hadadinschrift Z. 27f.; Panammuinschrift Z. 2 und 7[34]). Im Äg. finden wir neben einmaligem להושר (Lidzb., Ephem. II 233b 9) und neben den 3 Formen להיתיה (Cowley 27^{14}), לזבנה (Cowley 9^{6}), לשלמה (Cowley 13^{5}) einmal auch להשקיא (Cowley 27^{7})[35]). Das Jūd.-Aram. hat ה und א nebeneinander, das Syr. nur א.

---

[33]) Powell bemerkt hiezu (p. 14): „The spelling with ה in BA ... agrees with the history of the form ... Where feminine nouns are written in BA with א at the end, the historical orthography is given up in favor of phonetic spelling under the analogical influence, it would appear, of the emphatic state."

[34]) Vgl. M. Lidzbarski, Handb. d. Nordsem. Epigraphik S. 374; Cooke, North-Semitic Inscr. 61 27. 28; 62 2. 7.

[35]) Vgl. P. Leander §§ 28b; 42d; 40r und 41g.

Für das BA stellt Baumgartner (93) die Behauptung auf: „Die abgeleiteten Infinitive sind im BA verschieden geschrieben. Mit א im D nur יצבא 7,19, in 19 Fällen א als Variante, in 11 Fällen nur ה; in E einmal (6,8 בטלא) mit א, einmal (5,9 מבניה) mit ה, 6 mal schwankt die Überlieferung." Daraus zieht er den Schluß: „BA steht dem JA näher als den EP."

Dieser Schluß ist wiederum unberechtigt. D 7,19 ist statt Inf. Pa לְיַצְּבָא mit der Londoner Polyglotte, Van der Hooght-Hahn, M. L. Letteris besser zu lesen st. e. לְיַצְּבָא צבית = „ich verlangte nach Gewissem d. i. nach Gewißheit über". Diese Lesart wird durch 7,16 bestätigt. Vgl. Θ ἐζήτουν ἀκριβῶς; Vulg. *volui diligenter discere*. Wenn Inf. Pa gelesen wird, dann ist das Subjekt des Verb. finitum und des Inf. verschieden und das Suffix 1. p. ist nicht zum Ausdruck gebracht; denn es wäre wegen der aktiven Bedeutung von Pa zu übersetzen: „ich verlangte, daß er mich vergewisserte". Dieses Beispiel also, das für D als einziges einheitlich mit א überliefert wäre, scheidet aus. Es ist die Form nicht als Inf. Pa zu nehmen, sondern als st. e. von יְצִיב wie 7,16[86]).

Ein größeres Schwanken zeigt sich in der Überlieferung bei D in der Schreibung des Inf. הובדה 2,12; 7,26, bzw. הובדא 2,24. Die Schreibung mit ה ist 7,26 übereinstimmend bezeugt; hier notiert Ginsb. keine Variante, wohl aber zu 2,12, wenn auch an dieser Stelle sowohl Ginsb. wie die neueren Textausgaben die besser bezeugte Schreibung mit ה festhalten. 2,24 dagegen ziehen Ginsb., Baer, BH, Strack die Schreibung הובדא vor; doch zählt Ginsb. 10 MSS und 3 Druckausgaben und Strack die codd. BEJLP für die Schreibung mit ה auf. Die übrigen in D vorkommenden Infinitive — es sind nach der Liste bei Powell pp. 11s. (außer den eben genannten drei) circa 28 — werden in den Ausgaben von Ginsb., Baer, BH, Strack alle nach der besseren Bezeugung mit ה am Ende geschrieben. Nur für einen Teil der Überlieferung — Baumg. gibt richtig 19 Fälle an — führt Ginsb. auch Varianten mit א an. In 11 Fällen ist die Schreibung mit ה bei D in der Überlieferung einhellig festgehalten. Dies zeigt doch, daß die ursprüngliche historische Schreibung mit ה von den Schreibern der Handschriften in ihrer Mehrheit gut bezeugt wird. Nur in einem Teil der Überlieferung erscheint nach jüd.-aram. Weise die phonetische Schreibung mit א und nur für diesen Teil kann die Schlußfolgerung von Baumg. gelten, aber nicht für DA schlechthin.

Beim EA gilt dasselbe. Nur 6,8 ist der Inf. Pa בטלא von Ginsb. ohne V aufgenommen, während er zu 4,21 die V בטלה notiert. Die übrigen 7 Inf. bei E sind mit der Schreibung ה besser bezeugt

[86]) Daher ist der bei Bauer-Leander, Kurzg. Gr. S. 62 z. St. gemachte Vorschlag: „Viell. lieber לְהִתְיַצְּבָא zu lesen" nicht notwendig.

(מכניה 5,9 einhellig), und daher auch von Ginsb. usw. im Text gegeben. Es ist wiederum nur ein Teil der Überlieferung, welcher die phonetische Schreibung mit א bietet. Daß also BA in diesem Punkt dem JA näher steht als den EP, läßt sich nicht einfachhin behaupten: die Überlieferung bezeugt vielmehr die ursprüngliche historische Schreibung mit ה.

d) Für die Schreibung der Endung der 1. pl. Perf. und des Suffixes der 1. pl. ergibt sich nach Baumgartner 93 und Schaeder 240 [42] folgende Übersicht:

Im Altaram. ist nur ן geschrieben: so im Assurbrief אחזן Z. 5. 6 (doch wäre an letzterer Stelle nach Lidzb. S. 11 auch möglich die Schreibung (אחזנא) und שלחנה Z. 20 mit Suff. der 3. sg.; ferner לן *nobis* in den akk.-aram. Bilinguen aus Kujundschik aus dem 8./7. Jh.[37]). Im BA findet sich immer die Form נא *nā*, die noch im Nabat.[38]), im NT 1 Kor 16,22 μαρανα θα = מרנא תא „unser Herr, komm!"[39]), in der Fastenrolle (לדיננא יתבנא „wir sind gekommen zu unserem Recht")[40]), und im Targum Onkelos[41]) erscheint, um in der weiteren jüd.-aram. Entwicklung durch *-n*, bzw. *-nan* verdrängt zu werden. Die EP haben für die 1. pl. Perf. immer nur ן, für das Pronominalsuffix am Nomen und am Verbum, sowie nach Präpositionen überwiegend ן. S. die gesammelten Belege bei Leander §§ 25d; 28b; 31d; 32a; 34a.h; 37c; 38d.i; 40f.o.q.r; 12k.v; 13a.b; 62a.d.e.i.k.m. Doch bieten die Papyri schon für das 5. Jh. (408) ein lehrreiches Beispiel für נא als Pronominalsuffix am Verbum: in der ersten Fassung des Bagoasbriefes (Cowley n. 30) ist Z. 16 geschrieben זי החזן בוידרנג זך „[Jahwe], der uns unsere Lust hat sehen lassen an jenem Vidranga", in der zweiten Fassung aber (Cowley n. 31) Z. 15 חזינא בוידרנג זך. Im Papyrus Cowley 81 110. 115 aus ptolemäischer Zeit erscheint נא als Suff. am Nomen ביתנא[42]) und ebd. Z. 31, 38 am Pronomen זילנא, und dazu noch im Pap. Cowley 82 13 an der Präp. קדם in deren jungen Form קמ־: קמינא. Baumg. 94 ist nun wiederum geneigt, den Schluß zu ziehen, daß das BA mit der Schreibung נא den jüngeren äg. Texten des 4. und 3. Jh.s nahesteht.

Dagegen vertreten Schaeder und Leander die Ansicht, daß die Schreibung der Endung 1. pl. und des Suffixes mit bloßem ן im Altaram. und in den EP eine defektive ist: עבדן = עבדנא. Leander deutet dies an den angeführten Stellen wiederholt an durch seine Umschreibungen *ʾabádnā, ʾamárnā, šallémnā, haškáḥnā* usw. Für die Aussprache *-nā* zeugt die oben angeführte Form חזינא und das Pers.-Pron. אנחנה, das (nach Cowley, Index p. 276) in den EP in c. 25 Fällen vorkommt, während die defektive Schreibung

[37]) CIS II nn. 34. 35.

[38]) Cantineau p. 53.

[39]) S. Cornely, Com. in 1 Cor z. St.; Dalman, Gr. d. jüd.-pal. Aram.[2] S. 152 Anm. 3 und S. 357.

[40]) S. Dalman, Aramäische Dialektproben S. 2.

[41]) Dalman, Gr. S. 109f.; 395f.

[42]) Zu אסנא Cowley 81 15. 60 s. Leander § 12g'.

אנתן nur zweimal sich findet (Cowley 1 2. 5). Gegen die Annahme, daß hinter den verschiedenen Schreibungen sprachliche Wechselformen stecken (vgl. jüd.-aram. *bēthán-bēthánā*), wendet Leander § 12f ein, daß es auffallen würde, „daß der Sprachgebrauch beim Pers.-Pron. die längere Form (אנתנה), beim Pron.-Suff. die kürzere (יומן, ראשן) vorgezogen hätte". Daher ist nach ihm die Form נא „nur eine orthographische Variante". Und wenn „die angemessenere Plene-Schreibung", sagt Schaeder 242 [44], „im BA konsequent durchgeführt ist, so müssen wir den Grund dafür nicht etwa in einer sprachgeschichtlichen Entwicklung, sondern in redaktioneller Tätigkeit, besser: in dem Versuche einer orthographischen Vereinheitlichung suchen".

Die Erklärung dafür, daß die ältere Schreibung eine defektive ist, findet Schaeder 241 [43] in einer orthographischen Eigentümlichkeit der altaram. Inschriften. So wird das Demonstrativpron. „dieser" auf der Hadad-Inschrift dreimal (Z. 1. 14. 16) זן geschrieben, auf der Panammu-Inschrift zweimal (Z. 1. 20), aber daneben auf der gleichen Inschrift einmal (Zl. 22) זנה. Diese Schreibung tritt dann auf der Bar-Rakāb[43])-Inschrift (einmal Z. 20), auf der Inschrift des Zkr (fünfmal: auf der Front Z. 2. 17, auf der linken Seite Z. 14. 18. 19) und auf den beiden Nērab-Inschriften (dreimal: Nērab I Z. 3. 7; Nērab II Z. 2) ausschließlich auf. Das kann nun, urteilt Schaeder, nichts anderes bedeuten, als daß die Aramäer mit anderen phönizischen Schreibeigentümlichkeiten auch die phönizische Schreibung זן für das Dem.-Pron. übernahmen, um sie erst, nachdem sie gelernt hatten, auslautendes -a mit ה zu bezeichnen, durch die der gesprochenen Sprache gemäßere Schreibung זנה zu ersetzen. In זן stecken also zwei Kanaanismen: erstens die Bezeichnung von *d* durch ז, zweitens die Bezeichnung von *-nā* durch ן. Aber wie andere archaisierende Schreibungen blieb auch זן erhalten: es findet sich noch Z. 4 (aber neben זנה Z. 22. 23) in der großen Inschrift von Teima und an einer Stelle (Cowley 17[8]) der EP, während diese sonst die Schreibung זנה (einmal Cowley 16[9] דנה wie im BA) aufweisen. Auch die Jagdinschrift von Kilikien (5./4. Jh.) Z. 6, das Pahlavik, das Parsik und das Sogdische haben die Plene-Schreibung זנה.

Im Nachtrag 294 [96] fügt Schaeder noch bei: „Ein weiteres wichtiges Beispiel für Nichtbezeichnung von auslautendem -a ist die ausnahmslose Nichtbezeichnung der Endung des stat. emph. auf den beiden ältesten Inschriften von Zendschirli, der Hadad-Stele und der Panammu-Inschrift. Auf der dritten Inschrift, der Bauinschrift des Bar Rkb, wird sie dagegen durchweg geschrieben (ארקא, מלכיא, שתוא, ביצא, ביתא), ebenso auf der Inschrift des Zkr von Hamath. Da nun die Bauinschrift mit der ebenfalls von Bar Rkb errichteten Panammu-Inschrift fast gleichzeitig und gegenüber der Hadad-Stele nur wenig jünger ist, so folgt, daß das Fehlen der Bezeichnung des stat. emph. auf den beiden letzteren Inschriften nur graphisch

[43]) Zu dieser Aussprache bemerkt L. Dürr, Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung S. 23 Anm. 20: „So zu lesen nach Harper, Assyr. and Babyl. Letters n. 633 Z. 7, wo sich ein *Bi'-li-ra-kab-bi ša al Sa-ma-al-la* findet."

sein kann. Die Bauinschrift hingegen bezeugt eine beginnende Emanzipation der aramäischen Schreiber von der phönizischen Orthographie."

Ein drittes Beweismoment dafür, daß auslautendes -ā im Reichsaram. unbezeichnet bleiben kann, findet Schaeder 260 [62] in der Schreibung der Endung der 2. sg. masc. Perf. Dieselbe wird in den EP stets ת geschrieben, im BA ך und ת punktiert: aber — und das gilt natürlicherweise auch für die EP und die noch älteren aram. Denkmäler — „die Aussprache *tā* der 2. m. ist als die ältere erwiesen durch חזיתה Dn 2,41 und תקלתא Dn 5,27 und häufiges תא in den Targumen"[44]). Zum Vergleich sei noch hingewiesen auf die defektiven Schreibungen der 2. f. sg. Perf. אמרת = *'amárti* und עברת = *'abádti* auf der Stele von Carpentras (5./4. Jh.) Z. 2[45]) = עברתי „Du (f.) machtest" Cowley 14[6]; vgl. ebd. Z. 5. 8 ימאתי. S. Bauer-Leander, Gr. d. BA § 32f. und Leander, Laut- und Formenlehre des EA §§ 25b; 32a; 37c.

Damit hat Schaeder den Nachweis erbracht, daß auslautendes -ā in den altaram. Denkmälern und im Reichsaram. auch unbezeichnet bleiben kann. Daß die defektive Schreibung der Endung -*nā* im BA durch die Plene-Schreibung ersetzt ist und dies durchgängig, ist nicht auf eine sprachgeschichtliche Entwicklung, sondern auf orthographische Vereinheitlichung durch die Redaktoren des Textes zurückzuführen.

e) Verba לי״ה und לי״א.

Nach Baumgartner 112—115 sind im Altaram. die beiden Klassen noch ziemlich konsequent geschieden. Im Äg.-Aram. sind die Verba לי״ה im ganzen noch unberührt, während die לי״א zum Teil schon in die לי״ה übergehen. Im Nabat. macht die Vermischung der beiden Klassen Fortschritte, da das endungslose Pf. Pe auf ה oder א ausgeht, das Impf. auf א[46]). Im Palm. sind sie nicht mehr auseinander zu halten. Im Jüd.-Aram. werden die לי״א nur noch ganz vereinzelt als solche behandelt[47]). Das Syr. endlich verwendet nur noch א und Unterschiede zwischen den beiden Klassen werden nicht mehr gemacht.

Für das BA glaubt nun Baumg. behaupten zu können, daß die beiden Klassen schon zum guten Teil zusammengefallen sind. In den endungslosen Formen werden sie überhaupt nicht mehr unterschieden: als Vokalbuchstabe dient sowohl ה als א[48]). Im Perf. und Partizip überwiegt ה, im Impf. א und beherrscht völlig

[44]) Strack, Gr. d. BA[6] § 15a; vgl. Dalman, Gr.[2] § 60, 1.

[45]) CIS II 141 = Cooke, North-Sem. Inscr. n. 75.

[46]) Das Urteil von Cantineau p. 83 lautet teilweise anders. Zu Pf. Pe sagt er: „La terminaison ה est seule bien attestée: א est douteux ou de date tardive (début du IVe s.). Le nabatéen est ici d'accord avec l'araméen d'Égypte, en contradiction avec l'araméen biblique." Dagegen heißt es vom Impf.: „Tandis que l'araméen d'Égypte a la terminaison ן à l'imparfait comme au parfait, le nabatéen a א comme l'araméen biblique et le reste de l'araméen."

[47]) Vgl. Dalman, Gr.[2] § 72: „Unterschiede in der Behandlung der Verba tertiae Waw, Jod und Aleph sind fast nirgends wahrzunehmen. Nur in Partizipialformen ist gelegentlich ursprüngliches Aleph erhalten."

[48]) Vgl. Bauer-Leander, Kurzgef. Gr. § 23a: „Die Verba לי״א sind im Bibl.-aram. (von ein paar starken Part.-Formen abgesehen) mit den Verbis לי״ו zusammengefallen." Ebd. g heißt es noch: „Als Lesestützen für auslautende a und e wechseln א und ה regellos" (sic). S. hiezu unten im Abschnitt II.

den Infinitiv, wenn auch vielfach, besonders im Impf., die Überlieferung schwankt. In den Formen mit Endungen haben die ל״ה ihren Charakter bewahrt, während die ל״א in die Flexion der anderen Klasse übergegangen sind.

Hieraus zieht Baumg. 115 den Schluß: „Die Entwicklung, die die ל״א schließlich ganz in den ל״ה aufgehen läßt, während א in steigendem Maße zur Bezeichnung des auslautenden Vokals Verwendung findet, beginnt sich schon im Altaram. anzubahnen. Die Stellung des DA (und bei E ist das Bild im ganzen das gleiche) bestimmt sich einmal danach, daß in den endungslosen Formen die beiden Klassen faktisch schon zusammengefallen sind und Unterschiede im Gebrauch des א und ה nicht mehr die beiden Klassen, sondern grammatische Kategorien betreffen; darin unterscheidet es sich sehr stark vom Altaram. und Äg. und steht ungefähr auf gleicher Stufe mit dem Nabat. und Palm. Weiter danach, daß die Flexion der ל״א schon in der Mehrzahl der Fälle (9:3) nach derjenigen der ל״ה geht. Der Unterschied gegenüber dem Ägyptischen ist hier nicht so groß wie oben, aber unverkennbar ist der Prozeß auch hier weiter fortgeschritten; ein Vergleich mit dem Nab. und Palm. wird leider durch das Fehlen von Material unmöglich gemacht. Auf jeden Fall erweist sich D wiederum als beträchtlich jünger als die EP."

Zwei Fragen sind hier, wie Schaeder 233 [35] richtig bemerkt, wohl voneinander zu scheiden: „nämlich erstens die Frage nach der Ausgleichung der Verba ל״א mit den ל״וי in der Formenbildung, zweitens nach dem Zutagetreten dieser Ausgleichung in der Orthographie."

I. Von Bauer-Leander, Gr. d. BA § 47 wird die Behandlung der Verba tertiae infirmae mit dem Satze eingeleitet: „Die Verba ל״א, ל״י und ל״ו erhielten durch lautgesetzliche Entwicklung — was die beiden letzteren Klassen betrifft, z. T. schon im Ursem. — eine große Anzahl identischer Formen und sind infolgedessen im Aram. durchgreifenden Analogiebildungen unterworfen gewesen und schließlich (von ein paar starken Part.-Formen von Verbis ל״א abgesehen) vollständig zusammengefallen." Daher „können verschiedene Formen aus zwei oder aus allen drei Klassen erklärt werden" (§ 47 y'). S. z. B. § 47 f. k. zur Erklärung der Formen יִבְנוֹן, יִקְרוֹן und בְּנוֹ, מְטוֹ. Daß die Angleichung der ל״א und ל״וי schon im Altaram. begann, dafür „haben wir für die 3. sg. Perf. ein sehr altes orthographisch eindeutiges Zeugnis: קרני *qᵉrāni* ‚er rief mich' in der Hadad-Inschrift Z. 13" (Schaeder).

So erscheinen auch im BA neben (scheinbar) „älteren" Formen mit א „jüngere" Formen ohne א, sodaß die Schreibung an die der ל״ה angeglichen ist. Vgl. einerseits מלאת D 2,35, שנאיך *K* D 4,16 (שנאך *Q*), מתנשאה E 4,19 und andererseits מטו D 6,25 יקרון D 4,16, מלת V D 2,35, מחת D 2,34. 35, מטת D 4,19. 21 (neben מטית V; vgl. äg.-aram. מטית Sachau 63,1 i 3 und צבית Cowley 15[25. 29] und Bauer-Leander § 47 r. l. m.).

Ähnlich ist es in den EP. S. Leander, Laut- und Formenlehre d. Ag.-Aram. § 40a. b. Schaeder 234 [36] hat zu einem übersichtlichen Vergleich von den Verben כלא, מטא, מלא, קרא, רמא die entsprechenden Formen zusammengestellt:

In demselben Papyrus vom J. 471 v. Chr. (Cowley n. 5) steht Z. 6 אכלאנך (vgl. אמחאנך Aḥiḳar 82) neben כליתך Z. 13, und neben בלוהי, בלין, כלן im Briefe aus d. J. c. 410 (Cowley 37 13. 14. 15).

In der ältesten Urkunde vom J. 495 (Cowley n. 1) findet sich Z. 4 מטתבי (3. f. sg. mit Suff. 2. f. sg.) und ferner מטת (Cowley 10 6 aus dem J. 456), מטית (Sachau 63,1 i 3), מטו (Cowley 37 15) gegen מטאה (Cowley 14 5 aus dem J. 441) und מטאך (Cowley 28 3. 7. 9. 10. 12 aus dem J. 411), מטאני (28 5).

Gegen מלאה (Sachau 67,6 i 3) steht מלין (Cowley 37 11); gegen קרית 1. sg. und dem substantivierten Infinitiv מקריא (s. Leander § 54c) in dem Pap. aus dem J. 461 (Cowley 7 6. 10) steht יקראן Aḥiḳar 117 und gegen רמאה Aḥ. 100 ירמן Aḥ. 154, also in demselben Text [49]).

Aus dieser Übersicht ergibt sich, bemerkt Schaeder zutreffend, daß „sowohl im BA wie in den EP, und in beiden ganz gleichmäßig, — im Falle der EP, wie das Beispiel מטתבי zeigt, von der ältesten Urkunde an — sich Schreibungen finden von Formen der Verba לי״א, welche die vollzogene Ausgleichung derselben mit den לי״ beweisen." Die anderen Formen mit א aber, welche noch daneben erscheinen, sind als historische Schreibungen zu werten, in welchen א nichts anderes als ein graphisches Zeichen ist, um den dritten Radikal anzuzeigen. Sehr gut erklärt dies Messina p. 78: „I verbi לי״א eran fin dai tempi antichi passati in לי״ה, ma nella flessione in molte forme per render chiaro il significato del verbo si pose anche la terza radicale א come spia, che rivelasse senza alcuna possibilità di dubbio la natura della parola." Messina führt dann für seine Ansicht eine Reihe von Belegen aus den aram. Ideogrammen des Mittel-Iranischen an.

Auf diese Weise läßt sich auch die auffallende Form נשאית Aḥiḳar 111. 112 einfach erklären. Schaeder legt hiezu dar: „Wir müßten entweder, da es sich um ein ursprüngliches Verbum לי״א handelt, nach Analogie von ימאת (ימאתלה 1. sg. c. suff. 3. p. m. Cowley 8 24) vielmehr נשאת, oder aber, nach Analogie von מטית, קרית usw. נשית erwarten. Die letztere Form ist nun offenbar die gemeinte; vgl. *na-ša-aí-tu* in dem keilschriftlich geschriebenen aramäischen Beschwörungstext aus Urnk (Vs. 1, Rs. 6; bei Jensen S. 2 und 4). Mit Recht nahm bereits Ungnad (Aram. Pap. aus Elephantine n. 57 z. St.) für נשאית die

[49]) S. 235 [37] ff. erbringt Schaeder auch den Nachweis, daß die Verba tert. inf. in den Ideogrammen des Pahlavi vollständig in einen Typus zusammengefallen sind, was für das achämenidische Reichsaramäisch von Bedeutung ist.

‚Vermischung zweier Formen' an." Aber eine solche Annahme ist nicht notwendig, und noch weniger die Annahme eines Schreibfehlers (Leander § 42b), wenn man das beigeschriebene א einfach als graphisches Zeichen zur Andeutung des dritten Radikals ansieht. Dann trifft zu, was Messina noch beifügt: „In tal modo ci è possibile di dare una spiegazione uniforme a מטאך, מטאני, מטאת, יקראון, e נשאית ecc. e eviteremmo di parlare di ibridismo, di cui non riesce facile spiegar l'origine. In tutti questi casi difatti la terza radicale א fa l'uffizio di spia." Vgl. noch p. 80 seine Erklärung von רפאה = רְפֵ[א]ה[50]) Aḥiḳar 100 (gegen Cowley und Sachau) und seinen Schlußsatz: „Tale א è un semplice segno grafico per non lasciar dubbio sulla individuazione della forma: si devono dunque vocalizzare מִתְנַשָּׂ[א]ה, מָרִ[א]י, שָׂנַ[א]יִךְ, מְלָ[א]ת, (essa riempi) ecc."

II. Der Zusammenfall der drei Klassen der Verba tertiae infirmae hat nun nach Bauer-Leander (Gr. d. BA § 47z') „in orthographischer Hinsicht zur Folge gehabt, daß א und ה als Lesestützen in den bibl.-aram. Texten regellos wechseln." Doch scheint der Ausdruck „regellos" von Übertreibung nicht frei zu sein, wie die folgende Untersuchung zeigen wird. Auch bedarf die Aufstellung Baumgartners, daß im BA die Endungen der afformativlosen Formen der Verba ל״ה und ל״א im Perf. und Part. überwiegend mit ה, im Impf. und Inf. überwiegend mit א geschrieben werden, einer Überprüfung, obwohl das an sich „Tatsachen von rein orthographischer Bedeutung sind" (Schaeder).

Schwankungen in der Schreibung des auslautenden -ā begegnen uns schon im Altaram. und ebenso im Äg.-Aram., wie oben unter a) und b) nachgewiesen wurde. Auch bei den Verba ל״ה dringt schon im Altaram. א ein in Pf. שתא Hadad-Inschr. Z. 9 und im Inf. לבנא ebd. Z. 13f. Vgl. im Äg.-Aram. Aḥ. 18 רבא „er ist groß geworden" (Cowley p. 228) gegen רבה Aḥ. 2. Im BA aber muß, um keinen Fehlschluß zu tun, das Zeugnis der Überlieferung gebührend berücksichtigt werden. Eine Beeinflussung der Schreibungen durch die spätere Orthographie des JA, wo das auslautende -ā im Perf. Pe 3. sg. m. meist durch א angedeutet wird[51]), läßt sich von vornherein vermuten. Das Material für die afformativlosen Formen ist gesammelt bei Powell pp. 12f. und Rowley pp. 43—48.

Im Perf. Pe der Verba ל״ה wird der auslautende ā-Laut in der Überlieferung des Textes von D und E überwiegend mit ה bezeichnet, und wo Schreibungen mit א auftreten, finden sich in der handschriftlichen Überlieferung fast immer Varianten mit ה, so spez. an der interessanten Stelle D 5,19, wo הוה achtmal vorkommt und wo

[50]) Beachtung verdient, daß in der Urschrift א über ה geschrieben ist. S. Sachau S. 163 und Tafel 45; Ungnad n. 56 Z. 6.

[51]) Dalman, Gr.² S. 341.

es nach der Masora an den 5 mittleren Stellen הוה, aber an der ersten und den beiden letzten Stellen הוא zu schreiben wäre (Baer p. 73). Schon die hier von Ginsb. verzeichneten Varianten zeigen das Schwanken der tiber. Überlieferung; Cod. J aber als Zeuge der babyl. Überlieferung schreibt hier konstant mit ה. D 6,4 11; 7,13, wo die tiber. Masora הוא verlangt, bieten Varianten die Schreibung mit ה und spez. zu 6,4 notiert Strack die Schreibung הוה in den Codd. BEDJL, wobei Cod. J neben Cod. D wieder die babyl. Überlieferung vertritt. Der Schreibung אתא E 5,16 steht gegenüber die Schreibung אתה D 7,22; E 5,3 und ebenso der Schreibung בעא D 2,49 die Schreibung בעה D 2,16. Für חוה D 4,20 ist (gegen Ginsb.) die Schreibung mit ה besser und für D 7,1 einhellig bezeugt, wie auch fast einhellig die Schreibung מנה D 5,26 und רבה D 4,8. 17. 30. Damit sind die im BA vorkommenden Perfektformen der Verba לה aufgezählt und die Aufzählung zeigt, daß die Schreibung mit ה überwiegend bezeugt und daher die überlieferte ist, die Varianten mit א aber wohl vom späteren JA und dessen Orthographie beeinflußt sind. — Von den Verba לא kommen im BA für das Perf. die Verba מטא und נשא in Betracht. נשא D 2,35 ist übereinstimmend überliefert. Für das andere Verbum verlangt die Masora (Baer p. 73) zu D 4,25 die Schreibung מטא und zu D 7,13. 22 die Schreibung ממה. Diese Lesungen bieten auch unsere Textausgaben; jedoch zeigen die von Ginsb. zu D 7,13. 22 nach circa 8 MSS notierten Varianten mit א wiederum das Schwanken der tiber. Überlieferung.

Im Partizip werden die Verba לה zum größten Teile mit ה geschrieben, wie z. B. konstant חָזֶה (15 mal) und עָנֶה (21 mal) und zwar übereinstimmend nach tiber. und babyl. Überlieferung. Gegen die Schreibung בעא D 6,14 bieten Varianten bei Ginsb. und spez. Cod. J die Schreibung mit ה, wie auch D 6,12 die Schreibung בעה einmütig bezeugt ist. Der Schreibung נלא von D 2,22. 29 stehen zu D 2,22 die Varianten (bei Ginsb.) נלי und נלה gegenüber und zudem ist D 2,28 besser und D 2,47 einmütig die Schreibung וְלֶה bezeugt. S. für die letzte Stelle auch Cod. J bei P. Kahle, Masoreten des Ostens S. 82. Dazu kommen noch שתה D 5,1, רמה D 3,25 und (als besser bezeugt) מהעדה D 2,21[52]). Man sieht, daß bei den Verba לה die altüberlieferte Schreibung die mit ה gewesen ist. Ebenso ist im BA beim Part. der Verba לא die Schreibung mit א erhalten: צבא D 5,19 quater; קרא D 3,4; 4,11; 5,7; מצלא D 6,11; מהודא D 2,23; מזדא D 6,11; מהשנא D 2,21 (Baer p. 65); שרא D 2,22. (מִשְׁרָא D 5,12 ist in den Inf. Pe מִשְׁרָא zu verbessern.) Was also die endungslosen Formen der Verba לה und לא angeht,

[52]) S. Baer p. 65.

so haben sich im Perf. Pe und im Part. die beiden Klassen auch im BA erhalten und unterscheiden sich nicht vom Äg.-Aram.

Wenn aber im Impf. der Verba לי״ה in einem Teile der Überlieferung vorherrschend und in den (4—5) Infinitivformen dieser Verba fast durchgängig auslautendes -ē durch א angedeutet wird, so ist dies zunächst eine „Tatsache von rein orthographischer Bedeutung" (Schaeder). Wie oben bemerkt wurde, erscheint die Infinitivform לבנא schon in der Hadad-Inschr. Z. 13f. Zu למבנא E 5,2 notiert Ginsb. die Varianten למבני und למבנה und zu לבנא E 5,3. 13 die V לבנה, למבנה und לבני. Hieraus läßt sich das Schwanken in der handschriftlichen Überlieferung ersehen. Dies gilt noch mehr für das Impf. Neben den Schreibungen יבעא, להוא, תהוא, אחוא, נחוא, תתבנא, תעדא, תקנא erscheinen in Handschriften und Druckausgaben die Varianten יבעה D 6,8, להוה D 4,22 (v. Baer p. 72), תהוה D 2,41f.; 4,24; E 6,8, אחוה D 2,24, נחוה D 2,4, תתבנה E 4,16. 21, תעדה D 6,9. 13, תקנה E 7,17. Einige Imperfecta sind fast einhellig mit ה überliefert, wie יהחוה D 5,12, נהחוח D 2,7, יעדה D 7,14, ישתיה D 3,29. Diese Formen und Varianten zeigen doch, daß neben der jüngeren Schreibung mit א auch eine ältere mit ה überliefert war. Im Gegensatz hiezu ist noch zu bemerken, daß die Infinitivformen der Verba לי״א (מזא, מקרא, מרמא, משרא) übereinstimmend mit א überliefert sind, und ebenso vorherrschend auch die Formen des Impf. mit א. Nur wenige Varianten mit ה werden hier von Ginsb. angeführt, so יחמה D 4,32, ישנה D 7,24, תשנה D 7,23, ישחנה D 2,9. Dazu kommt יקרה D 5,7 (aber V יקרא) und אקרה im Cod. J bei D 5,17. Für sich steht die Form יתקרי (V יתקרא) D 5,12. Diese relativ so konstante Überlieferung für die Imperfekta der לי״א dürfte (im Verein mit Perf. Pe und Part.; siehe oben) zeigen, daß die Verba לי״א im BA wenigstens noch in dem Maße von den Verba לי״ה unterschieden werden wie im Äg.-Aram., sodaß von diesem Punkte aus nicht bewiesen werden kann, daß „sich D auf jeden Fall wiederum als beträchtlich jünger erweist als die EP."

f) מָרֵא „Herr".

S. die Übersichten bei Wilson 273f. und Baumgartner 104.

In den Zendschirli-Inschriften wird geschrieben מרא: Bar-Rakâb Z. 3; מראי Panammu Z. 19 BR Z. 5. 6; מראה Panammu Z. 11. Im Assurbrief steht dreimal מראי Z. 7. 8. 17. Im BA kommt das Wort viermal vor: מָרֵא st. c. D 2,47; 5,23 und מָרְאֵי D 4, 16,21 *K*; מָרֵי *Q*. Im Äg.-Aram. ist die gewöhnliche Schreibung[53]) מרא, מראי, מראה, מראן usw.; ohne א läßt sich das Wort[54]) nur nachweisen bei Cowley 34[6] מריהם; ferner מרי Sayce-Cowley, Aramaic Papyri Ma 2 = Ungnad 91 A2 und מרן Sayce-Cowley P 2. Im Nab. erscheinen neben den älteren Formen מרא, מראנא auch die jüngeren מרי, מר[55]) und מרנא[56]). Öfter noch

[53]) S. Cowley, Index p. 298.
[54]) S. Leander § 10e.
[55]) S. Cantineau I p. 45; II p. 118.
[56]) Littmann, Nab. Inscr. 101[1].

ist dies der Fall im Palm., bis daß im JA und Syr. א überall elidiert ist. Baumgartner meint nun: „In den jüngeren ag. Texten, im Nab. und im Palm. beginnt somit der Prozeß, daß א zunächst zwischen Schwa und Vollvokal, also vor Suffixen, dann auch in Zusammensetzungen und schließlich immer, wegfällt. Auf der Stufe des Nab. und Palm. steht im BA das Qᵉrē (מרי), während das Kᵉthîb (מראי) die ältere volle Form beibehält." Vgl. Bauer-Leander § 66e und § 17k.

Daß wir es aber bei den Schreibungen מראי, מראה, מראן usw. mit historischen Schreibungen zu tun haben, zeigt Schaeder 239 [41]f. mit Berufung auf die Beobachtung von A. Jirku[57]), „daß der Name, den auf assyrischen Inschriften der von Adadnirāri III bekriegte Aramäerkönig Benhadad III führt: *ma-ri-'*, nicht ein wirklicher Name, sondern aram. *mārî*, „mein Herr" ist. Die akkadische Transkription zeigt deutlich, daß dem *-i* des Suffixes kein Stimmabsatz vorangeht". Qᵉrē מָרִי würde also die schon von Alters her gesprochene Form wiedergeben. Somit wird auch für das א der Form מראי die Ansicht Messinas gelten (p. 80), daß es nur mehr als ein graphisches Zeichen anzusehen ist „per non lasciar dubbio sulla individuazione della forma: si devono dunque vocalizzare מָרִ[א]י".

2. Der Wechsel von ז und ד, ק und ע, ש und ס.

a) Aus dem von Baumgartner 94—98 und Rowley 16—39 vorgelegten Material ergibt sich für den Wechsel von ז und ד bzw. auch ש und ת folgender Befund:

Der stimmhafte interdentale Reibelaut *ḏ* erscheint im BA durchgängig als ד.

In den nordsyrischen Inschriften haben wir immer ז; in Assyrien und Babylonien aber findet sich neben ז und ש schon früh die Schreibung mit ד und ת: הדדעזר CIS II 77 B 1f. (8. oder 7. Jh.); שמשעדרי (5. Jh.); איתהם „sie sind" im Assurbrief Z. 6; יהתב „er möge zurückbringen" ebd. Z. 11. Hiezu kommt die Wiedergabe aramäischer Namen in Keilschrift: neben *Azriau (Izriau)* bei Tiglatpilesar III. (Ann. 105. 123. 131) und *Aziriau* stehen *Adad-idri* von Damaskus bei Salmanassar III. und die vielen anderen mit *idru* gebildeten Namen in den mesopotamischen Urkunden des 8. und 9. Jh.s, wie *Addi-idri, Atā-idri* (vgl. אתעדרי Cowley 2 20 vom J. 484), *Atar-idri, Ilu-idri, Milku-idri, Našḫu-idri* (vgl. נשכעדרי Cowley 2 19; 3 23) usw. und aus neubabylonischen Texten *Addu-idri, Nabū-idri, Šamē-idri* [58]).

In den EP sind ז und ד nebeneinander im Gebrauch, auch innerhalb desselben Textes (z. B. מאחד Cowley 2 17, אתעדרי 2 20, נשכעדרי 2 19 neben זי und זנה; אדין Cowley 14 4. דכא 14 6, דכי 14 9 neben די und דנה; דבח Cowley 30 28, מדבח 30 26, neben זא, זהב, זי, זך) mehrfach sogar für die Schreibung desselben Wortes (דהב Cowley 10 9 neben זהב, דילכי Cowley 13 7. 11. 16 neben זי, דנה

[57]) OLz 1918, Sp. 279.

[58]) S. Baumgartner 95 nach Tallquist, Assyrian Personal Names [1914] und Neubabylonisches Namenbuch [1902].

Cowley 16 9 neben זנה) und in denselben Eigennamen (יאוניה Cowley 52 16 neben יאדניה 37 17 und ידניה 37 1; עזריה Cowley 20 6. 12. 13. 17 neben עדרי 24 37). Speziell zur aram. Übersetzung der Darius-Inschrift von Behistun bemerkt Sachau S. 189, „daß zwischen ז und ד in dieser Übersetzung dasselbe Schwanken besteht, wie in allen Elephantineurkunden; vgl. זנה Tafel 54, Kol. 2,4 neben אחדת Tafel 52 Z. 14; יכדב, כדבן, כדבתא Taf. 55, Rückseite Kol. 1, 2. 7.“ [59]). Doch findet sich ז vor allem in den Pronomina und der Relativpartikel, während Verba und Nomina — abgesehen von זהב (5 mal gegen einmal דהב) und זכרן —, aber auch אדין überwiegend oder gar ausschließlich mit ד geschrieben werden.

Im Nabat. herrscht ד vor; aber in den ältesten nabat. Inschriften begegnen uns noch ז und זנה, so in der Inschrift von Khalasa (96 v. Chr.), in der Inschrift des 'Aṣlaḥ von Petra (90 v. Chr.) und in der Inschrift von Petra CIS II 349 (70 v. Chr.); hiezu kommt זכיר bei Jaussen-Savignac, Mission Archéologique en Arabie II n. 295 p. 209. Vgl. Rowley pp. 21s.; RB 38 (1929) 630s. und Cantineau I p. 41.

Im Palm. endlich wird (von einem zweifelhaften Fall abgesehen אזור Vog. 103, 5; s. Lidzb., Handb. der nordsem. Epigr. S. 211. 338) nur ד gebraucht, wie auch im JA und Syr.

Das Ergebnis für D (und ebenso für E) ist nun nach Baumgartner 100 folgendes: „Es kommt nicht darauf an, daß D ד verwendet; denn das kann schon ziemlich früh geschehen. Entscheidend ist vielmehr, daß konsequent nur ד geschrieben wird. Die Entwicklung ist völlig abgeschlossen, wie im Nab. und Palm. und den literarischen Dialekten. Dafür dürfte das 3. Jh. der früheste Termin sein.“

Aber Baumgartner hätte sich doch die Frage stellen sollen, ob die konsequente und ausnahmslose Durchführung der Schreibung mit ד im BA auf eine abgeschlossene sprachliche Entwicklung zurückzuführen ist oder nicht vielmehr auf eine orthographische Vereinheitlichung durch die Redaktoren der biblischen Texte. Gegen H. H. Rowley, der in seiner Untersuchung auf diesen Wechsel von ז und ד ein Hauptgewicht legt, bemerkt P. Leander in seiner Rezension OLz 33 (1930) Sp. 773: „So verrät die Behauptung S. 25, wir könnten in den aram. Papyri den Lautwandel z > d tatsächlich beobachten, mangelnde Kenntnis der wissenschaftlichen Diskussion: Das Zeichen ז ist vielmehr gewiß nur ein Notbehelf, zu dem die Aramäer gegriffen haben, um den ḏ-Laut, für den die kanaanäische Schrift kein eigenes Zeichen besaß, bezeichnen zu können [60]). Auch vermißt man hier die Berücksichtigung der ansprechenden Theorie Lidzbarkis [61]), daß der Übergang des ḏ zu d in der lebenden Sprache bereits stattgefunden

[59]) S. Cowley pp. 251—53 The Behistun Inscription: Col. III Z. 36; Col. I Zl. 14; Col. IV Z. 51. 56.

[60]) D. H. Müller, WZKM 5 [1891] 7 f., 7 [1893] 115 f.

[61]) Ephem. II 240; III 79. 106; vgl. Baumgartner 99; Leander, Laut- und Formenlehre des Ag.-Aram. § 2i.

habe und ז nur in der Schrift aus Gewohnheit zum Teil noch beibehalten worden sei." Daß diese archaisierende Tendenz lange angehalten hat, zeigen die oben angeführten Beispiele aus den nabat. Inschriften des 1. Jh.s vor Chr. Aber gerade die konstante und ausnahmslose Durchführung der Schreibung mit ד im BA weist auf eine orthographische Vereinheitlichung hin und eine Einzelerscheinung scheint, wie Schaeder 245 [47]f. ausführt, zu bestätigen, daß die BA-Texte einer systematischen orthographischen Revision unterzogen worden sind. „Ein sehr verbreitetes persisches Lehnwort, selber wahrscheinlich nicht persischen, sondern medischen Ursprungs, ist *ganzabara* ‚Schatzmeister'. Es ist wie von den Griechen und Syrern so auch von den Juden in einer auf babylonischem, bzw. aram. Boden entstandenen Form rezipiert worden, in der das *n* dem *z* assimiliert worden war. Sie findet sich im Ferman des Esra (7,21) im Pl. *gizbārajjā* (Var. *gizābrajjā*, *gizzābrajjā;* danach hat der Chronist sich einen hebr. Sing. *gizbār* Esra 1,8 gebildet). Dasselbe Wort erscheint nun in Dan 3, 2. 3, aber in der seltsamen Form גדבריא, punktiert *gḏābrajjā*. Man darf sie nicht als ‚Nebenform' beiseite tun oder gar durch Konjektur entfernen wollen. Vielmehr leuchtet es unmittelbar ein, daß dieselbe Hand, die für reinliche Durchführung der ד-Schreibung im D gesagt hat, auch das ז im גזברייא in das vermeintlich ‚richtigere' ד korrigiert hat"[62]). Daher ist es nicht angezeigt, in diesem Punkte von einer im BA abgeschlossenen sprachlichen Entwicklung zu reden; die Annahme einer orthographischen Vereinheitlichung erklärt die konsequente und ausnahmslose Durchführung der ד-Schreibung im BA am natürlichsten. Die Redaktoren der biblischen Texte haben im Gegensatz zu den Schwankungen der EP und der nabat. Inschriften für eine gleichmäßige Orthographie Sorge getragen, so wie wir es schon oben bezüglich der Schreibung der Endung אּ gesehen haben.

Für diese einheitliche Durchführung der ד-Schreibung im BA mag die spirantische Aussprache von ד (s. Schaeder 244 [46]), wie sie (in nachvokalischer Stellung) im Osten in Erscheinung trat, von Einfluß gewesen sein. Paul Kahle hat in seinem Artikel: Die Punktation der Masoreten (Festschrift für Marti = Beiheft 41 zur ZATW S. 167—72) und in seinem Buche: Masoreten des Westens (= BWAT Neue Folge, Heft 8 S. 47—50) gezeigt, daß im 4. Jahrh. n. Chr. in den maßgebenden Kreisen in Babylonien und nach dem Zeugnis des Hieronymus auch in Palästina die spirantische Aussprache der נבדכפת üblich war, und daß erst die Masora durch die konsequente Durchführung der Doppelaussprache derselben eine Neuerung geschaffen hat, „die im Gegensatz steht zu der Aussprache, die von den maßgebendsten Autoritäten in einem Falle, in dem auf richtige Aussprache alles ankam" (nämlich bei der Rezitation des Schma'), „als korrekt angesehen wird".

[62]) Auch Wilson 279 hat schon auf dieses Beispiel aufmerksam gemacht.

b) Ähnlich ist dann auch der Übergang von ק zu ע (z. B. altaram. ארקא zu bibl.-aram. ארעא) zu beurteilen, wie Leander § 2o richtig darlegt. In der äg.-aram. Umgangssprache ist dieser Übergang an einer Reihe von Beispielen festzustellen, wenn auch die amtliche Schreibweise dieser Dokumente noch teilweise an einer historischen Schreibweise festhält, die sich in der Umgangssprache schon überlebt hatte. Da ist es nicht auffallend, daß die Redaktoren der biblischen Texte dem schon feststehenden Sprach- und Schriftgebrauch Rechnung trugen und eine alte, außer Kurs gesetzte historische Schreibweise nicht länger konservierten. Darum geht es auch nicht an, aus dieser orthographischen Erscheinung, wie es Baumgartner 101 tut, zu schließen, daß „der ausschließliche Gebrauch von ע D ebenso wie E auf jeden Fall (sic) unter das 5. Jh. hinabweise".

c) Anders verhält sich die Sache für den Wechsel von ש und ס. Wie im Altaram., so ist auch im BA und in den EP, wie die Listen bei Powell p. 17, Baumgartner 102f. Rowley 34—37, Bauer-Leander § 6f. g. h und Leander § 2p. q zeigen, die Schreibung mit ש fast durchgängig im Gebrauch. Im Altaram. ist in der Panammu-Inschrift Z. 6 geschrieben פרס ‚1/2 Mine' (vgl. D 5,25. 28 פרס), dagegen CIS II 10 (c. 700 v. Chr.) פרש. Im Äg.-Aram. findet sich nur ein einziges sicheres Beispiel mit ס, nämlich סכין Aḥ. 100. 104 = hebr. שכין ‚Messer'[63]). Im BA schwankt in der Überlieferung bei einzelnen Wörtern die Orthographie: סבבא D 3,5, סגיאן D 2,48, סטר D 7,5, כסדיא E 5,12, סחרה E 5,12. Doch ist an den 3 Stellen aus D (s. Ginsb. u. Strack) die Schreibung mit ש besser bezeugt und zu D 3,5 bemerkt Baer p. 68: שבבא *Sic ubique cum Sin in veteribus edd.* Auch das Nab. hat noch vielfach ש. Im Palm. schwankt die Schreibung: der spezifische Laut ש ist nicht mehr vorhanden, lebt aber als Reminiszenz an einen älteren Sprachzustand in der Orthographie zum Teil noch weiter[64]). Im JA herrscht dann ס bei weitem vor, wenn auch ש bei einzelnen Wörtern noch lange gebräuchlich ist[65]). Die syrische Schrift kennt gar kein ש mehr. Das Altaram., BA und die EP stehen also hier zusammen. Darum urteilt auch Baumgartner: „Ist das gelegentliche ס im BA erst in der Überlieferung eingeschlichen, so hat es die ältere Schreibweise durch-

[63]) Das zweite von Leander § 2q nach CIS II 138B 5. 7 angeführte Beispiel סרן (hebr. שר) „Herrscher" ist zweifelhaft. Nach der Überprüfung des Ostrakons durch Cowley im Britischen Museum lesen Lidzbarski (Eph. II 242) und Ungnad 94 סון = Syene, Assuan. Vgl. Ungnad 1. Z. 7 = Cowley 30[7].

[64]) Baumgartner nach Nöldeke ZDMG 24 [1870] 95.

[65]) Dalman, Gr.[2] 53. 66f.

weg erhalten. Aber auch wenn man das Schwanken in die Zeit der Niederschrift dieser Texte verlangt, ist der Abstand vom Nab. und Palm. noch beträchtlich genug". Und Schaeder 248 [50] macht die Bemerkung: „Wenn also das BA ebenso wie die EP überwiegend ש erhalten hat, so zeigt dies, daß der Zusammenfall von ש und ס in der Aussprache zu dieser Zeit erst in den Anfängen stand: es entspricht dem wirklichen sprachlichen Zustand, der sich auch noch im altaram. Substrat des Palmyrenischen deutlich bekundet".

3. Pronomen, Suffix und Perfektendung der 2. und 3. Pl.

a) Als Pronomen personale der 3. Pl. erscheint in D הִמּוֹן, in E הִמּוֹ, in beiden daneben auch אִנּוּן (Fem. אִנִּין D 7,17 *Q*.)

המו findet sich im Assurbrief Z. 4. 5. 7. 8. 9. 11. 12. 13. 14. 16[66]), in den EP (s. Leander § 11h) und einmal in der Form הם Cowley 18[3] wie auch im Nab. (Cantineau p. 52). אִנּוּן hat seine Entsprechung im Nab. אנו (Cantineau p. 60). Im JA erscheint, neben אינון, אינין, הימו, im Targum auch הימון (Dalman Gr.[2] 44. 102. 106f.).

b) Als Suffix gebraucht D הון (f. הין 2,33. 41f.; 7,19 *Q*) und כון; E 11mal הם (vgl. hiezu הום Jer 10,11) und 5mal כם, daneben 15mal הון und einmal כון (7,21 bei einem Verb)[67]).

Im Altaram. finden wir הם (Zendsch., Zkr, Assurbrief) und הום (Assurbr.), im Äg.-Aram. הם (in den EP auch הום), und כם, הם im Nab. (Cantineau p. 55; Rowley pp. 53s.), zum Teil auch noch כום und הום in den jerusalemischen Tg. (Dalman 110. 204), während das Onkelostargum כון und הון verwendet. Doch tritt הן schon in den EP auf: מנהן Cowley 16[4] (c. 435), להן Cowley 34[6..7] (c. 407) und 37[4. 14] (c. 410), בהן 34[6] (neben מריהם in derselben Zeile; s. Cowley p. 128) und בהן Cowley 82[11] (c. 300). הון, הן finden wir weiter im Palm.; הו, fem. הין, כון, fem. כין im JA und Syr.

c) Das Pronomen 2. Pl. אנתון (D) und die Perfektendung ־תון (D und E) haben ihre Entsprechung im JA und Syr. In den EP, wo diese Formen für die ältere Zeit allein belegt sind, lauten sie אנתם und ־תם; doch findet sich, worauf Schaeder 250 [52] gegen Baumg. hinweist, auch einmal תן (רחמתן Cowley 25[9] v. J. 416).

Aus diesem Befund zieht Baumgartner 105f. den Schluß: „Die Entwicklung geht somit von den Formen mit *m* zu denen mit *n*. Der Übergang beginnt in Ägypten in der 2. Hälfte des 5. Jh.s. E, bei dem sich die beiden Formen ungefähr die Waage halten, wird um einiges jünger sein; noch tiefer steht D, der nur noch Formen mit *n* kennt... Der Übergang vollzieht sich in Ägypten, wo er allein zu beobachten ist, im 5. und 4. Jh. Der Übergangszeit scheint auch E anzugehören. D, der überhaupt kein *m* mehr aufweist, muß jünger sein."

---

[66]) Die Angabe von Baumgartner 104, daß sich המו auch in den nordsyrischen Inschriften (Sendsch., Zkr) findet, wird von Rowley p. 51 n. 3 richtiggestellt: „Baumgartner incorrectly states that המו is found in the Zendjirli and ZKR inscriptions."

[67]) Die von Baumgartner 105 für הם und הון bei E angegebenen Zahlen sind zu verbessern, da diese Suffixe in manchen Versen 2—3mal vorkommen.

Was nun zunächst das Pronomen אנין, fem. אנן angeht, so betont Schaeder 252 [54] mit Recht, daß es als ein selbständiges Personalpronomen anzusehen ist[68]). Hiefür kann man wohl verweisen auf הני im Assurbrief Z. 12. Lidzbarski bemerkt hiezu S. 12: „In הני sehe ich das Pronomen 3. pl. fem.; etwa *hinnai* zu sprechen. Es steht hier als Kopula zu אלה מלא." Schaeder ist geneigt, *'innun* für eine auf babylonischem Boden entstandene Bildung zu halten, ursprünglich etwa *annū*, als deren Muster das akk. Demonstrativpronomen anzusehen wäre. Auch die Übereinstimmung von bibl.-aram. *'innūn* mit syr. *'ennōn* zeige, daß sich hier nur eine im babyl. Aramäisch lebendige Bildung fortsetze.

Wenn dann im Gegensatz zum Altaram., zu E und den EP bei D die Form המון sich findet, so dürfte man angesichts der Tatsache, daß diese Form sonst nur im Targum belegbar ist, wohl annehmen, daß die Schreibung המון in der Überlieferung des Textes des B. Daniel eine Angleichung an die spätere jüd.-aram. Orthographie ist.

Die Suffixe כם, הם sind gegenüber כן und הן gewiß die älteren Formen. Aber weder von Baumg. und Rowley, noch auch von Bauer-Leander und Schaeder wurde beachtet, daß im B. Esdras ein Unterschied zu machen ist zwischen dem Gebrauch des Redaktors des Buches (des Chronisten) und jenem der alten Urkunden. Wo der Chronist seine Quellen reden läßt (vgl. 5,3—5 mit 5,9. 10) oder die Urkunden aus der Zeit des Cyrus, Darius, Artaxerxes anführt (5,6—6,12; 7,12—26), haben sich fast durchweg die älteren Formen erhalten, so כם E 5,3. 9; 7,17. 18. 24 und הם E 5,3. 4. 5. 8. 9. 10 (ter); 6,9; 7,16. 24. Wenn im Ferman für Esdras 7,21 ausnahmsweise כן vorkommt (am Verb ישאלנכן „was von euch verlangt Esdras"), und dies neben dreimaligem כם in derselben Urkunde, so erscheint die Annahme einer Beeinflussung durch die Orthographie des späteren JA wahrscheinlich, obwohl auch möglich wäre, daß im lebendigen Sprachgebrauch die jüngere Form כן als Suffix am Verbum sich früher durchsetzte als am Nomen oder nach der Praep. ל. In seinen Auszügen aber (E 4,9. 17. 20. 23), in den einleitenden Versen 5,1—3a, im Anhang 6,13—18 und in dem erweiternden liturgischen Zusatz 7,17 (ומנחתהון ונסכיהון „Speise- und Trankopfer")[69]) gebraucht der Chronist die jüngere Form הן.

[68]) Gegen Bauer-Leander § 38q—s.

[69]) Daß diese beiden liturgischen, rituellen Termini nicht ursprünglich im Ferman des Perserkönigs standen, zeigt Esdr A 8,14, wo dafür die Wendung sich findet: καὶ τὰ τούτοις ἀκόλουθα. Vgl. Edm. Bayer, Das dritte Buch Esdras und sein Verhältnis zu den BB Esra-Nehemia (BSt XVI/1) 29; J. A. Bewer, Der Text des B. Ezra (Forschungen zur Religion und Literatur des A. und NT. N. F. 14. Heft) 70.

Vergleicht man dazu die oben angeführten Belege für הן — und ähnliches gilt für die Endung תן — aus den EP, so wird man Schaeder zustimmen können, wenn er ausführt, „daß in der aram. Sprache, die von Dareios in den Kanzleigebrauch eingeführt und von den Juden in Ägypten und Palästina rezipiert wurde, die jüngeren Formen bereits lebendig waren und sich in schriftlichen Gebrauch durchzusetzen begannen, die älteren aber infolge fester Tradition im schriftlichen Gebrauch noch für eine Weile konserviert wurden." (Dies hat der Chronist in der Anführung der amtlichen Urkunden getan.) „Daß sie bei Dan fehlen, ist ein neues Anzeichen dafür, daß die aram. Texte dieses Buches einer gegenüber Esra weitergehenden orthographischen Regelung unterworfen worden sind." Das Vorbild dieser jüngeren Bildungen findet Schaeder im Akkadischen: „Es sind die entsprechenden akk. Formen: aus -kŏm, hŏm wurde -kōn, -hōn nach dem Muster von akk. -kun(ū), -šun(ū); aus antŏm und tŏm wurden antūn und -tūn nach akk. attunū."

Das Ergebnis dieser Untersuchung des Lautstandes des BA zeigt, daß hieraus der Schluß nicht gezogen werden kann, daß „es unmöglich ist mit D (und dann auch mit E) höher als ins 3. Jh. zu gehen"[70]). Weder die Schreibung des auslautenden -ā, noch die Verwendung des ד für älteres ז, des ע für ק, noch die Formen der Pronomina, Suffixa und der Perfektendungen der 2. und 3. Pl. mit *n* für *m* berechtigen, wie im einzelnen nachgewiesen ist, zu dieser Folgerung. Orthographische Wandlungen können hiefür nicht als „entscheidende Punkte"[71]) gelten.

Damit können wir uns dem zweiten Teil der Untersuchung, der Formenbildung des BA, zuwenden. Ein Punkt, die Frage nach der Ausgleichung der Verba לא mit den לה in der Formenbildung ist im Zusammenhang mit der zweiten Frage, dem Zutagetreten dieser Ausgleichung in der Orthographie, schon oben behandelt worden. Folgende Punkte unterliegen aber noch einer weiteren Untersuchung:

1. Die Bildung des Kausativums;
2. Das Präfix der Reflexivstämme;
3. Die inneren Passiva;
4. Die Reste des Jussivs;
5. Die Bildung der abgeleiteten Infinitive.

Doch läßt sich dieser Teil der Untersuchung im allgemeinen kürzer fassen, da ja auch Baumgartner 117 zugibt, daß „die Formenbildung" (im BA) „mancherlei Altertümliches enthält". Es wird sich zeigen, daß aus der Formenbildung für die Altersbestimmung

[70]) Baumgartner 122. [71]) Baumgartner 117.

des BA ein sicherer Schluß gezogen werden kann als aus dem Lautstand mit seinen orthographischen Veränderungen.

B. Die Formenbildung im BA

1. Die Bildung des Kausativums

a) Von den drei im Semitischen möglichen Bildungen des Kausativstammes mit ša-, ha- und ʾa- kommt im BA ša- nur in den akkadischen Lehnwörtern שיזב D 3,15. 17. 28 (s. Bauer-Leander § 45 m. z), שיצא E 6,15 (BL § 49j) und שכליל E 4,12; 5,3. 9. 11 (BL § 48l. m. w) vor. Das gewöhnliche Präfix ist ה. א findet sich nur in 4 Fällen: אקימה D 3,1; אתרו D 4,11; אחוית D 5,12 (s. Baumg. 106 und BL § 50u; 65 p); אחת E 5,15.

In den nordsyr. Inschriften kommt ausschließlich ה vor; im Äg.-Aram. finden sich nach der Zählung von Baumgartner 106 rund 80 Haf'elformen, welche sich auf über 30 Verba verteilen. S. die Belege bei Leander §§ 29c; 32g; 33g; 34h; 35h; 38i; 39i; 40r; 41g; 42d. g. Ein ʾAf'el-Perf. ist אתבו „sie haben zurückgebracht" Cowley 34[6] v. J. 407 (Leander § 10h; 39j). Hiezu kommen noch zwei Eigennamen: אושע 10^{21} v. J. 456 u. ö. (neben הושע 2^{18} u. ö.) und אושעיה 20^{18} v. J. 420 (neben חושעיה 51^{9} u. ö.): beide das Kausativum von ישע enthaltend (Leander § 10i). Zu den in den EP vom akk. Lehnwort שיזב vorkommenden Šafʿelformen s. Leander § 38l.

Im Nab. begegnet uns mit Ausnahme von zwei Fällen der Form הקים sonst durchgängig א (s. Cantineau p. 68); und ähnlich ist es im Palm.

Somit stellt sich das BA mit seinem Überwiegen des ה zu den älteren Dialekten, spez. auch zum Äg.-Aram. Wenn aber Leander § 29a meint, daß „diese neue Stammform (ʾAf'el) im Äg.-Aram. noch seltener ist als im BA", so entspricht dies nicht ganz dem obigen Befund. Den 3 ʾAf'elformen im DA und der einen im EA entsprechen doch 3 Fälle in den EP. Solche Verhältniszahlen — dies betrifft auch Baumg. für diesen und den folgenden Abschnitt — dürfen nicht über Gebühr gepreßt werden, da hier zu viele Zufälligkeiten mitspielen.

Richtig aber erscheint, was Leander § 10j ausführt, daß diese Stammform (ʾAf'el) wie im BA so auch im Äg.-Aram. im Entstehen begriffen ist. Sie wird sich aus dem älteren Haf'el durch die Elision des *h* der Impf.- und Part.-Formen entwickelt haben. S. Baumg. 107 Anm. 4 und Bauer-Leander § 17r.

b) Im Impf. und Part. wird nach Baumgartner 107 in D das ה in 29 Fällen beibehalten, 16 mal ist es synkopiert. In E ist es 10 mal erhalten, 5 mal synkopiert. Mitunter kommen vom selben

Wort und derselben Form beide Bildungen vor. S. die gesammelten Beispiele bei Rowley p. 83 und in der Liste bei Bauer-Leander § 50.

In den nordsyr. Inschriften, im Assurbrief, in der Inschrift von Teima ist das ה meist erhalten; synkopiert ist es in der Hadad-Inschr. 28 ויקם.

Für die EP zählt Baumgartner 38 Fälle mit erhaltenem ה, die bis gegen Ende des 5. Jh.s hinabreichen, und 9 Fälle mit synkopiertem, zum Teil bei den gleichen Verben. Im Nab. und Palm. ist wohl nur mit 'Af'elformen zu rechnen. S. Rowley p. 84 und die Belege bei Leander in den oben angeführten §§.

Daher schließt auch Baumgartner: „Damit stellt sich das BA wiederum zu den älteren Dialekten", fügt aber bei: „wenn auch die Verhältniszahl schon beträchtlich geringer ist als in EP". Aber zur Vorsicht in der Schlußfolgerung, nämlich aus der Verhältniszahl etwa zu folgern, daß das BA jünger sei als die EP, mahnt schon der Umstand, daß beim Präfix der Reflexivstämme das umgekehrte Verhältnis zwischen dem BA und den EP zutage tritt.

2. Das Präfix der Reflexivstämme

Ähnlich wie im Kausativstamm ha- und 'a- stehen im BA in den Reflexivstämmen התּ und אתּ nebeneinander, doch so, daß im BA gegenüber den anderen Dialekten, spez. auch gegenüber dem Äg.-Aram., die Formen mit התּ stark überwiegen. Da im Impf. und Part. Hithpe und Hithpa ה synkopiert ist, seien nur die Formen des Perf. und Impv. in Berechnung gezogen. התּ findet sich nach Baumgartner 108[72]) in D 14mal bei den Verben בהל, זמן, נזר, חרך, מלא, קטל, רום, רחץ, שכח; in E 4mal bei den Verben נבא, נדב, שכח. Dem stehen 6 Fälle von אתּ in D gegenüber: אתגזרת 2,45 (neben התג' 2,34), אתיעצו 6,8, אתכרית 7,15, אתעקרו 7,8 *K*, אשתנו 3,19 *K*, אשתומם 4,16. Baumg. rechnet von E 4,15 noch hinzu das Subst. אשתדור „Aufruhr", da „es der Form nach ein Inf. Itpa. ist." Vgl. BL § 51o'''.

In den nordsyr. Inschriften findet sich als einziger Beleg für התּ die schwierige Form התנאבו Bar Rakâb 14[73]); daneben stehen לאתאחז „war nicht verschlossen" Nērab 2,4 und אתחמו (?) ebd. Z. 6[74]).

Im Äg.-Aram. erscheint, im Unterschied vom BA, fast nur mehr אתּ im Perf. und Impv. der reflexiven Stammformen (Ithpe'el und Ithpa'al). S. Leander §§ 27. 28 und die Belege in den folgenden §§ 32f; 33e; 34d. g; 35e. j; 37e; 40n. q. Nur eine Form mit

[72]) Vgl. Rowley p. 79 und die Liste bei Bauer-Leander § 50.

[73]) S. Rowley p. 80 n. 1 und Cooke, North-Sem. Inscr. pp. 183s.

[74]) S. Cooke p. 191 z. St.

ת glaubte Lidz., Eph. II 401 auf einem Ostrakon aus Elephantine Ka Z. 1 nachweisen zu können: הודרו „laßt euch ermahnen"; doch hat Ungnad 91 (nach Cowley) die Lesung הנוהרי aufgenommen. Vgl. Rowley p. 80 n. 3. — Die jüngeren Dialekte, das Nab., Palm. und das JA haben die Bildung mit את. Doch sind für das Nab. sicher nachweisbar nur Impf.-Formen und ein Partizip[75]); im JA finden sich einige wenige Beispiele für Hithpe und Hithpa, welche Dalman, Gr.[2] S. 252 anführt. So zeigt dieser Abschnitt in der Tat den „altertümlichen Charakter" des BA[76]).

3. Die inneren Passiva

Baumgartner 109 führt aus: „Das BA ist auffallend reich an inneren Passivformen, auch abgesehen von den passiven Partizipien: 40 Fälle von Pf. Pe'îl, wovon gut zwei Drittel in D; außerdem — neben den passiven Partizipien zum Intensivum מְעָרַב, מְסָרַב und מְפָרַשׁ — Passivbildungen zum Kausativum, nämlich 10 Fälle von Hof'al הוּזְבַד D 7,11 (BL § 44j), הוּסְפַת 4,33 (BL § 45h. x), הֻגְחַת 5,20 (BL § 42s), הֻסַּק 6,24 (BL § 43h), הֻשַּׁל 5,13 und הֻעֲלִי 5,15 (BL § 48k. t), הֻקְמַת oder הֻקִימַת D 7,4. 5 (BL § 46b'. r'), הֻתְקְנַת bzw. הֻתְקַנַת D 4,33 (BL § 36u. v), הֻחְרְכַת E 4,15 (BL § 39v), הֻיְתִית D 6,18 und הֻיְתִי D 3,13 (BL § 49f)."

In den nordsyr. Inschriften findet sich neben den Part. יהיב, ברוך, עביד einzig die Form מומת Had. 24. 26 anscheinend als Part. Hof. S. Cooke, North-Sem. Inscr. p. 169. Doch ist die Lesung nicht ganz sicher. Unsicher ist auch die Lesung und Deutung von CIS II 42 = Delaporte 25 (v. J. 665 v. Chr.) שעריא מקשרן *hordea colligata* (?). S. Delaporte p. 44.

Die Belege für das Passiv Qal (Pe'îl) im Äg.-Aram. sind gesammelt von Leander § 21j; 25f; 32a; 33a; 34a; 35c; 38d; 39b; 40f; für die Part. Pass. Pa §§ 32d; 33f und Part. Pass. Ha § 32g. Vom Passiv des Intensivs seien hier angeführt die Part.-Formen מערב „zusammengenommen" (Cowley 2[5]) מפרש „deutlich angegeben" (Cowley 17[8]) und viell. מחבל (Cowley 27[2]). Vom Passiv des Kausativs aber, sagt Leander § 21l, gibt es im Äg.-Aram. nur einen einzigen und dazu unsicheren Beleg, die Perf.-Form המקדו „sie sind deponiert worden"[77]).

Zu den im Nab. vorkommenden Pe'îl-Formen s. Cantineau pp. 74s. Für das Palm. glaubte man im Zolltarif eine Reihe von Pu'al- und Hof'al-Formen gefunden zu haben. Aber die betreffenden Formen sind alle mehrdeutig. S. Baumg. 110. Das JA hat

[75]) Cantineau pp. 70ss.
[76]) Baumgartner 109.
[77]) Cowley 20[7]; s. ebd. p. 60.

außer dem vereinzelten Fall eines Pf. Pe'îl, (Dalman 253) und den Partizipien des Pe'îl, Pa'al, 'Af'al Überreste eines Part. Pu'al und und 'Of'al (Dalman, §§ 59,6; 64,2 und S. 285ff.). Das Syr. kennt nur noch die passiven Partizipien, zum Intensivum und Kausativum mit ā-Vokal, dazu den Nachklang eines ursprünglichen Pu'al im Nomen actionis *ḳuṭṭālā* (Baumg. 110).

Mit Recht betont daher Baumgartner 111 und Schaeder 249 [51] stimmt ihm bei, daß die relative Häufigkeit dieser inneren Passivbildungen dem BA ein altertümliches Gepräge gibt.

4. Reste des Jussivs

Die Imperfektformen ohne *n* im Plural: אל־יבהלוך „(deine Gedanken) sollen dich nicht erschrecken" D 5,10, אל־ישתנו („deine Gesichtsfarbe) soll sich nicht verändern" D 5,10 (vgl. יאבדו „sie mögen zugrunde gehen" Jer 10,11) und die Formen im Sing.: אל־יבהלך „(der Traum) soll dich nicht erschrecken" D 4,16 und wohl auch אל־תהובד „dn sollst nicht umbringen" D 2,24 erweisen sich schon durch ihre Bedeutung als Jussivformen, „um das Verlangen auszudrücken, daß etwas geschehen oder nicht geschehen möge" (BL § 26d). Es sind dies für das BA die einzigen Belege.

Auch die älteren aram. Dialekte kennen solche Formen und zeugen für einen einstmals vorhandenen Jussiv. In den nordsyr. Inschriften findet sich zwar, wohl unter phönikischem Einfluß, im Impf. 3. m. pl. nur die Endung -ū[78]), doch haben die folgenden Formen: לתגמרו Hadad Z. 30, יסחו Nêrab 1,9, יכטלוך ויהאבדו Nêrab 1,11, יהבאשו Nêrab 2,9, ינסחוהי CIS II 113,14 (Teima) jussivischen Sinn. Deutlich erkennbar ist dies im Assurbrief, wo die Jussivformen לטחנו Z. 8 „sie sollen mahlen" und אל תחזו Z. 17 „sehet nicht an" dem Impf. יבואנהמו Z. 16 (etwa = *jikhw'un- himmo*) „sie verbrennen sie" gegenüberstehen[79]).

Wie im BA wird auch im Åg.-Aram. der Jussiv (von Leander § 19 „Kurz-Aorist" genannt) gebraucht, um das Verlangen auszudrücken, daß etwas geschehen oder nicht geschehen möge. Die Belege (circa 11 Formen) für das Impf. 3. pl. mit der Endung -ū s. bei Leander §§ 32a. c; 33a; 35c; 37c; 39b; 40f. r; 41g und vgl. Baumgartner 111f.; Strack § 13c.

Für das Nab. und Palm. läßt sich nach Baumg. 112 nur je ein Beispiel anführen: aus der nab. Grabinschrift von Medâin Ṣâleḥ (267 n. Chr.) Z. 8 יתחתה ומן „wer (das Grab) öffnen wird oder öffnen sollte"[80]) und palm. יפתחיהי bei Lidzbarski, Handb. d. nord-

[78]) Cooke, North-Sem. Inscr. pp. 185. 166.

[79]) S. Lidzbarski z. St. und Schaeder 248 [50].

[80]) Jaussen-Savignac in RB N. S. 5 (1908) 242 = Jaussen-Savignac, Mission Archéologique en Arabie I 172 und Lidzbarski Eph. III 84.

sem. Epigr. 355. Doch scheint wenigstens für die nab. Inschrift die jussivische Deutung nicht notwendig anzunehmen sein, so daß Cantineau p. 78 bemerken konnte: „Le nabatéen ne connaît plus le jussif, que semble avoir possédé l'araméen d'Égypte, et dont l'araméen biblique a encore des traces. Cela est particulièrement sensible à la 3e pers. du pluriel: le nabatéen a partout ין –, jamais י –."

Im Syr. ist der Jussiv mit dem Impf. identisch geworden und für die 3. m. pl. wird wie im JA die Endung -ūn gebraucht. S. die bei Dalman, Gr.[2] S. 272f. aufgeführten Beispiele.

Das BA stellt sich also mit dem deutlichen, wenn auch bereits eingeschränkten Gebrauch eines Jussiv zum älteren Aramäisch (Baumg.). Jedoch zeigt sich, daß diese alte Modalform im BA und in den EP im Rückgang begriffen war; schon der Schreiber der Bilinguis von Sardes (vom 10. Jahr des Artaxerxes 455 oder 394 v. Chr.) יבדרונה „sie sollen ihn zerstreuen" — gegen BA אל יבהלוך — kennt diese Modalform nicht mehr[81]).

5. Die Bildung der abgeleiteten Infinitive

Von den Infinitiven der abgeleiteten Stämme (Pa *ḳaṭṭālā*, Ha *haḳṭālā*) sind im BA mit Suffix nur Haf'el-Formen zu belegen. Die Endung des st. abs. -ā wird bei diesen Infinitiven vor Suffixen durch eine auf -ūth endigende Bildung ersetzt (BL § 38l'). Dieselbe Eigentümlichkeit findet sich im Ag.-Aram. (BL § 38m' und Leander § 31g), wie auch im späteren JA (Dalman § 78 S. 379). Im christl.-pal. Aram.[82]) hat der Infinitiv der abgeleiteten Stämme durchweg die Abstraktendung -ū (nie mehr das alte ā), auch im st. abs.; im Syr. tritt bei diesen Infinitiven für ûth des st. abs. vor Suffixen das ursprüngliche ûth ein[83]). Im BA werden vereinzelt die beiden Formen הַעְבָדַת „Mühe machen" E 4,22 und אַחֲנָיַת „Anzeige" D 5,12 im st. constr. verwendet. Marti[84]) glaubt, die Verbindungsform -äth in -ūth verbessern zu müssen. Da aber keine Veranlassung vorliegt, die Überlieferung zu bezweifeln (BL § 65q), so kann man mit Baumg. 116 hierin den Rest eines älteren Sprachgebrauches sehen, von dem auch das JA noch Spuren erhalten hat[85]).

Welches ist nun das Ergebnis der Untersuchung für das Alter des DA? Baumgartner 116f. faßt dasselbe in der folgenden Übersicht zusammen:

[81]) Schaeder 249 [51].
[82]) Schulthess, Grammatik des christl.-pal. Aramäisch § 143,2.
[83]) Vgl. Ungnad, Syr. Gr. § 27c; 46e.
[84]) Gr. d. Bibl.-aram. Sprache[3] § 48c.
[85]) Dalman S 279.

„Das Ergebnis der Untersuchungen ist nicht in allem das gleiche. In manchen Punkten hat sich uns das DA als relativ alt erwiesen, indem es Formen, die das ältere Aramäisch besaß und die später ganz oder großenteils abkamen, noch deutlich und in einigem Umfang enthält. So in der Beibehaltung des ש, des א im מרא, in der Bildung und Behandlung des Kausativs und der Reflexivstämme, in der Bewahrung des inneren Passivs, in den Resten eines Jussivs und einer Verwendung der abgeleiteten Infinitive auf -ā (-ath) in st. constr. Hier überall ist das DA älter als das Palm. und JA, mehrfach auch älter als das Nab... In einigem steht DA mit dem Nab. zusammen gegen das Palm., so in der Schreibung des auslautenden a und in der Beibehaltung des ש. Wieder in anderem steht es mit Nab. und Palm. auf einer Stufe: in der ausschließlichen Verwendung des ד für älteres ז, des ע für ק, im *n* der Pronomina, Endungen und Suffixe, in der Behandlung der Verba לי״א. Gegenüber dem Äg. des 5. Jh.s erweist es sich meist als wesentlich jünger. Ganz gleich sind sie nur in der Beibehaltung des ש und der Schreibung des מרא. Im ganzen ist es so, daß der Lautstand des DA in den entscheidenden Punkten jung ist, während die Formenbildung mancherlei Altertümliches enthält.

DA steht somit zwischen dem Äg. auf der einen, und dem Nab. Palm. auf der anderen Seite, und zwar letzteren näher, zum Teil sogar auf gleicher Stufe."

S. 118 fügt Baumgartner noch hinzu: „Und endlich der Versuch einer absoluten Datierung des DA. Grundlegend ist dafür das bisherige Ergebnis, daß es zwischen den EP und dem Nab. Palm. steht, letzteren im ganzen näher als ersteren, sich aber gerade mit den jüngeren äg. Texten vielfach berührt. Das führt aufs zweite oder dritte vorchristliche Jahrhundert."

Baumg.s Fehlschluß aus dem Ergebnis der Untersuchung des Lautstandes des BA wurde schon oben kurz hervorgehoben. Orthographische Schwankungen und Wandlungen und Modernisierungen veralteter historischer Schreibungen können nicht als „entscheidende Punkte" gelten. Für die Altersbestimmung des DA läßt sich vielmehr aus der Formenbildung ein sicherer Schluß ziehen. Gegen Baumg.s Schlußfolgerungen bemerkt G. Messina pp. 83s. sehr zutreffend: „Il primo fenomeno (il reperto fonetico) è semplicemente grafico, che non ci dice nulla sull'età dell'arameo biblico e da cui non si può tirare conclusione neanche dal confronto con altri documenti; le forme invece rappresentano un fenomeno strutturale intrinseco, che ci rivela la vera natura e l'età della lingua. ...La struttura formale pone l'arameo biblico accanto ai papiri elefantini; se dovessimo servirci dell'argomento delle proporzioni, di cui a torto fa tanto uso il Baumgartner, non essendo esauriente il materiale di confronto, dovremmo dire che in certi casi, per es. nei passivi interni (Pf. Pe'îl) 40 casi (di cui due terzi in Daniele)" — und füge noch hinzu die 10 Fälle von Hof'al — „l'arameo biblico si presenta con carattere più arcaico dei papiri elefantini." Damit ist aber auch die Einheitlichkeit

des Reichsaramäischen, im großen ganzen wenigstens, deutlicher geworden und zugleich ist „die Behauptung (s. Baumg. 120—23), die Urkunden in Esra müßten schon deswegen unecht sein, weil ihre Sprache jünger sei als die der fest ins 5. Jh. datierten EP, als unhaltbar erkannt“ [86]).

Die Einheitlichkeit des Reichsaramäischen wird noch durch zwei Erscheinungen im BA und in den EP bestätigt, nämlich durch die eigentümliche freie Wortfolge, welche auf die Einwirkung des Akkadischen zurückzuführen ist, und durch die akkadischen und persischen Lehnwörter.

C. Die Wortfolge im BA und in den EP

D. H. Müller machte in seiner Schrift über „Die Gesetze Hammurabis und ihr Verhältnis zur mosaischen Gesetzgebung“ [87]) darauf aufmerksam, daß in den aramäischen Teilen des Buches Daniel die eigentümliche akkadische Wortfolge, die (in der Regel wenigstens) sonst in keiner semitischen Sprache vorkommt, gebraucht wird, und erhärtete diese seine Beobachtung durch eine Reihe von Beispielen. Die Wortstellung des BA und namentlich des DA weicht nämlich von der sonst im Westsemitischen herrschenden ab, „indem Subjekt, Objekt oder adverbiale Bestimmung dem verbalen Prädikat ebensogut vorangehen wie folgen können. Besonders springt dies in die Augen, wenn das von einem Infinitiv abhängige Objekt diesem vorangeht, wie es in der Mehrheit der Fälle geschieht“ [88]). Da nun diese Wortfolge dem Akkadischen eigentümlich ist [89]), so liegt die Annahme nahe, daß diese syntaktische Erscheinung im Reichsaramäischen auf akkadischen Einfluß zurückzuführen ist. Diese Ansicht wird auch vertreten von Bauer-Leander § 99a: „Vielleicht beruht die so häufige Stellung Subjekt-Verbum auf dem Einfluß des Akkadischen, in dem (wohl nach sumerischem Vorbild) das Verbum regelmäßig am Schluß des Satzes steht“. Zur Voranstellung des Objekts vor dem Infinitiv aber wird § 85d noch bemerkt: „Diese Voranstellung des Objekts findet sich, freilich viel seltener, auch in den anderen aram. Sprachen, aber auch im Äthiop. und Hebräischen [90]); durchaus herrschend ist sie jedoch im Akka-

[86]) Schaeder 259 [55].

[87]) Wien 1903, S. 260—62.

[88]) Baumgartner 128; s. BL §§ 85c; 99a—c.

[89]) Vgl. Friedr. Delitzsch, Assyrische Grammatik[2] §§ 99. 175. 185.

[90]) Vgl. hiezu die Bemerkung von D. H. Müller a. a. O. S. 260 Anm. 1: „Allerdings wiederholt sich dieselbe Erscheinung in den letzten Ausläufern der südsemitischen Sprachen, im Äthiopischen und Amharischen, aber auch dort war fremder, und zwar chamitischer Einfluß vorhanden, was von mir zuerst erkannt und ausgesprochen worden ist. Vgl. Kuhns Literaturblatt Bd. I S. 434ff. und

dischen (hier vielleicht unter dem Einfluß des Sumerischen), so daß der Gedanke nahe liegt, die auffallende Häufigkeit dieser Stellung auch im Bibl.-aram. auf die Einwirkung des Akkadischen zurückzuführen."

Nach E. Kautzsch[91]) steht im BA das vom Infinitiv regierte Objektsnomen diesem in der großen Mehrzahl der Fälle voran, nämlich in 31 Fällen gegenüber 22, wo das Objekt nachsteht. Genauer erscheinen die Angaben von Baumgartner 128.

Für D ergeben sich ihm die folgenden Zahlen (vgl. BL S. 372):
Stellung des Subjekts vor, bzw. hinter dem verbalen Prädikat: c. 120:80;
Stellung des Objekts vor, bzw. hinter dem Verb: c. 80:70;
Stellung des Objekts vor, bzw. hinter dem Infinitiv: 20:16.

Für das EA ergibt sich folgender Befund:
Stellung des Subjekts vor, bzw. hinter dem Verb: c. 30:15;
Stellung des Objekts vor, bzw. hinter dem Verb: 20:30;
Stellung des Objekts vor, bzw. hinter dem Infinitiv: 8:7.
Im ersten und dritten Fall ist also das Verhältnis ähnlich wie in D.

Bei den EP ist, wie Baumg. 129f. ausführlich darlegt, zu unterscheiden zwischen der Sprache der eigentlichen Urkunden und der des Aḥiḳarromans und der Behistuninschrift. Letztere ist eine in einer Reichskanzlei des Ostens vorgenommene Übersetzung der akkadischen Version[92]), welche genau der Vorlage folgt. Darum geht hier das Subjekt dem Verb immer voran, genau wie in der akk. Vorlage; das Objekt aber geht voran oder folgt nach, wieder entsprechend der Vorlage. Speziell trifft dies zu bei der einzigen Infinitiv-Konstruktion למעבר קרב Cowley Col. I Z. 2. 4. 10, Col. II Z. 31f. = akk. *ana epišu taḫaza*. — Auch der Text des Aḥiḳarromans stammt aus dem Osten: hier sind beim Subjekt beide Stellungen gleich häufig; das Objekt wird in c. 50 Fällen nachgestellt, in c. 12 Fällen geht es voran; beim Inf. finden sich 5 Fälle von Nachstellung, 2 von Vorausnahme.

In den Urkunden endlich sind nach Baumgartner beim Subjekt die Belege für beide Stellungen ungefähr gleich zahlreich; beim Objekt haben einzelne Texte eine Vorliebe für Vorausnahme desselben, die meisten Texte lassen es folgen; beim Inf. dagegen ist umgekehrt die Vorausnahme des Objekts etwas häufiger. Man sieht, daß im ersten und dritten Fall die EP im großen ganzen wie das DA und das EA „eine bemerkenswert freie Wortfolge" aufweisen[93]).

meine ‚Epigraphische Denkmäler aus Abessinien' S. 72." (Gegen Baumgartner 130f.).

[91]) Grammatik des Biblisch-Aramäischen § 84, 1b.

[92]) S. oben Anm. 16.

[93]) Sachau S. 274 n. 12.

Baumg. 130 meint nun, daß bei den Urkunden an einen Zusammenhang mit dem Akkadischen kaum zu denken sei; es scheine sich vielmehr um eine inneraramäische Entwicklung zu handeln, deren Ursachen dunkel bleiben (sic). Dabei verkennt er aber nur zu sehr den Einfluß des akkadischen auf den reichsaramäischen Kanzleistil. Gegen eine inneraramäische Entwicklung und für eine Einwirkung des Akkadischen in dieser syntaktischen Erscheinung spricht wohl auch der Unterschied zwischen dem westlichen Altaramäisch der nordsyr. Inschriften und dem im Osten, in Assyrien, geschriebenen Assurbrief und dem Uruktext von Babylonien. In den nordsyr. Inschriften stehen Subjekt und Objekt überwiegend hinter dem Verb; Ausnahmen sind selten. „Der Unterschied gegenüber dem BA ist hier also sehr ausgeprägt" (Baumg. 129). Im Osten aber kennt der Assurbrief nur Vorausnahme des Objekts; beim Subjekt sind beide Stellungen gleich häufig. Im Uruktext steht das Subjekt voraus, das Objekt, mit Ausnahme von 1—2 Fällen, nach. „Hier (im Osten also) entspricht die Stellung derjenigen im Akkadischen" (Baumg. ebd.). Auf den Einfluß des Akkadischen ist daher mit Bauer-Leander diese dem Reichsaramäischen eigentümliche syntaktische Erscheinung zurückzuführen, wobei akkadische Vorlagen, wie die Behistuninschrift und der Aḥiḳarroman zeigen[94]), die Brücke für den reichsaram. Kanzleistil und damit für die Urkunden bei E und in den EP und weiterhin für das Reichsaramäische des B. Daniel gebildet haben werden.

D. Die akkadischen und persischen Lehnwörter im BA und in den EP

Die akkadischen Lehnwörter bezeugen ebenfalls den Einfluß der akkadischen Sprache und Kultur auf das Reichsaramäische. S. das übersichtlich zusammengestellte Material bei H. Zimmern, Akkadische Fremdwörter als Beweis für babylonischen Kultureinfluß[2], Leipzig 1917.

Im B. Daniel lassen sich c. 18 akk. Lehnwörter nachweisen: אָשַׁף D 2,10. 27; 4,4; 5,7, 11. 15 (hebr. 1,20 אשף) = *ašipu* (Z. S. 67); קַבְשַׁפַּיִם 2,2 = *kaššapu* (Z. S. 67); גְּלִי 2,5; 3,29 = גְּלוֹ E 6,11 = *namalu (nawalu) ruina;* זְמָן 2,16. 21; 3,7. 8; 4,33; 6,11. 14; 7,12. 22. 25 (vgl. E 5,3) = *simānu* (Z. S. 63); זִי 2,31; 4,33; 5,6. 9. 10; 7,28 = *zīmu, ziwu* (Z. S. 47); פְּחַר 2,41 = *paḫaru* (Z. S. 26); סְגַן 2,48; 3,2. 3. 27; 6,8 = *šaknu;* פַּחֲה 3,2. 3. 27; 6,8 (vgl. E 5,3. 6. 14; 6,6. 7. 13) = *paḫatu;* אָתוֹן 3,6. 11. 15. 17. 19. 21 = *atûnu, fornax;*

[94]) Über den babyl. Ursprung der Sprüche des Aḥiḳarbuches s. Fr. Stummer, Der kritische Wert der Altaram. Aḥiḳartexte (Alttestl. Abh. V/5) S. 57.

טעם 3,10. 29; 4,3; 6,27 = *ṭêmu, edictum;* vgl. E 4,19. 21; 5,3. 9. 13. 17; 6,1. 3. 8. 11. 12; 7,13. 21 und בְּעֵל טְעֵם *bêl ṭêmi;* Šaf'el שֵׁזִב 3,15 = akk. *ušēzib* (Z. S. 69f.; BL §§ 28i; 45m); קַרְבַּלָא 3,21 = *karballatu* (Z. S. 36); מִלְכָּא 4,24 = *milku, consilium;* אַרְגְּוָן 5,7. 16. 29 = *argamannu, purpura* (Z. S. 37); תַּלְתִּי und תַּלְתָּא 5,7, 16. 29 = akk. *šalšu;* כַּרְסָא 5,20; 7,9 = akk. *kursē* (s. BL S. 233 Anm. 1); שְׁלָה 3,29 *K* = akk. *sillatu, contumacia, insolentia*[95]); לַחֲנָה 5,2 *concubina* = akk. *laḫanatu*[96]).

Für das B. Esdras seien zu den obigen Angaben noch hinzugefügt (s. BL § 1x):

אֲגֻרָא, st. e. אַגְרָא = *egirtu* E 4,8. 11; 5,6 (Z. S. 10); viell. auch אֲשַׁרְנָא E 5,3. 9 nach akk. *asurrû*[97]); קְנָת E 4,9. 17. 23; 5,3. 6; 6,6. 13 = akk. *kinātu;* מִדָּה E 4,13. 20.; 6,8; 7,24 = akk. *mandattu, madattu* (Z. S. 9); נְדְבַךְ E 6,4 = akk. *nadbaku;* hiezu kommen die Šaf'el-Formen שֵׁיצִי E 6,15; = akk. *ušēṣi* und שַׁכְלֵל E 6,14; 4,12 *Q* = akk. *ušaklil.*

Eine Reihe von akk. Lehnwörtern findet sich auch in den EP. Wilson p. 298 gibt 11—16 babyl. Fremdwörter an, abgesehen von den babyl. Eigennamen, allein für die von Sayce-Cowley herausgegebenen aram. Papyri. Höher sind die Zahlenangaben für die akk. Wörter in den EP bei Baumgartner 126 (c. 40) und bei Rowley p. 135 (c. 31). Babylonischen Kultureinfluß zeigen gewisse Fachausdrücke und Phrasen des babyl. Rechtes, wie גרי = akk. *garu* „eine Klage anstrengen", דין ודבב = akk. *dînu dabâbu,* טב לבב, באבני מלכא, welche in die EP übergegangen sind. S. Cowley p. XXIX.

Die Verhältnisse der persischen Zeit und Verwaltung bringen im Reichsaramäischen neben den persischen Eigennamen zahlreiche persische Lehnwörter in Erscheinung. Im B. Daniel begegnen uns zunächst 8 persische Amtsnamen: אחשדרפניא D 3,2. 3. 27; 6,2. 3. 4. 5. 7; vgl. E 8,36; Esth 3,12; 8,9; 9,3; אדרגזריא 3,2. 3 = pers. *andaržaghar,* Ratgeber; גזבריא 3,2. 3; vgl. E 7,21 גזבריא und E 1,8 גזבר = pers. *ganžabhar,* Schatzmeister (s. Schaeder 245 [47]); דתבריא 3,2. 3 = pers. *dātabhar;* תפתיא 3,2. 3 (s. Cowley 79[9]); הדבריא 3,24. 27; 4,33; סרכיא 6,3. 4. 7. 8; פרתמים 1,3; vgl. Esth 1,3; 6,9 = pers. *fratama;* ferner noch כרוזא 3,4 Herold (vgl. הכרז 5,29) = altpers. *χrausa,* mpers. *χrōs*[98]). — Hinzu kommen folgende dem Persi-

[95]) S. Schiffer OLz 19 (1916) 82.

[96]) Baumgartner, ZatW N. F. 4 (1927) 90.

[97]) s. E. König, Hebr. und aram. Wörterb. z. A. T. s. v.

[98]) Das Wort wird zwar noch von BL § 1z als griechisches Lehnwort behandelt = χήρυξ. Schaeder 254 [56] bemerkt hiezu: „Es ist verwunderlich, daß diese Etymologie, die wie ein Fossil aus vergangenen Perioden der Sprachvergleichung anmutet, noch weiter behauptet wird... Das Wort hat tatsächlich mit

schen entnommene technische Ausdrücke und Phrasen: פתבג = *patibaga* 1,5. 8. 13. 15. 16; דת *dāta* 2,9, 13. 15; 6,6. 9. 13. 16; 7,25 (vgl. E 7,25 und an vielen Stellen des B. Esther); פתגם = *pratigama* 3,16; 4,14 (vgl. E 4,17; 5,7. 11; 6,11; Esth 1,20); גזבדה 2,6; 5,17; כרבל 3,21. 27; המונכא 5,7. 16. 19 (s. BL § 57n. o); אזדא 2,5. 8; הדם 2,5; 3,29; רז 2,18. 19. 27. 28. 29. 30. 47; 4,6; ן 3,5. 7. 10. 15. Es sind also in D allein c. 19 persische Lehnwörter; 4 derselben kommen auch in E vor und als 5. pers. Lehnwort tritt hinzu פרשגן E 4,11. 23; 5,6; 7,11 = altpers. *patičayana*[99]). Die iranischen Elemente in den EP, Namen und Fachausdrücke, sind sehr zahlreich. S. die ausführliche Darstellung bei Schaeder 255 [57]ff.

Aus dem Reichsaramäischen, speziell dem BA, hat sich eine Anzahl von akkadischen und persischen Lehnwörtern im JA erhalten[100]), während im Nab. und Palm. akkadische und persische Wörter nur ganz vereinzelt vorkommen. Hier stellen schon arab., und im Palm. auch griechische und lateinische Wörter das Hauptkontingent des ausländischen Wortschatzes[101]).

Angesichts der zahlreichen iranischen und akkadischen Elemente im BA und überhaupt im Reichsaramäischen ist es befremdend, daß Rowley (pp. 152s.; 155s.) wegen der drei Namen griechischer Musikinstrumente κίθαρις, ψαλτήριον, συμφωνία das 2. Jh. v. Chr. als Entstehungszeit der aram. Teile des B. Daniel festhält. In seinem Aufsatze: The bilingual problem of Daniel[102]) hat er seinen Standpunkt mit besonderer Schärfe betont: „What we can say with full assurance is that Biblical Aramaic is definitely later than the Aramaic of the Papyri, and that the Aramaic of Daniel is somewhat later than that of Ezra. It is to the Greek terms that I still attach most importance as linguistic pointers to a definitely second century date." Ein kurzer Hinweis auf die neuesten Veröffentlichungen über die Beziehungen der Achämeniden zur griechischen Kultur mag als Antwort hierauf genügen. Über den Einfluß griechischer Kunst auf die Kultur- und Kunstbestrebungen des Königs Darius I unterrichtet uns jetzt die von V. Scheil[103]) ver-

κήρυξ nichts zu tun... Es ist ein iranisches Lehnwort, dessen altpersisches Vorbild *χrausa* in mpers. *χrōs*, *χrōh*, npers. *χurōs*, *χurōh* erhalten ist. Dieses Wort heißt „Ruf, Rufer" und bezeichnet spez. den Hahn, dessen Bestimmung es nach der parsischen Lehre ist, durch seinen morgendlichen Weckruf den Gläubigen zum Wachsein, dem rechten Zustand des Menschen zu mahnen."

[99]) Hübschmann, Armen. Grammatik S. 224.

[100]) s. Rowley pp. 135. 138.

[101]) Baumgartner 126.

[102]) ZatW N. F. 9 (1932) 266.

[103]) Inscriptions des Achéménides à Suse (Mémoires de la Mission Archéologique de Perse XXI, Paris 1929).

öffentlichte Inschrift des Königs über seinen Palastbau zu Susa. Vgl. noch O. G. von Wesendonk, Das Problem der Altpersischen Kunst[104]) und F. W. König, Der Burgbau zu Susa nach dem Bauberichte des Königs Dareios I[105]). In der Zeit der Achämeniden mit ihren Eroberungszügen nach Kleinasien und Griechenland und beim lebhaften Handelsverkehr des Ostens mit den jonischen Städten im Westen kann das Vorkommen dreier griechischer Namen von Musikinstrumenten im Reichsaramäischen bei D 3,5. 7. 10. 15 nicht mehr auffallend erscheinen.

Das Ergebnis dieser Untersuchung bestätigt daher die These Schaeders von der Einheitlichkeit des Reichsaramäischen: „Die Sprache der EP und das BA sind identisch" (S. 253 [55]). Das ist in allen wesentlichen Punkten zutreffend. Unbegründet ist somit die Stellungnahme von Baumgartner und Rowley u. a., welche das BA, vor allem das DA, nicht früher als in das 3. oder 2. Jh. ansetzen wollen.

[104]) Litterae Orientales, Heft 42 (1930) 6—8.

[105]) Mitteilungen d. Vorderas.-Ägypt. Gesellschaft Bd. 35, 1.

Die Mysterienthese der Laacher Schule im Zusammenhang scholastischer Theologie

Von **Josef Bütler** S. J. — Amiens

Die Liturgie ist „das Mysterium Christi und der Kirche“ [1]). So lautet die kürzeste Formel der Mysterienlehre, die seit Jahren als Wesensbestimmung der Liturgie und als wissenschaftliche Grundlage der liturgischen Bewegung verfochten wird. Ausdrücke wie Mysterientheologie oder Mysterienfrömmigkeit verraten den Anspruch, durch diese These auch der Theologie und selbst dem christlichen Frömmigkeitsleben ein eigenes Gepräge zu geben. Vor allem soll der Mysteriencharakter die Höherwertigkeit des liturgischen Betens über das private Gebet begründen oder doch zum mindesten dessen Eigenart kennzeichnen. Hauptvertreter dieses theologischen Lehrsatzes ist P. Odo Casel O. S. B. aus der Abtei Maria Laach. Ihm folgen viele seiner Mitbrüder und weite Kreise der liturgischen Bewegung [2]).

Es soll hier im Geiste positiver Kritik versucht werden, zu prüfen, welche Voraussetzungen die Mysterienthese zu ihrer Eingliederung in den Zusammenhang der scholastischen Theologie erfordern oder wenigstens nahelegen würde — Voraussetzungen, über deren Richtigkeit hier noch nichts entschieden werden soll.

1. Das Kultmysterium im allgemeinen

Für das Zustandekommen der Mysterienlehre sind einige geschichtliche Beziehungen von Bedeutung. Casel geht nämlich von jenen Geheimkulten des hellenistischen Kulturkreises aus,

[1]) O. Casel, Das christliche Kultmysterium (ChK), Regensburg 1932, 72.

[2]) Z. B. J. Pinsk und seine Zeitschrift „Liturgisches Leben“, vormals „Liturgische Zeitschrift“ (LZ). — Daß jedoch die These nicht der liturgischen Bewegung schlechthin zugeschrieben werden darf, zeigt sich z. B. bei H. Keller O. S. B., Kirche als Kultgemeinschaft: Benediktinische Monatsschrift 16 (1934) 25 ff. und 17 (1935) 183 ff.

die man kurzweg Mysterien nennt. Er glaubt deren Wesen umschreiben zu können, als „eine heilige kultische Handlung, in der eine Heilstatsache unter dem Ritus Gegenwart wird; indem die Kultgemeinde diesen Ritus vollzieht, nimmt sie an der Heilstat teil und erwirbt sich dadurch das Heil“[3]). Das Wort Mysterium steht also in diesem Zusammenhang nicht für die Erscheinungen, die wir unter dem Namen Mystik zusammenfassen, noch für den aus der Fundamentaltheologie geläufigen Begriff Glaubensgeheimnis. Es ist ein kultischer Ausdruck — darum Kultmysterium — der rein begrifflich neben Gebet und Opfer steht, wenn auch tatsächlich diese beiden Kultformen Mysteriencharakter annehmen können, wie dies von der christlichen Liturgie ausgesagt wird.

Es kann hier dahingestellt bleiben, ob mit der erwähnten Begriffsbestimmung wirklich das Wesen jener heidnischen Geheimkulte getroffen wird[4]). Ebenso steht hier nicht in Frage, wie weit diese Kultmysterien durch Verfeinerung, Vertiefung und Vergeistigung der religiösen Begriffe das Judentum in seiner erzieherischen Aufgabe auf Christus hin ergänzten[5]).

Wesentlich ist dagegen die Frage nach der Verwirklichung dieses Begriffes Kultmysterium in der christlichen Liturgie. Nicht im Sinne einer restlosen Entwicklung des christlichen Kultes aus Inhalt und Form des heidnischen Kultes. Das behauptet die Mysterienthese keineswegs[6]), wenn es auch nicht ausgeschlossen erscheint, daß einzelne Elemente der Mysterienkulte bewußt oder unbewußt vom Christentum übernommen wurden, soweit sie geeignet waren, das Grundverhältnis zwischen Gott und Geschöpf zum Ausdruck zu bringen.

Tatsache ist, daß sich Väter und Liturgie zur Bezeichnung christlichen Kultgutes antiker Mysterienausdrücke bedienen, um durch den Hinweis auf Bekanntes das Neue des Christentums verständlich zu machen[7]). Und hier stehen wir an der Schwelle zum Dogma und damit auf dem ureigensten Gebiet der Mysterienlehre. Denn wenn die kirchliche Überlieferung durch diese Redeweisen nicht nur bildhaft auf diese oder jene Gemeinsamkeit zwischen christlichem und heidnischem Kult hinweist, sondern in der christlichen Liturgie übereinstimmend ein Kultmysterium im christlich über-

[3]) ChK 101.

[4]) Vgl. K. Prümm. Neue Wege einer Ursprungsdeutung antiker Mysterien: ZkTh 57 (1933) 89—102; 254—271.

[5]) Vgl. O. Casel, Die Liturgie als Mysterienfeier, 3.—5. Aufl., Freiburg 1923 (LM) 1 ff.

[6]) LM 101; ChK 63.

[7]) LM 96. 101. 103.

höhten Vollsinn der Antike sieht, dann stehen wir vor einer Glaubenswahrheit, der sich unser theologisches Denken nur demütig dienend, nicht anmaßend richtend nahen darf.

C. bejaht diese Bedingung und glaubt den Beweis zu liefern für die einmütige Übereinstimmung aller Jahrhunderte und Kirchenprovinzen in dieser Frage, trotz aller Kritik an seinem Beweisgang[8]). Kann man C. nicht folgen, wenn er für die Mysterienthese eine Glaubenspflicht aufstellt, so konnte sich doch auch der Hauptkritiker dem ersten Eindruck mancher Väterstellen nicht entziehen[9]). Der Widerspruch gründet sich denn auch nicht nur auf das Ungenügen des Traditionsbeweises, sondern ebensosehr auf Denkschwierigkeiten der These. Ihnen soll unsere Hauptaufmerksamkeit gelten, wenn auch, die Offenbarung seiner Lehre vorausgesetzt, deren Annahme keineswegs vom Gelingen spekulativer Erklärungsversuche abhängig gemacht werden darf.

Wenden wir den allgemeinen Grundbegriff des Kultmysteriums auf die Liturgie an, so erhalten wir folgende Begriffsbestimmung der Liturgie und damit die Grundformel der Mysterienthese: Die christliche Liturgie ist eine heilige kultische Handlung, in der eine Heilstat Christi unter dem Ritus Gegenwart wird; indem die Kirche diesen Ritus vollzieht, nimmt sie an der Heilstat teil und erwirbt sich dadurch das Heil[10]). Die Hauptelemente dieses Begriffes sind Mysteriengegenwart und Mysterienteilnahme.

Ausgesagt wird diese Lehre von der Liturgie schlechthin in ihrem vollen Umfang:

„Alle andern Sakramente (außer dem Altarssakrament) gehen ebenfalls aus der Passion Christi hervor... gruppieren sich demnach um das höchste Mysterium der Messe und nehmen an deren Mysteriencharakter teil; im höchsten Grade die Taufe..., in entsprechender Abstufung die andern Sakramente, aber auch die höheren Sakramentalien, ja schließlich alle Riten und Gebete der Kirche, die ihren letzten Ursprung und Höhepunkt in dem Erlösungswerke des Herrn finden" [11]).

Diese Worte legen aber auch nahe, daß die These nicht auf allen liturgischen Teilgebieten in gleicher Klarheit und Fülle ver-

[8]) O. Casel, Mysterienfrömmigkeit: Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge (BZThS) 4 (1927) 101—117, bes. 107; Die Beweisführung selbst bei O. Casel, Das Mysteriengedächtnis der Meßliturgie im Lichte der Tradition: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft (JL) 6 (1926) 113—204 und O. Casel, Mysteriengegenwart: JL 8 (1928) 145—224, letztere Arbeit zugleich als Antwort auf die Kritik von J. B. Umberg, Die These von der Mysteriengegenwart: ZkTh 52 (1928) 357—400; vgl. ferner J. B. Umberg, Sacramenta efficiunt, quod significant: ZkTh 54 (1930) 92—105 als letzte Äußerung Umbergs zur Beweisfrage.

[9]) Vgl. ZkTh 52 (1928) 371.

[10]) Vgl. ChK 101.

[11]) BZThS a. a. O. 108.

wirklicht wird. Statt mühsam den Sinn der Lehre im allgemeinen zu erarbeiten, gehen wir von jenem Bereich aus, der nach der Auffassung C.s im Mittelpunkt des Kultmysteriums steht, der hl. Messe in ihrem Doppelcharakter als Opfer und Sakrament. Wir können hier an vertrautere Gedankengänge anknüpfen und uns auf ein breites Schrifttum stützen, denn die Auseinandersetzung über die These beschränkte sich fast auf dieses Gebiet, während die Ausweitung auf den übrigen liturgischen Bereich fast nur anhangweise geschah.

2. Das Kultmysterium im Altarssakramente

Bei Anwendung der allgemeinen Grundformel ergibt sich für das eucharistische Opfer folgende These: Die heilige Messe ist eine heilige kultische Handlung, in der die Opfertat Christi unter dem Ritus Gegenwart wird; indem die Kirche diesen Ritus vollzieht, nimmt sie an der Opfertat teil und erwirbt sich dadurch das Heil[12]).

Versuchen wir an diesem Idealfall und Zentrum christlicher Kultmystik die Hauptelemente des Kultmysteriums genauer zu erfassen: Mysteriengegenwart und Mysterienteilnahme.

Was wird Gegenwart? Wäre es nur Christus mit Gottheit und Menschheit, so stünde es mit der Anwendung der These auf die Eucharistie sehr einfach. Immerhin haben wir in der wirklichen Gegenwart Christi unter den Gestalten einen wertvollen Ausgangspunkt, von dem aus wir uns dem Verständnis der These schrittweise nähern können.

Gegenwart wird vor allem die Heilstat, also hier die Opfertat. Ist das vielleicht jener Opferakt Christi, der nach vielen Theologen zu jeder hl. Messe nötig ist, damit sie wirklich Christi Opfer sei? Auch dann böte die These keine über diese Auffassung hinausgehende Schwierigkeit, denn mit Christus wird sein ganzes Seelenleben in der Eucharistie gegenwärtig, auch dieser innere Opferakt. Wir haben also bereits eine Opfertat Christi, die Gegenwart wird.

Aber darin erschöpft sich die Mysteriengegenwart nicht. Jener Opferakt ist nicht nur irgendeiner. Er steht auch nicht nur in innigster Beziehung zum Kreuzopferakt, obschon manche Stellen bei C. eine Zurückführung auf diese von niemand geleugnete Bezogenheit nahelegen, so etwa, wenn der Mysteriencharakter als ein Hervorgehen aus der Passion Christi[13]) gekennzeichnet wird, was auch von einer bloßen Wirkung ausgesagt werden könnte, oder wenn der falsch aufgefaßten Gegenwart als richtige Deutung gegenübergestellt wird, „daß der Opfertod des Herrn nicht von der ganzen

[12]) Vgl. ChK 101.
[13]) BZThS a. a. O. 108.

Heilsökonomie getrennt werden kann, daß diese also *ex obliquo* in jeder Messe mitgegenwärtig werden muß, wenn die Eucharistie das *sacramentum salutis* sein soll[14]). Solche Äußerungen müßten tatsächlich als eine Milderung der These gegenüber der ursprünglichen Darstellung gedeutet werden[15]), wenn C. nicht das Prinzip verträte, Meinungsänderungen ausdrücklich als solche zu kennzeichnen[16]).

Nach den früheren Darlegungen ist aber diese Bezogenheit der Messe zum Kreuze nichts Geringeres als „völlige Identität von Kreuzopfer und Meßopfer, wodurch die Messe nichts anderes ist, als die reale Mysteriendarstellung des Kreuzopfers... Diese Identität aber umfaßt als wesentlichen Teil die Identität des Opfer a k t e s, der nur e i n e r sein kann, weil sonst auch eine neue Erlösung kommen müßte" [17]).

Diese Auffassung geht zunächst nicht über die Lehre Kramps hinaus, der auch dafür hält, daß die Relativität von Kreuzopferakt und Meßopferakt so groß ist, „daß man von einer Identität sprechen kann und muß" [18]). Kramp hält denn auch seine eigene Meßopfertheorie für verwandt mit der Mysterienthese. „Das um so mehr, wenn man den in der christlichen Tradition so gut bezeugten Gedanken von der numerischen Einheit des Kreuz- und Meßopferaktes im Sinne einer bloßen Vervielfältigung der *quandocatio* des Kreuzopferaktes zugrunde legt und voraussetzt. Hier wird in der Tat das Kreuzopfer Gegenwart" [19]).

Soweit böte also die Mysterienlehre nichts ganz Neues. Diese physische Einheit wäre etwa dahin zu erklären, daß der Hingabeakt Christi an den Vater die innere Opferform des Kreuzopfers war. Diese Hingabe, mit der Jesus zum Vater hinüberging, dauert im Himmel weiter und wird mit Christus selbst durch die Konsekrationsworte des Priesters unter den Gestalten raum-zeitlich gegenwärtig. Jener Opferakt des Verklärten braucht deswegen noch nicht himmlisches Opfer genannt zu werden, wenn dies auch der Geschlossenheit des Gedankenganges dienlicher wäre und nicht gänzlich unmöglich erscheint, da die äußere Symbolik für die Welt der Verklärten nicht so unerläßlich erscheint wie für den im Irdischen befangenen

[14]) JL 12 (1932) 231.

[15]) So wieder ein J. B. in Theologie und Glaube 26 (1934) 757.

[16]) Vgl. Theol.-prakt. Quartalschrift 83 (1930) 612 und Theologie und Glaube 23 (1931) 353 Anm. 2.

[17]) JL (1926) 193.

[18]) J. K r a m p, Opferanschauungen der römischen Meßliturgie, 2. Aufl., Regensburg 1924, 291.

[19]) A. a. O. 305.

Menschen — damit begründet ja das Tridentinum die Sichtbarkeit des Meßopfers — weil dem Himmelsbewohner unmittelbarere Ausdrucksmöglichkeiten zur Verfügung stehen. Auf jeden Fall aber wird jener himmlische Akt zur inneren Opferform, wenn er in die Raum-Zeit der Gestalten eintritt.

Dürften dieser Erklärungshypothese aus der „Überlegenheit des verklärten, pneumatischen Herrn über die Gesetze von Raum und Zeit“ [20]) keine unüberwindlichen spekulativen Schwierigkeiten gegenüberstehen, so fällt es schwerer, der Mysterienthese noch einen Schritt weiter zu folgen. Denn was nach ihr vom Kreuzopfer in der Messe Gegenwart wird, ist nicht nur dieser innere, seelische, wenn auch den Leib mithingebende Opferakt, sondern „der Tod selbst, nicht historisch, sondern sakramental, *secundum substantiam*“ [21]); „so sicher und wirklich dieser (der Herrenleib) vorhanden ist, ebenso wirklich ist der Tod des Herrn Gegenwart“ [22]).

Zwar erscheint es nicht unbedingt nötig, daraus auf die Notwendigkeit einer Gegenwart der Feinde und Henker Christi zu schließen [23]). Auf jeden Fall will C. diese Folgerung nicht gezogen wissen [24]). Auch gibt er zu, daß das Wiedergegenwärtigwerden eines vergangenen Ereignisses in historischer Gestalt metaphysisch unmöglich ist. „Aber diese Unmöglichkeit gilt nicht für die sakramentale Präsenz des vergangenen Aktes“ [25]), wobei zu beachten ist, daß der Ausdruck „sakramental“ sowie die verwandten Begriffe „mystisch“ und „pneumatisch“ nicht im Gegensatz stehen zur Wirklichkeit oder Realität, sondern diese näher bestimmen.

Eine genauere Charakteristik dieser pneumatischen Welt bleibt uns C. freilich schuldig, und so findet sich auch nirgends eine Lösung für die weitere Schwierigkeit, wie der jetzt unsterbliche Gottmensch zugleich hienieden sterben und drüben leben kann. Zwar bietet sich ein Anhaltspunkt, der eine widerspruchslose Lösung zu gestatten scheint, aber es fällt schwer, andere Äußerungen C.s damit in Einklang zu bringen. Wir lesen:

„Der Tod Christi hat in der Erlösung nur den geistigen Sinn; das Animalische kommt hier in Betracht nur als Instrument des Erlösungstodes, also eines geistigen, nicht animalischen Aktes. Wir sagen das, weil Umberg zwischen dem animalischen und dem ‚geistigen‘ Tode nicht unterscheiden kann“ [26]).

[20]) Vgl. JL 6 (1926) 201 Anm. 3.

[21]) JL 8 (1928) 197.

[22]) JL 6 (1926) 133.

[23]) Vgl. J. M. Hanssens, Estne Liturgia cultus mystericus?: Periodica de re morali, canonica, liturgica 23 (1934) 157* Anm. 1.

[24]) Z. B. BZThS a. a. O. 114 Anm. 13; JL 8 (1928) 147. 193.

[25]) BZThS a. a. O. 110.

[26]) JL 8 (1928) 158 Anm. 42.

Sollte also dieser geistige Tod vielleicht nichts anderes sein, als der oben besprochene Akt der inneren Hingabe, für die ja tatsächlich der äußere Tod nur Symbol, Instrument, Auswirkung ist? Die ganze Darstellungsart C.s schien es Umberg zu verbieten, diese Vergeistigung zu vollziehen[27]), und es erscheint fraglich, ob C. sie zugesteht. Seine früheren Arbeiten über den Ausdruck *oblatio rationabilis* könnten ihm allerdings eine klarere und folgerichtigere Ausdrucksweise in dieser Richtung erleichtern[28]).

Es würde sich dann entscheidend darum handeln, vom Gebrauche irreführender Ausdrücke abzusehen, wie z. B. „der Tod ist wirklich Gegenwart“[29]), „der Tod... *secundum substantiam*“[30]), wenn auch nicht historisch, sondern sakramental; denn jenen innern Hingabeakt wirklichen Tod zu nennen würde einer völligen Auflösung scharfer Begriffsgebung, wie sie für die Theologie unbedingt erfordert ist, gleichkommen. Kein Sterben und kein Leiden ist da, auch nicht unblutigerweise, wenn darunter mehr als der sie tragende, ihnen als rein äußerer Handlung ohne selbständigen Wert in der Sittlichkeitsordnung erst den Charakter der Sühne und Verdienstlichkeit gebende Akt seelischer Hingabe verstanden werden soll, der durch die Symbolik der getrennten Gestalten zum Opfer im Vollsinne ergänzt wird.

Wenn C. diesen für die Beurteilung und das Schicksal der Mysterienthese entscheidenden Schritt der Vergeistigung der Todesauffassung tut, dann kann man versuchen, ihm einen weiteren Schritt zu folgen.

Die Passion wird nämlich in diesem Zusammenhang als die Erlösungstat gefaßt, „umfaßt also neben dem Leiden auch die Auferstehung und Himmelfahrt und das Sitzen zur Rechten des Vaters. Denn die Erlösung wurde erst vollendet dadurch, daß das menschliche Fleisch zu Gott erhöht wurde; das Opfer Christi war erst vollendet, als es durch die Auferstehung angenommen war... so muß die Gegenwärtigsetzung der Passion als des Erlösungsleidens auch die *resurrectio* und die damit unmittelbar verbundenen Phasen des Heilswerkes umfassen“[31]).

Diekamp nennt es eine Übertreibung, „daß das ganze Leben Christi von der Empfängnis und Geburt bis zur Auferstehung und Himmelfahrt, ja bis zur Wiederkunft am Ende der Tage in real-

[27]) ZkTh 52 (1928) 364; JL 8 (1928) 213.

[28]) Vgl. O. Casel, Die λογικὴ θυσία der antiken Mystik in christlich-liturgischer Umdeutung: JL 4 (1924) 57 ff. und O. Casel, Ein orientalisches Kultwort in abendländischer Umschmelzung: JL 11 (1931) 1—19.

[29]) Vgl. JL 6 (1926) 178.

[30]) JL 8 (1928) 197.

[31]) BZThS 107/108.

[32]) F. Diekamp, Katholische Dogmatik III, 6. Aufl., Münster 1932, 207.

mystischer Wirklichkeit in der h. Messe gegenwärtig wird"[32]). Sollten sich jedoch dafür ausreichende Beweisgründe vorbringen lassen, so könnte auch für diese Heilstaten dieselbe geistige Auffassung wie für den Tod maßgebend sein. Sie müßten gedeutet werden als die fortdauernden seelischen Akte des Gottmenschen, die insoferne heute noch dauernde Heilstat wären und nach ihrer vorzüglichsten Äußerung im geschichtlichen Leben des Herrn benannt würden. Was die göttlichen Akte des ewigen Wortes betrifft, die das Erlösungswerk zum Gegenstande haben, so könnte man das ständig aktuelle Festhalten der menschlichen Natur durch das Wort *(quod Verbum semel assumpsit, nunquam dimisit)* nach dem Anfangsmomente schlechthin Menschwerdung nennen (so wie die *conservatio* ja nichts anderes als eine ständige *creatio* ist). Ähnlich könnte der ständige Akt, durch den das Wort die im Tode getrennten Wesenselemente der menschlichen Natur, Leib und Seele, zu unsterblicher Lebensfülle eint, Auferstehung genannt werden. Alle diese Akte aber werden mit der Seele und der Gottheit des Gottmenschen und dem Leib, der wenigstens Objekt jener Akte ist, in der Eucharistie gegenwärtig.

Eine neue Schwierigkeit ergibt sich freilich, wenn diese Mysteriengegenwart auch von Akten ausgesagt werden soll, die scheinbar unterbrochen wurden, wo also nicht von physisch-numerischer Identität die Rede sein kann. Etwa vom Hingabeakt beim Abendmahlsopfer, das nach der Auffassung C.s ja auch mit dem Kreuzopfer durch die Einheit des Opferaktes verbunden sein muß, weil sonst ein Hauptbeweis für die These, der aus der Einzigkeit des neutestamentlichen Opfers[33]), hinfällig würde.

Die zur Verdienstlichkeit des Opfers nötige Freiheit verbietet es, an einen ständig wachen, von der Gottesschau der Menschenseele Christi entlockten Akt liebender Hingabe an den Vater zu denken. Man müßte also die Lehre vom eingegossenen Wissen der Menschheit Jesu zu Hilfe nehmen. Es wurde dem Herrn schon in der Empfängnis geschenkt und ist unabhängig von der Phantasie und darum ständig wach. Es ermöglicht es, von einem physisch-identischen Akt liebender Hingabe an den Vater zu reden. Wenn Gott auch nicht Hauptgegenstand dieses Wissens ist, so wird er doch in ihm miterkannt, und dieses Wissen um Gott genügt, dem Herrn einen verdienstlichen, weil freien, wenn auch unveränderten Hingabeakt zu entlocken, der seinen Anfang nahm mit dem *Ecce venio*[34]) beim Eintritt in diese Welt, allem irdischen Handeln Christi zugrunde lag und es vor dem Vater unendlich verdienstvoll machte,

[33]) BZThS a. a. O. 108/109.

[34]) Hebr 10,5—7.

wenn es auch durch die Hingabe im Tode gekrönt werden mußte, um vom Vater tatsächlich als Sühneopfer angenommen zu werden. Ähnlich könnte auch für andere wurzelhafte Akte der Seele Christi eine überzeitliche Aktualität angenommen werden, so daß eine Ausweitung der These auf andere Heilswerke nicht ausgeschlossen erscheint. Was sich einst in der Raum-Zeit des Erdenpilgers Christus in geschichtlichen Taten aussprach, schafft sich heute einen für alle Menschen aller Zeiten zugänglichen Ausdruck im eucharistischen Leibe des Heilandes.

Die Frage nach dem Warum dieses erneuten Eintrittes jener Heilsakte in Raum und Zeit beantwortet uns das zweite Wesenselement der Mysterienthese, die Mysterien*teilnahme*, die freilich in der Auseinandersetzung hinter der Frage nach der Mysteriengegenwart ganz zurücktrat. „Indem die Kultgemeinde diesen Ritus vollzieht, nimmt sie an der Heilstat teil und erwirbt sich dadurch das Heil“ [35]).

Wir betrachten hier einstweilen die Heilstat als Opfertat überhaupt und sehen davon ab, ob diese sich vielleicht in verschiedene Phasen gliedert. Nach dem oben Gesagten ist der Hingabeakt Christi eine überzeitliche Größe, die auch unabhängig von ihrer zeitlichen Gegenwart im Meßopfer existiert. Es scheint sich also im Grundverhältnis Christi zum Vater durch die Konsekration nichts zu ändern, denn dieser raumzeitliche Umstand ist dafür völlig nebensächlich. Sinn und Zweck dieses Eintretens in die Gebundenheit der Gestalten ist vielmehr die Natur der Messe als eines Applikationsopfers für die Gläubigen. In diesem Sinne könnte man sie als das dem Zustande der Kirche angepaßte himmlische Opfer Christi bezeichnen, eine Ausdrucksweise, die C. zwar ablehnt [36]), weil er jenen himmlischen Hingabeakt nicht Opfer zu nennen wagt, zum Nachteil für die Geschlossenheit seines Systems.

In der Mysterienteilnahme nun, also hier im Mitopfern, können wir verschiedene Stufen unterscheiden. Es ist nach C. nicht etwa bloß „eine Applikation der durch Christus erworbenen Schätze“, „nicht seine Gnade als bloße Zuwendung, sondern das volle Einswerden mit der Person Christi durch Nachleben seines Lebens“ [37]). Hier also ein Mitopfern:

„Die *Kirche* begeht das Mysterium und setzt damit das Opfer Christi sakramental wieder hin, macht also das Opfer des Herrn zu *ihrem* Opfer. Es ist *ihre* heilige Handlung. Durch diese Feier hat sie die Möglichkeit, sich aufs innigste

[35]) ChK 101.
[36]) JL 6 (1926) 203 Anm. 9; dazu Hochland 27 (1929/30) I, 200.
[37]) JL 8 (1928) 175.

dem Opfer Christi anzuschließen und dadurch das aus ihm fließende Erlösungsheil zu erwerben“ [38]).

Dieses Mitopfern erschöpft sich aber nicht im bloßen „Aufopfern“ der Messe, auch nicht im Opferwillen der Kirche oder im Opferakt ihres Priesters, noch weniger im persönlichen, zunächst rein subjektiv-moralischen Willen des einzelnen, sich an- und einzuschließen. Man möchte das Genannte als ein Opfer *ex opere operantis* bezeichnen und ihm ein Opfer *ex opere operato* gegenüberstellen, dessen Höhepunkt die Kommunion ist. „Man denkt zu wenig daran, daß man die Kreuzopferspeise genießt und dadurch selbst ein Opfer werden soll“ [39]), denn „die Kommunion ist wesentlich Opferspeise, Leib und Blut des gekreuzigten Herrn“ [40]). Tatsächlich scheint durch die Kommunion unsere Teilnahme am Opfer über eine bloß moralische Teilnahme hinaus in seinshafte Tiefen vorzustoßen, denn wenn Christus in uns eingeht, gehen wir eigentlich vielmehr in ihn ein und zwar in ihn als Opfergabe, in und mit der wir als ein leibgeistiges, der wohlgefälligen Annahme sicheres Vollopfer vor den versöhnten Vater treten und dadurch Gnade und Heil erwerben.

C. weist noch einen anderen, wie es scheint tieferen und für das Verständnis der These wesenhafteren Weg zum Verständnis der Mysterienteilnahme:

„Das Mitopfern der Gläubigen beruht also zunächst auf der objektiven, sakramentalen Eingliederung jedes Christen in den Leib Christi durch die Taufe. Wenn das Haupt wirkt, wirken die Glieder mit. Je bewußter diese Mitwirkung ist, d. h. je mehr sie auch subjektiv erlebt wird, desto intensiver ist das Mitopfern. Daraus erklärt sich die Notwendigkeit aktiver Teilnahme an der liturgischen Feier, und zwar auch an deren äußeren Gestaltung, weil das Äußere die innere Teilnahme verstärkt“ [41]).

Es handelt sich also hier um eine Erklärung der Mysterienteilnahme von einer Theologie aus, die auf der Lehre vom mystischen Leib Christi aufbaut. Wenn das Haupt opfert, opfern auch die Glieder; und zwar ist dieses Mitopfern schon vor dem subjektiven, moralischen Mitopfernwollen da, weil es das Opfer der Kirche ist, also auch das ihrer Glieder. Es ist auch dann da, wenn der Gläubige gar nicht daran denkt, weil es aus seinshafter Verbindung mit dem Haupte quillt, und eben darum ist es, auch abgesehen von der Kommunion, mehr als nur moralisch. Wenn C. weiterhin daraus auf die Notwendigkeit aktiver Teilnahme an der äußeren Gestaltung der liturgischen Feier schließt [42]), so zeigt sich hier der

[38]) BZThS a. a. O. 108.
[39]) BZThS a. a. O. 116.
[40]) JL 8 (1928) 181.
[41]) ChK 44 Anm.
[42]) ChK 44 Anm.

Charakter der Mysterienthese als theologischer Grundlage der liturgischen Bewegung. Soweit darin die Berührung von „objektiver" und „subjektiver" Frömmigkeit zum Ausdruck kommt, wird weiter unten davon die Rede sein. Auf jeden Fall entspricht es dem Wesen des Gliedes Christi als eines Vernunft- und Leibwesens, daß das geoffenbarte innere Geschehen auch bewußt wird und leiblichen Ausdruck findet.

Wenden wir rückblickend die Betrachtungsweise vom Leibe Christi auch auf die Mysterien*gegenwart* an, so ergibt sich die Möglichkeit, den Opferakt der Gläubigen und besonders den des geweihten Priesters auf Grund einer gewissen *communicatio idiomatum* als Opferakt Christi zu bezeichnen. Diese *communicatio idiomatum* der Lehre vom mystischen Leibe Christi kommt freilich mit jener der Christologie nur analog überein (vgl. denselben Ausdruck im Traktate über die eucharistischen Gestalten). Auch gilt sie nicht für jede Seinsschicht und es bleibt der Person Christi wie den Gliedpersonen ein Bereich, dessen Akte usw. von den Gliedern bzw. vom Haupte nicht ausgesagt werden können.

Es wird weiter unten, wo andere Wege überhaupt versagen, auf das Verhältnis der Mysterienthese zur Lehre vom mystischen Leib Christi zurückzukommen sein. Was das Altarssakrament anbelangt, so scheint auch unabhängig von ihr die Mysterienlehre einen guten Sinn zu haben, vorausgesetzt, daß die erforderte geistige Deutung des Opfertodes und deren überzeitliche Basis bejaht werden. Unter diesen Voraussetzungen scheint die These berufen, eine tiefere Auffassung der Bezogenheit des Meßopfers zum Kreuzopfer anzubahnen und manche Meßopfertheorie durch Betonung der inneren Opferhandlung vor der äußeren Symbolik zu ergänzen.

3. Das Kultmysterium in den übrigen Sakramenten

Bezüglich der anderen Sakramente erklärt C.:

„Da die Messe der Quell der anderen Sakramente und ihr Mittelpunkt ist, so müssen auch die anderen Sakramente etwas von dieser Gegenwärtigsetzung des Heilswerkes an sich tragen, oder man müßte die Messe als Opfer von den 7 Sakramenten unterscheiden, was aber gegen die Lehre der Väter und der Scholastik ist. Selbstverständlich ist die Gegenwart der Heilstat bei den verschiedenen Sakramenten verschieden, da sonst nur *ein* Sakrament bestände" [43]).

Wie immer es mit dem angeführten Beweis stehen mag, die Stelle verrät, daß C. auch gegen den Vorwurf, für eine Ausweitung der These über den eucharistischen Bereich hinaus fehle es an ausreichender Begründung [44]), ausdrücklich auf der Anwendung der These auf alle Sakramente beharrt.

[43]) JL 12 (1932) 231.

[44]) Diekamp a. a. O. III, 207.

Versuchen wir auch hierfür die Verbindungslinien zur scholastischen Theologie aufzuzeigen. C. kann für sich geltend machen, daß G. Rohner die Mysterienthese für diesen Bereich nur als ein „Ernst machen" mit der Lehre von der physischen Wirksamkeit der Menschheit Christi und der Sakramente bezeichnet[45]). Tatsächlich hat C. dieser Lehre die Formel von der *virtus participata a Christo*[46]) entlehnt. Er will damit zunächst den Einwand ausschließen, daß es sich also um eine Transsubstantiation handle. Weiterhin verzichtet er damit auf eine „objektive Gegenwart an sich" und setzt an deren Stelle eine Gegenwart „in der Kraft Christi"[47]).

Es will nun freilich scheinen, als ob C. durch die Anwendung dieser Lehnformel einem Dilemma nicht entgehen kann. Entweder wird dadurch die „objektive Gegenwart an sich" tatsächlich geleugnet; dann ist aber nicht einzusehen, wie noch weiter von einer wahren Mysteriengegenwart geredet werden kann[48]). Denn diese setzt doch offenbar eine wahre Gegenwart des Heilsträgers voraus. Auch wenn zunächst nur die Heilstat genannt wird, so kann diese doch nicht gegenwärtig werden ohne ihren Träger, den „Heilstätigen", selbst wenn die Heilstat im früher dargelegten vergeistigten Sinn aufgefaßt wird. Oder aber: C. zieht aus dem Ausdruck *virtus participata a Christo* eine Folgerung, die von den Vertretern der physischen Wirksamkeit der Menschheit Christi als Einwand zurückgewiesen wird. Wenn es eine *actio in distans* nicht gibt, dann muß dort, wo die Wirkung ist, wenigstens für den Augenblick des Bewirkens auch die Wirkursache sein. Da nun nach dieser Auffassung die Menschheit Christi werkzeugliche Wirkursache der sakramentalen Gnade ist, muß sie wenigstens vorübergehend am Orte der Gnadenspendung Gegenwart annehmen. Sobald wir aber eine Gegenwart der Menschheit Christi haben, dürfen wir wieder die oben dargelegten Folgerungen auf Gegenwart auch des Seelenlebens Christi und damit der geistigen Heilstat ziehen. Damit könnte man von einer Verwirklichung der Mysteriengegenwart in allen Sakramenten sprechen. Metaphysisch unmöglich scheint diese Folgerung einer vorübergehenden Vielgegenwart Christi auch außer-

[45]) G. Rohner, Meßopfer—Kreuzesopfer: Divus Thomas 8 (Freiburg 1930) 168.

[46]) JL 8 (1928) 203.

[47]) Ebd. 168.

[48]) So auch B. Poschmann, ‚Mysteriengegenwart' im Licht des hl. Thomas: Theol. Quartalschrift 116 (1935) 64 Anm. 2; die Stellungnahme von Poschmann und Diekamp zeigt, daß es nicht gut angeht, „die Vertreter der alten Theologie, die sich an Thomas von Aquin und den Vätern bilden", schlechthin als Befürworter der These zu bezeichnen und den Vertretern des „modernen Geistes" als Kritikern gegenüberzustellen; vgl. ChK 69; bezüglich Thomas s. auch A. Stohr in Pastor bonus 42 (1931) 422—436; 43 (1932) 41—49; 44 (1933) 374—389.

halb der Eucharistie nicht zu sein. Es wird sich entscheidend darum handeln, ob für den ganzen sakramentalen Bereich stichhaltige Gründe für die These vorgebracht werden, dann kann oder muß dieser Schluß gezogen werden. Der Unterschied der übrigen Sakramente von der Eucharistie würde dadurch bedeutend verringert, doch bliebe ihr die Dauergegenwart auf Grund der Transsubstantiation und der Opfercharakter auf Grund der Symbolik der getrennten Gestalten eigen, abgesehen von der Verschiedenheit der aktuellen Gnaden, die auf Grund des äußeren Zeichens die Gnadenwirkung auch der anderen Sakramente besondert.

Ziehen wir auch hier zur Ergänzung die Lehre vom mystischen Leib Christi heran, so wird die Möglichkeit einer physischen Einwirkung Christi im Augenblicke der Sakramentenspendung noch einsichtiger. Denn der Begriff des mystischen Leibes scheint eine Dauerverbindung des Hauptes wenigstens mit dem lebendigen Gliede vorauszusetzen, jene Verbindung, die manche physisch nennen, während Scheeben sie lieber organisch oder dynamisch genannt wissen will[49]). Die Mysteriengegenwart käme dann, wenigstens in den Sakramenten der Lebendigen, nicht erst im Augenblicke der Begnadung zustande, sondern ginge ihr schon voraus und bliebe auch nach ihr in erhöhter Lebensfülle. Das Besondere im Augenblick der Sakramentenspendung müßte dann weniger in der Mysteriengegenwart als solcher, als vielmehr in der gleich zu behandelnden Mysterienteilnahme gesucht werden. Eine Allgegenwart käme deshalb der Menschheit Christi noch lange nicht zu. Eine Vielgegenwart scheint jedoch in Anbetracht unserer spärlichen Kenntnisse von der Gegenwart reiner Geister und damit auch verklärter Leiber im Raume, vom Himmel als eigentlichem Orte und damit der Himmelfahrt Christi sowie von der Eigenart der eucharistischen Gegenwart nicht so unerhört. Auch das natürliche Geheimnis von der doch sicher an die Materie gebundenen und doch so „vielgegenwärtigen" Radiowelle und ähnliches müßten uns lehren, unsere Ortsvorstellungen nicht zu eng zu fassen. Freilich bedarf dieser Begriff der mystischen Gegenwart noch mannigfacher Präzisierung, aber vielleicht hat uns die Abwehr der ubiquistischen Irrlehre in dieser Beziehung doch zu ängstlich gemacht.

Da die Sakramente zum Unterschied vom Opfer in erster Linie Gnadenmittel sind, so fordert hier die Mysterienteilnahme erhöhte Beachtung. Daß die Sakramente Teilnahme an der Heilstat sind im Sinne einer Zuwendung der durch die Heilstat Christi verdien-

[49]) Scheeben-Atzberger, Handbuch der kath. Dogmatik, Freiburg 1933, § 253; vgl. auch P. Gächter, Unsere Einheit mit Christus nach dem hl. Irenäus: ZkTh 58 (1934) bes. 521. 532.

ten Gnaden unterliegt keinem Zweifel. Die Frage ist vielmehr, ob diese Gnade einfache Wirkung der Heilstat ist, sich im „passiven Empfangen der Gnadenwirkung" erschöpft, „bloß eine Applikation der durch Christus erworbenen Schätze" ist, oder aber ob sie wirklich an ein „Mithandeln und Mitleiden"[50]) geknüpft ist, ob die Heilstat uns sakramental gegenwärtig wird, „damit wir sie unmittelbar und lebendig mitleben und dadurch Christus eingegliedert werden"[51]).

C. betont besonders im Anschluß an Röm 6,5 am Beispiel der Taufe, daß unser Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus nicht nur ein moralisches ist[52]). „Eine bloße Gnadenzuwendung erfüllt nicht die Idee der Taufe, wie sie Paulus und die Väter lehren"[53]).

Es ist hier einzig die Lehre vom mystischen Leib Christi, die eine befriedigende Sinngebung gestattet. Von ihr aus wird es möglich, in Christus nicht nur die Wirkursache, sondern darüber hinaus im verklärten Christus die „Formalursache" seiner Kirche zu sehen[54]). Weil aber im Organismus das Leben der Einzelzelle nicht losgelöst vom Leben des Gesamtorganismus besteht, sondern an einem gemeinsamen Leben teilhat, unterliegt auch das Gnadenleben des Einzelnen dieser Formalursächlichkeit, sodaß man von einer *communicatio idiomatum* redet.

Das Leben des Gliedes wird also dieselbe innere Struktur aufweisen wie das Leben des Hauptes, der Christ ist geformt durch Christus in einem mehr als nur moralischen oder wirkursächlichen Sinn. Sein Sterben ist unser Sterben, seine Auferstehung unsere Auferstehung, sein sieghaftes Herrschen unser Mitherrschen. In erster Linie kommt dieses Leben Christus zu, in zweiter Linie und in Abhängigkeit von ihm auch uns. Wenn wir die Heilstaten und entsprechend die Teilnahme daran im früher dargelegten geistigen, heilsökonomischen Sinne verstehen, wird die Art des uns mitgeteilten Christuslebens verständlicher.

Daß diese Gedanken nicht nur kühne Arbeitshypothese sind, sondern weitgehend Auffassung der Väterwelt vom Gnadengeschehen, zeigt am Beispiele der Menschwerdung neuestens H. Rahner[55]). Ähnliche Gedankengänge weist P. Gächter aus der Auffassung des

[50]) JL 8 (1928) 175.

[51]) Ild. Herwegen in LZ 3 (1930/31) 8.

[52]) JL 8 (1928) 157/158.

[53]) JL 8 (1928) 203.

[54]) Scheeben-Atzberger a. a. O. IV, 303; Toletus S. J. (III, q. 8, a. 5): *Gratia capitis est eadem re cum gratia habituali: sola differt ratione.*

[55]) H. Rahner, Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen des Gläubigen: ZkTh 59 (1935) 333—418; vgl. damit O. Casel, Das Weihnachtsmysterium: Hochland 27 (1929/30) I 193—201.

hl. Irenäus von der Eucharistie nach[56]). Es dürfte nicht schwer halten, für die einzelnen Heilstaten diesen Nachweis zu leisten, wobei besonderer Wert auf eine genaue Begriffsgebung für das teilhabende Leben gelegt werden müßte, um einer zuverlässigen Systematisierung der Forschungsergebnisse den Weg zu bahnen.

Daß dieses innere Geschehen weder in seinem Dasein noch in seiner Mannigfaltigkeit uns zum Bewußtsein kommt und nur im mystischen Erleben in die Erfahrungswelt hineinleuchtet, ist ihm mit jeder anderen Auffassung des Gnadenlebens eigen. Mit Christus sind wir bereits auferstanden, mit ihm herrschen wir; wenn wir uns nur nicht aus der lebensvollen Verbindung mit ihm loslösen, pulst sein Leben unverlierbar in seinen Gliedern. Mag auch diese innere Glorie einem von unserer Seite aus unfreiwilligen *semetipsum exinanivit*[57]) unterliegen, sie ist Tatsache, so wie das Kind im Mutterschoß Vernunftwesen, Person, Rechtsträger ist, obschon diese Wesenszüge noch nicht in Erscheinung treten.

Es muß hier noch darauf hingewiesen werden, daß auf Grund der Lehre von der Einheit des mystischen Leibes Christi das neue Leben einerseits geschaffenes Nachbild des Logos ist, von der anderen Seite her gesehen aber auch einfach ein Gestaltetwerden des Logos, eine Gestaltung des Lebens Christi selbst[58]). Je nach der Betrachtungsweise kann also die Gegenwart der Heilstat vom Haupte, vom Gliede oder vom mystischen Christus als ganzem ausgesagt werden. Wenn nämlich das Glied stirbt oder auferstehen, dann könnte auf Grund der *communicatio idiomatum* dieses Heilsgeschehen von Christus schlechthin ausgesagt werden, von Christus als Fülle von Haupt und Gliedern. Es könnte das für die Beurteilung des von C. beigebrachten Materials von Bedeutung sein, weil die im ersten Teile der Thesenformel ausgesprochene Gegenwart der Heilstat vielleicht nicht von Christus gilt, soweit er unvollständig betrachtet und den Gliedern gegenübergestellt wird, sondern vom ganzen Christus auf Grund des Heilsgeschehens im Gliede. Es würden sich dann Mysteriengegenwart und Mysterienteilnahme fast decken: die Heilstat Christi wird gegenwärtig, weil sich die Heilstat im Christen vollzieht und dadurch, daß sie sich in ihm vollzieht, sei es nun die Fortführung der Menschwerdung des Logos oder eine andere Stufe der Heilsökonomie.

Sollte also die Anwendung der These auf alle Sakramente nicht durch Weiterführung der Lehre von der physischen Wirksamkeit

[56]) A. a. O. 525: „Wer mit Christus zusammengeschlossen ist zu einem mystischen Leib, der nimmt notwendig an seinen Schicksalen teil." Vgl. Röm 8,25.

[57]) Phil. 2,7.

[58]) Rahner a. a. O. 340f.

der Menschheit Christi im Sinne der Forderung einer Gegenwart Christi für den Augenblick der Sakramentenspendung möglich sein, so bleibt als zweiter Weg der durch die Mysterienteilnahme ohnehin geforderte Ausbau des Geheimnisses vom mystischen Leib Christi.

4. Das Kultmysterium in der außersakramentalen Liturgie

Es fällt auf, daß C. gegenüber dem Vorwurf, für eine Ausweitung der Mysterienlehre auf Sakramente und Sakramentalien fehle es an ausreichender Begründung, nur für den Bereich der Sakramente ausdrücklich seine These verteidigt, von den Sakramentalien aber schweigt[59]). Nach den bereits erwähnten Darstellungsgrundsätzen C.s[60]) müssen wir aber an der früheren Anwendung der Mysteriengegenwart auf „die höheren Sakramentalien, ja schließlich alle Riten und Gebete der Kirche“[61]) festhalten.

Es ist zu bedauern, daß gerade für dieses Gebiet nicht nur die Beweisführung am spärlichsten wird, sondern auch Tatsache und Sinn einer Anwendung der Mysteriengegenwart nur mangelhafte Behandlung finden. Denn hier vor allem stehen wir auf dem strittigen Grenzgebiet. Daß die Sakramente einer höheren Wertstufe angehören als die privaten Gnadenmittel, leugnet ja niemand; es kommt dies schon in der heute auf die Sakramente eingeschränkten Redeweise „*ex opere operato*“ zum Ausdruck. Dagegen steht in der Auseinandersetzung der liturgischen Bewegung gerade die außersakramentale Liturgie im Vordergrund des Interesses, im besondern das kirchliche Stundengebet. Wenn dafür eine wesentliche Höherwertigkeit gegenüber dem privaten Gebete beansprucht wird und zwar gerade auf Grund der Mysterienthese, so müßte für diesen Bereich auch die Begründung und Darlegung dieser Lehre am sorgfältigsten sein.

Sehen wir von dem Beweis aus der Gleichartigkeit aller liturgischen Teilgebiete[62]) ab — diese Voraussetzung steht ja gerade in Frage —, so führt uns der Begründungsversuch unmittelbar zur Lehre vom mystischen Leib Christi:

„Durch Christus aber ist die mit ihm physisch vereinigte Ekklesia selbst das Mysterium und alle gemeinschaftlich-liturgischen Handlungen, durch die die Kirche Christi Leben in sich aufnimmt und auswirkt, sind heilige Mysterien des Kultes“[63]).

---

[59]) JL 12 (1932) 231.

[60]) Theol.-prakt. Quartalschrift 83 (1930) 612; Theologie und Glaube 23 (1931) 353 Anm. 2.

[61]) BZThS a. a. O. 108.

[62]) JL 8 (1928) 200/201.

[63]) JL 8 (1928) 206.

Und in diesem Geheimnis vom mystischen Leib Christi scheint sich die Mysterienauffassung mit der traditionellen Lehre von den Sakramentalien zu treffen, wenn diese nur etwas weitergedacht wird. Bedeutende Theologen scheuten sich nicht, die Wirkweise der Sakramentalien als *ex opere operato* zu bezeichnen[64]) und zur Kennzeichnung der Unfehlbarkeit ihrer Wirkung die Formel *semper et omnibus non ponentibus obicem* zu gebrauchen[65]). Dehnt man dazu die physische Wirksamkeit der Menschheit Christi auf die Spendung der außersakramentalen Gnade aus, so werden die Sakramentalien unter diesem Gesichtspunkte tatsächlich unmittelbar an den sakramentalen Bereich herangerückt und wir können für sie wie oben die Mysterienthese anwenden.

Aber auch die heute bevorzugte Charakteristik von der Wirkart der Sakramentalien als *ex opere operantis Ecclesiae* führt uns in die Nähe der vom mystischen Leib Christi aus verstandenen Mysterienthese. Dabei setzen wir zugunsten der Mysterienthese das kirchliche Stundengebet wohl nicht zu Unrecht in eine Linie mit den Sakramentalien; denn für das innere Heilsgeschehen ist es offenbar nebensächlich, ob die Kirche sich nur in Gebeten ausspricht oder ob sie diese durch Gebärden und Symbole verstärkt z. B. bei der Segenspendung. Ebenso gehört auch die Lehre von den Ablässen und ihrer unfehlbaren Wirkweise hierher, wenn sie auch wegen ihrer Beziehung zum Bußsakramente anderswo behandelt zu werden pflegt.

Wer ist nun diese Kirche, der es zukommt unfehlbare Wirkungen im Reiche der Gnade hervorzurufen, Sündenstrafen nachzulassen? Um diese Gewaltfülle völlig zu begreifen, dürfen wir nicht an der äußeren Seite ihres Wesens haften bleiben, sie nicht nur als rein gesellschaftliche Einrichtung betrachten. Wir müssen in jene tiefere Schicht ihres Seins vordringen, wo sie als Leib Christi eins ist mit ihrem Haupte. Um dieser hyperphysischen Einheit willen kommt ihr die Macht zu, durch Zuwendung der Verdienste Christi und der Heiligen unfehlbare Gnadenwirkungen auszulösen. Die *Ecclesia operans* ist also letztlich der *Christus operans,* denn die *communicatio idiomatum* läuft nicht nur von oben nach unten, sondern auch von unten nach oben, nicht nur vom Haupte zu den Gliedern, sondern auch von den Gliedern zum Haupte. Man darf also die Kirche nicht nur als selbständige Größe Christus gegenüberstellen und losgelöst von ihm denken. Sobald die Kirche handelt,

[64]) Z. B. Dom. Soto, Bellarmin; vgl. Pohle-Gierens, Lehrbuch der Dogmatik III, 8. Aufl., Paderborn 1933, 75.

[65]) Vgl. F. Schmid, Die Sacramentalien der katholischen Kirche, Brixen 1896, 189 und W. Arendt, De Sacramentalibus, Rom 1900.

handelt sie nicht allein, sondern um ihrer tatsächlichen Verbindung mit Christus willen kommt in bestimmten Seinsbezirken auch diese tiefere Schicht ihres Wesens in Mittätigkeit. Diese Grundströmung kann man als *opus operatum* bezeichnen, denn sie quillt nicht aus irgendwelchen persönlichen, rein geschöpflichen Tiefen.

Der geschichtliche Christus hat die wesentlichen Heilswege durch Einsetzung der Sakramente für alle Zeiten gesichert. Der mystische Christus nimmt an dieser priesterlichen Gewalt teil, nicht nur dadurch, daß er diese Heilswege geht, sondern auch dadurch, daß er sie durch Einsetzung der Sakramentalien ausgestaltet und erweitert.

Es ist also letztlich Christus, der in der Kirche handelt, weil er mit ihr organisch verbunden und in ihr gegenwärtig ist, nicht in toter Abgeschlossenheit, sondern mit der ganzen Fülle seines Heilslebens, das im dargelegten Sinn mit ihm und in ihm Gegenwart annimmt. Die Mysteriengegenwart gründet sich also für den außersakramentalen Bereich auf dieselben Voraussetzungen wie für den sakramentalen, auf die dauernde Gegenwart Christi im mystischen Leib, oder wenigstens auf die vorübergehende im Augenblicke der Gnadenspendung in Weiterführung der Lehre von der werkzeuglichen Gnadenwirksamkeit der Menschheit Jesu, die eine Gegenwart des Werkzeuges am Orte der Gnadenwirkung vorauszusetzen scheint. Die Lehre vom mystischen Leib Christi ermöglicht es, noch weitere Einzelheiten der Mysterienthese genauer zu erfassen. Vor allem gilt dies von der Differenzierung der Heilstat, bezüglich ihrer Gegenwart wie der Teilnahme an ihr.

Aus der Lehre von den Sakramenten wissen wir, daß sie alle dieselbe heiligmachende Gnade schenken oder mehren, da ja das übernatürliche Leben nur eines ist. Trotzdem bewirkt jedes Sakrament die durch die Eigenart seiner Symbolik angedeuteten besonderen Gnadengaben. Wir verlegen diese Verschiedenheit vor allem in die aktuellen Gnaden bzw. das Anrecht dazu. Vom Leben des Leibes Christi aus gesehen wird die Steigerung der heiligmachenden Gnade als Erhöhung der Vitalität, die aktuelle Gnade als besondere, den Bedürfnissen des Organismus entsprechende Lebensregung zu bezeichnen sein. Wie Christus in den Sakramenten, so macht die Kirche in den Sakramentalien und im liturgischen Gebet diese Verschiedenheit der Gnadenwirkung von der Verschiedenheit des Gnadenzeichens und der Gebetsworte abhängig.

Sollte darüber hinaus die kirchliche Erblehre eine Verschiedenheit der Gnadenwirkung, oder genauer der Mysteriengegenwart und der Mysterienteilnahme, erfordern, die den wechselnden Festgeheimnissen des Kirchenjahres entspricht[66]), so müßte diese Besonderung

[66]) Vgl. S. Stricker in „Mysterium Ges. Arbeiten Laacher Mönche", Münster 1926, oder O. Casel, Das Weihnachtsmysterium: Hochland 27 (1929/30) I 193—201.

in derselben Weise erklärt werden. Das Kirchenjahr würde sich dann nicht in der Zerlegung der Lichtfülle der göttlichen Gnadengeheimnisse in das für unser Erdenauge faßbarere wechselnde Farbenspiel erschöpfen, sondern diese Verschiedenheit subjektiven Erkennens wäre nur ein Ausdruck von der Verschiedenheit des tieferliegenden objektiven Heilsgeschehens. Die irdischen Gefäße und Zellen vermögen nicht die ganze Überfülle gottmenschlichen Lebens auf einmal zu fassen. Darum nehmen wir stückweise an diesem Leben teil, das darum auch nur in einzelnen Phasen Gegenwart annimmt.

Und zwar kommt es der Kirche zu, durch besonderes Gedenken besondere Komponenten der Heilstat in Schwingung zu bringen und uns daran teilnehmen zu lassen. Wohl ist das Mysterium immer ganz[67]). Es ist immer ein und dasselbe Leben, das Gegenwart annimmt und an dem wir teilhaben. Aber „dadurch, daß die Kirche einer Heilstat gedenkt, tritt ihr menschliches Bewußtsein in das Ewig-Göttliche, das in ihr wohnt, und so entsteht sofort eine neue Inkarnation des Göttlichen im Menschlichen. Es kommt das Mysterium jener Heilstat zustande, deren die Kirche gedenkt“[68]). Vielleicht müßte man sagen, daß *vi verborum* zunächst nur das Festgeheimnis Gegenwart annimmt, *per concomitantiam* aber auch alle anderen Heilstaten, die mit ihm ein Leben bilden. Auf die Mysterienteilnahme angewandt, müßten wir dann von einer Oster- oder Pfingstgnade, so wie von einer Beicht- oder Firmgnade, reden. C. will aus den römischen Sakramentaren weiterhin nachweisen, „daß der Leidenstod der Martyrer im Mysterium ihres Festes und speziell in der Eucharistie eine Gegenwärtigsetzung findet, jedoch nicht an und für sich, sondern als ein Teil des Christusmysteriums. Es ist dies nichts als eine Folgerung aus dem Gedanken des *Corpus Christi mysticum*. Das Mysterium feiert Christus nicht mehr allein, wie er allein am Kreuze starb, sondern zusammen mit seinem mystischen Leibe...“[69]). Wenn analog zur Gegenwart des Kreuzopfers von einer Gegenwart des Martyriums gesprochen wird, so müßte dieses in derselben vergeistigten Art aufgefaßt werden, wie der Tod Christi, etwa als Gegenwart des Aktes hingebender Liebe, mit dem der Blutzeuge zum Vater hinübergeschlummert ist. Ähnliches gilt für die anderen Heiligen.

Soll die Mysterienthese eine Metaphysik des Kirchenjahres auch für die Heiligenfeste bieten, so muß sie auf jeden Fall, wie dies auch C. tut, vom mystischen Leib Christi her verstanden werden.

[67]) ChK 126.

[68]) Casel in „Mysterium“ 67.

[69]) JL 8 (1928) 211 unter Bezugnahme auf JL 2 (1922) 18—38.

Wenn also am Feste des hl. Januarius das irdische Blut in der Kirche aus Stein in Wallung kommt, dann bringt das Festgedenken der anderen Kirche, die da ist der geheimnisvolle Leib Christi, auch eine Welle des übernatürlichen Lebensblutes ins Wallen und trägt Aufbaustoffe an die Zellen dieses Leibes heran, deren Eigenart den besonderen Tugenden des Heiligen, seinen Patronaten und den Gebetsworten der Kultgemeinde entspricht. So schafft das wechselnde Gedenken des Kirchenjahres, die Fülle von Sakramentalien, Exorzismen, Benediktionen und Ablässen die Entgiftungsstoffe herbei, um den mystischen Leib immer mehr von den Folgen der Sünde zu befreien, dämonische Einflüsse zu bannen, den zur Vollreife heranwachsenden Leib zu nähren und die Heiligung bis in den körperlichen Leib und die außermenschliche Schöpfung vorzutragen. Die Hauptorgane hat Christus ein für allemal gesichert durch Einsetzung der Sakramente. Der so von Christus gestaltete mystische Leib schafft sich nun selbst die Nebenorgane in den Sakramentalien, läßt sie wieder absterben oder gestaltet sie in andere um, entsprechend den Bedürfnissen des reifenden Organismus, der allmählich zu strotzender Lebensfülle heranwächst.

Wir sehen, daß, zum mindesten für die außersakramentale Liturgie, nur das Geheimnis vom *Corpus Christi mysticum* der These eine geschlossene Deutungsmöglichkeit sichern kann, so sehr, daß sie für dieses liturgische Teilgebiet geradezu daraus bewiesen wird. Nur in diesem Sinne werden wir darum fortan das Wort Kultmysterium und seine Teilbegriffe verstehen und gebrauchen.

Wie kann nun aber von der so verstandenen Mysterienthese aus Liturgisches von Nicht-Liturgischem geschieden werden, wie dies z. B. J. Pinsk tut[70]), wenn er die geschichtlich begründete Ansicht Jungmanns zurückweist, daß auch der vom Bistum, der Pfarrei oder einer anderen kirchlich errichteten Kultgemeinde organisierte Gottesdienst Liturgie, weil Gebet der Kirche sei?[71]) Es will doch vielmehr scheinen, daß auch die Funktionen der Organe letztlich dem Gesamtorganismus angehören und dessen Vollkommenheit teilen.

Ähnliches gilt von der Zelle, diese verstanden als der betende Einzelchrist. „Kirche und Einzelseele gehören wegen der Einwohnung Christi wesentlich zusammen"[72]). Wohl ist der in seiner Kirche fortlebende mystische Christus in Verbindung mit seinen Gliedern, den Getauften, Träger der Liturgie[73]). Aber ist der-

[70]) J. Pinsk, Alles Liturgie?: LZ 3 (1930/31) 325—330; ähnlich Casel, JL 10 (1930) 189—193.

[71]) J. A. Jungmann, Was ist Liturgie?: ZkTh 55 (1931) 83—102.

[72]) Rahner, ZkTh 59 (1935) 360. [73]) Vgl. Pinsk, LZ 3 (1930/31) 29.

selbe Christus nicht auch Träger des Privatgebetes? Wenn auch Mysteriengegenwart und Mysterienteilnahme ein vertieftes Verständnis der Liturgie erschließen mögen, so erscheint es doch als willkürliche Einschränkung, in diesem Mysteriencharakter das unterscheidende Wesensmerkmal liturgischen Kultes zu sehen, und darauf die These von der Überlegenheit liturgischer Frömmigkeit „über jede andere, noch so gute Form des Gebetes“ [74]), insbesondere die „Andachten“ [75]) aufzubauen.

Kann wirklich „keine andere Frömmigkeitsform“ [76]) von sich behaupten, daß sie sich auf die objektive Gottestat stützt, das Leben des Gottmenschen objektiv besitzt? Es wird vielmehr auch der Kult der Andachten, etwa des Kreuzweges oder des Rosenkranzes, ob er nun von der schlichten Dorfgemeinde oder auch nur dem alten Mütterlein ausgeht, „getragen und geadelt vom Tun unseres Hohenpriesters Christus“ [77]). Das allgemeine, durch den sakramentalen Charakter besiegelte Priestertum beschränkt sich nicht auf den Augenblick des liturgischen Mitopferns oder Mitbetens. Diese objektive sakramentale Eingliederung jedes Christen in den Leib Christi durch die Taufe [78]) ist etwas Dauerndes, das sich auch dann auswirkt, wenn der Christ für sich allein und ohne besonderen kirchlichen Auftrag betet.

Auch im privaten Gemeinde- oder Einzelgebet wird Christi Leben aufgenommen und ausgewirkt [79]), denn es betet die mit Christus physisch vereinte Ekklesia [80]) und es fehlt, diese Lehre vorausgesetzt, auch nicht die „persönlich-lebendige Gegenwart des gestorbenen und auferstandenen Christus in dem Christusgläubigen“ [81]).

Überdies vermitteln auch die rein privaten Gebete und guten Werke Gnade. Bei folgerichtiger Weiterführung der Lehre von der allgemeinen werkzeuglichen Gnadenwirksamkeit der Menschheit Christi haben wir also auch hier die *virtus participata a Christo* und damit die Gegenwart Christi und seiner Heilstat im oben dargelegten Sinn. Das gäbe eine volle Deutung der Lehre des Trienter Konzils [82]),

[74]) Casel, ThG 23 (1931) 367.

[75]) J. Pinsk, Die liturgische Bewegung im Rahmen der kirchlichen Innenpolitik: LZ 3 (1930/31) 7.

[76]) Casel, JL 8 (1928) 200.

[77]) Casel, ThG 23 (1931) 367.

[78]) ChK 44 Anm.

[79]) JL 8 (1928) 206.

[80]) JL 8 (1928) 206.

[81]) A. Wikenhauser, Die Christusmystik des hl. Paulus, Münster 1928, 48; zitiert JL 8 (1928) 167.

[82]) Denzinger n. 809.

wonach die Verdienstlichkeit der guten Werke aus der Kraft stammt, die Christus dem Gerechtfertigten ständig einflößt.

So beglückend die Vertiefung ist, welche unserem liturgischen Denken durch eine richtige Mysterienauffassung zuteil wird, so kann sie als solche doch nicht geltend gemacht werden, um Eigenart und Höherwertigkeit des liturgischen Betens zu begründen. Denn auch alles private Beten hat Teil an der mystischen Gegenwart Christi, ist damit letztlich sein Beten, schöpft aus ihm die Verdienstlichkeit und die unfehlbare Wirkkraft, die ihm verheißen ist.

Wenn also subjektive und objektive Frömmigkeit gegeneinander ausgespielt werden, so handelt es sich zumeist nicht um Unterschiede in der Seinsordnung. Hier wie dort ist Mysteriengegenwart und Mysterienteilnahme. Damit ist natürlich nicht geleugnet, daß eine Kulthandlung des mystischen Leibes als Ganzen höher steht als das Gebet des Gliedes oder der Zelle in seiner Besonderung. Aber diese Höherwertigkeit beruht nicht auf dem Mysteriencharakter als solchem, sondern auf der besonderen Rolle innerhalb der Mysterienwelt.

Dagegen mag es zutreffen, daß in der Erkenntnisordnung unser persönliches privates Beten oft zu subjektiv aufgefaßt wird, daß sein objektiver Charakter nicht oder zu wenig bewußt wird, was natürlich seinen Ausdruck in unzureichender Gebetsform finden kann. Aber diese mangelhafte Erkenntnis ändert nichts am objektiven Charakter des Gebetes, so wie auch eine falsche, selbst häretische Auffassung von der Gnadenwirksamkeit der Sakramente nichts am tatsächlichen Geschehen ändert. Damit wird nicht geleugnet, daß es eine zeitgemäße Aufgabe ist, dieses objektive Geschehen durch religiöse Belehrung ins Bewußtsein zu rufen und ihm würdigen Ausdruck in der Gottesdienstform und im privaten Beten zu geben. Aber das sind Fragen der Pastoral und geläuterten Stilempfindens, nicht der Dogmatik. In diesem Sinne mag das Mysterium Prüfstein zur Unterscheidung echter und abgeleiteter Liturgie sein[83]), wobei zu beachten ist, daß auch diese Ausdrücke nur im ästhetischen Sinne[84]) verstanden werden dürfen und eine Verschiedenheit nicht des objektiven Heilsgeschehens, sondern nur des rituellen, rein äußeren Vollzuges bedeuten im Sinne des *signum tantum*, nicht im Bereich von *signum et res* oder gar *res tantum*.

[83]) JL 8 (1928) 145.

[84]) Vgl. Jungmann a. a. O. 98; der von J. herausgearbeitete Unterschied des Liturgischen im rechtlichen und des Liturgischen im ästhetischen Sinn kann nicht genug beachtet werden, da die Verwechslung dieser beiden, nur äußerlich analogen Begriffe die Ursache mannigfacher Mißverständnisse ist.

Es wurde in neuester Zeit von verschiedener Seite auf diese Zusammenhänge und die innere Zusammengehörigkeit von liturgischem und privatem Beten hingewiesen. Weil diese Dinge Gegenstand heftiger Auseinandersetzungen waren, sei auf einige Zeugnisse hingewiesen. So auf H. Keller, der vom Verhältnis Christus—Kirche—Einzelseele schreibt:

„Der Umstand, daß alle drei auseinander hervorgehen, daß ihre Funktionen nicht wirkursächlich, sondern formal aufzufassen sind, verbietet jede innere Trennung und vor allem jedes Heraustreten aus dem Kreis der Sakramentalen“ [85]).

Besonders klar stellt das F. Jürgensmeier fest:

„Liturgische und aszetische Frömmigkeit sind die eine Frömmigkeit des mystischen Leibes Christi und seiner Glieder; das ist die volle Harmonie beider, sie sind ein Leben, das Leben des *Corpus Christi mysticum*. Der letzte Sinn sowohl der aszetischen wie der liturgischen Frömmigkeit liegt in der wesenhaften, lebendigen Einheit und Lebensgemeinschaft mit Christus. Wir könnten nunmehr von der doppelten Bezeichnung, ‚aszetische‘ und ‚liturgische‘ Frömmigkeit absehen, und bei der Einheit der Frömmigkeit des mystischen Leibes Christi nur von der einen Frömmigkeit sprechen. Nennen wir jedoch der Klarheit wegen, in einer gewissen Beibehaltung der Unterscheidung, die Frömmigkeit des Einzelgliedes am mystischen Leibe mehr ‚private‘ und die des Gesamtleibes mehr ‚liturgische‘ Frömmigkeit“ [86]).

Es ist eine angenehme Überraschung, daß auch C. sich dieser Einsicht nicht verschließt. Um den Vorwurf abzuwehren, die liturgische Bewegung mißachte das Privatgebet, schreibt er: „Im katholischen Christentum kann es ein Privatgebet dieser Art (als Flucht des Einsamen zum Einsamen) gar nicht geben, seitdem Christus, der menschgewordene Gott und Mittler zwischen Gott und den Menschen, gesagt hat: ‚Ohne mich könnt ihr nichts tun‘ (Jo 15,5); seitdem er uns zu Gliedern an seinem mystischen Leibe, der Kirche, gemacht hat. Damit ist aber nicht gesagt, daß nicht ein jeder Christ aus der Tiefe seines Herzens in persönlicher Inbrunst beten müsse; im Gegenteil, die Liturgie setzt lebendige, aktive Glieder des Leibes Christi voraus, die sich aus dem Pneuma des großen Beters und Opferers Christus heraus betätigen, und jedes Glied wieder in der ihm eigenen Weise gemäß seiner bestimmten Funktion am Leibe der Kirche. Jeder betet also persönlich und zugleich als Glied eines Ganzen: ‚Ihr seid der Leib Christi und jeder einzelne ein Teilglied‘ (1 Kor 12,27). So wird jedes wahrhaft christliche Gebet, auch das einsame des Eremiten und das Flehen in der Kammer des Herzens, zum Christusgebet, zum Seufzen des Pneumas Gottes in der geheiligten Seele; und damit ist es liturgisch d. h. einbezogen in den mystischen Lebens-

[85]) A. a. O. 16 (1934) 36.

[86]) F. Jürgensmeier, Der mystische Leib Christi, 3. Aufl., Paderborn 1934, 143.

strom, der von Christus zu seiner Braut fließt und sie mit der heiligen Dreifaltigkeit verbindet, und der dann als Lob, Dank und Bitte wieder zu Gott emporsteigt“ [87]).

Wie wir weiter oben sahen, daß nach C. alle Riten und Gebete der Kirche am Mysteriencharakter der Messe teilnehmen [88]), so finden wir hier den Begriff des Liturgischen auf das Privatgebet angewandt, und zwar auch auf Grund der Lehre vom mystischen Leibe Christi. Die Heranziehung der Mysterienthese zur Begründung einer Metaphysik der Liturgie führt also über das Ziel hinaus. Sie sichert nicht Eigenart und Höherwertigkeit der Liturgie, sondern führt vielmehr zur Auflösung dieses Begriffes, indem sie ihn folgerichtig sogar vom „Flehen in der Kammer des Herzens“ [89]) aussagt. Es fällt darum nicht leicht, dieses Eingeständnis C.s mit dem oben erwähnten Anspruch in Einklang zu bringen. Das Unterscheidende der Liturgie kann nicht im Dasein des Mysteriums gesehen werden, da ihr dieses mit dem nichtliturgischen Kult gemeinsam ist. Als Mysterium sind privates und liturgisches Gebet gleichartig und gleichwertig. Dagegen scheint vom Sosein des Mysteriums aus sich ein Zugang zu öffnen zu einer Begriffsbestimmung der Liturgie, die dogmatisch brauchbar ist und Ausgangspunkt einer Theologie der Liturgie werden kann. Denn bis jetzt scheint ein solch theologisch scharfer Begriff nicht zu existieren. Auch die Mysterienthese hat ihn bis jetzt leider nicht gebracht, sondern die Auflösung des Begriffes durch seine Ausweitung auf das einsame Beten des Eremiten.

Wie der Ausdruck Sakrament erst spät zu einem dogmatisch scharf umrissenen Begriff wurde, auf dem sich ein ganzes Lehrgebäude aufbaut, so müßte es von der Mysterienthese aus mit dem Worte Liturgie geschehen. Auf jeden Fall müßte der Begriff des mystischen Leibes Christi als eines Organismus zugrunde gelegt werden. Dabei würde es sich vielleicht ergeben, daß Kulthandlungen des Gesamtorganismus oder seiner Organe Liturgie sind, zum Unterschied von den Kulthandlungen der Einzelzellen, soweit diese nicht als Funktionen des Gesamtorganismus von eigens bestimmten und differenzierten Zellen geleistet werden (Breviergebet außer dem Chor). Auf jeden Fall wäre von hier aus eine viel wesenhaftere Präzisierung des Liturgischen möglich, weil sie vom Innern der Heilsökonomie ausgeht, nicht von äußeren Zufälligkeiten, wie etwa ehrwürdigem Alter. Dieses mag ja einen Sonderwert bedingen, aber die liturgiebildende Kraft der Kirche auf deren Jugendzeit ein-

[87]) O. Casel, Abt Ansgar Vonier über das Gebet als göttliche Einrichtung: LZ 3 (1930/31) 375f.

[88]) BZThS a. a. O. 108.

[89]) LZ 3 (1930/31) 376.

schränken zu wollen, ist einer würdigen Auffassung des zur Vollreife heranwachsenden Leibes Christi fremd, auf jeden Fall, wenn man im Liturgischen mit den Vertretern der Mysterienthese eine so lebenswichtige, höherwertige Funktion sieht.

Wie weit die Anordnung des kirchlichen Hirtenamtes Liturgie schafft, zum Unterschied von rein tatsächlichen Kulthandlungen, müßte auch von hier aus beurteilt werden, wobei die *potestas iurisdictionis* nicht gering geschätzt werden darf, da sie nicht etwas rein Äußerliches, Gesellschaftliches, Rechtskirchliches ist, sondern letztlich im mystischen Leben Christi wurzelt, das sie fordert und dessen Gesetzen sie entspricht. Vielleicht daß sich vom mystischen Leib Christi aus die Welt des Kultes nicht nur der Breite, sondern auch der Tiefe nach gliedern läßt, etwa im Sinne einer klareren Abgrenzung der Begriffe Sakrament und Sakramentale z. B. für die Frage nach dem sakramentalen Charakter der niederen Weihen. Auf jeden Fall scheint hier der Ausgangspunkt zu sein für einen klar umrissenen Begriff Liturgie, der bis jetzt leider noch in verschiedenen Farben schillert und manches Mißverständnis in der Auseinandersetzung um die liturgische Bewegung verursacht hat.

Rückblickend kann gesagt werden, daß die Mysterienthese, soweit sie beweisbar ist, in einem etwas modifizierten oder wenigstens präzisierten Sinne für den sakramentalen Bereich manches zu einer vertieften Auffassung des sakramentalen Geschehens beiträgt. Als ganzes und im besonderen für das entscheidende Gebiet der außersakramentalen Liturgie kann sie aber nur von einer Theologie aus geschlossen gedeutet und positiv gewertet werden, die auf der Lehre vom mystischen Leibe Christi aufbaut.

Das scheint denn auch der Standort der Mysterienthese in der Geschichte der Theologie zu sein, daß sie ein Glied ist in der Reihe jener Arbeiten, die nach einem Ausbau der Lehre vom mystischen Leib Christi drängen und damit zu einem Umbau des theologischen Lehrgebäudes auf weite Strecken hin, besonders für die Lehre von der Kirche, den Sakramenten und der Gnade. Sie kommen von der Hl. Schrift und den Vätern her und versuchen Ernst zu machen mit dieser Lehre in Moral[90]), Aszetik[91]), Kirchenbegriff[92]) und gerade auch Liturgik. Oft etwas ungestüm drängen sie vor den Toren der Dogmatik und heischen Einlaß. Sie wollen, daß wir den Begriff des Organismus, wie er durch die moderne

[90]) G. Staffelbach, Die Vereinigung mit Christus als Prinzip der Moral bei Paulus, Freiburg 1932.

[91]) Jürgensmeier a. a. O.

[92]) C. Feckes, Das Mysterium der heiligen Kirche, Paderborn 1934.

Biologie doppelt wunderbar erstrahlt, mit dem Glaubensgeheimnis des *Corpus Christi mysticum* näher in Verbindung bringen, inn zwar von irdischen Unvollkommenheiten reinigen, dann aber mit derselben Denkfreudigkeit, mit demselben Vertrauen in die vom Glauben erleuchtete Vernunft zur Entfaltung bringen und in die letzten Konsequenzen durchdenken wie etwa das Geheimnis von der Sohnschaft des Wortes. Man könnte dieses Begehren vielleicht mit einem Wortspiel als Ruf nach einer Theologie, die von der Metabiologie statt nur von der Metaphysik ausgeht, kennzeichnen, womit der Anspruch ausgedrückt werden soll, daß das natürliche Geheimnis des Lebens eine treffendere Analogie der Übernatur bietet als die tote Naturwelt, die ja einer wesentlich tieferen Schicht des Seins angehört.

Erscheint somit die Mysterienthese als Wegbereiterin einer solchen Theologie und aufs engste mit deren Schicksal verknüpft, so müßte diese Schicksalsgemeinschaft auch in der Forschungs- und Darstellungsweise der Vertreter dieser These noch mehr zum Ausdruck kommen. Statt den geschichtlich fragwürdigen Begriff des Kultmysteriums zum tragenden Grundstein und Mittelpunkt der positiven Forschung und der spekulativen Ausdrucksweise zu machen, dürfte es lohnender sein, vom Begriff des *Corpus mysticum* auszugehen. Von dieser Theologie aus mag dann die Mysterienthese einen geklärten und geläuterten Vollsinn im Rahmen eines organischen Ganzen bekommen. Es dürfte sich dabei ergeben, daß Opfer und Gebet des Neuen Bundes tatsächlich das Tiefste am Mysterienbegriff der Antike verwirklichen, daß aber dieser Begriff im Ganzen einer Theologie nur Randwert, keinen tragenden Systemwert hat, ganz abgesehen von seiner geschichtlichen Problematik. So mag denn die mit so viel Hingabe verfochtene Mysterienthese den Augenblick beschleunigt haben, wo manches als gesichertes Glaubensgut erscheint, was hier noch Arbeitshypothese ist, gesehen im *Corpus Christi mysticum*.

Ist die individuelle Wesenheit des Menschen unerkennbar?

Von **Josef Santeler** S. J. — Innsbruck

1. Zur Problemstellung

Es geht hier nicht um die Frage, ob auch Individuelles überhaupt erkannt werden könne. Das steht außer Zweifel für jeden, der überhaupt die Objektivität unseres Erkennens bejaht und nicht rein idealistisch den Gedanken und das Gedachte jeweils zusammenfallen läßt *(esse est percipi)*. Mit Recht kann Thomas von Aquin sagen, wir bilden mit Wahrheitsanspruch das Urteil: Sokrates läuft; allein dieses Urteil wäre nicht möglich, wenn das Subjekt und das Prädikat nicht erkannt würden. Das Subjekt in diesem Urteil ist aber ein Individuum, eine Einzelperson[1]). Unser ganzes Handeln ist fast ausnahmslos auf Einzelnes gerichtet; nun ist es aber die praktische Vernunft (dieser Ausdruck im gewöhnlichen, nicht im Kantischen Sinne als Wille gefaßt), die das Tun und Handeln leitet und lenkt; diese Vernunftfunktion wäre wiederum ohne Kenntnisnahme vom Einzelnen nicht möglich[2]).

Ja, wir dürfen sagen, das Individuelle, Einzelne muß notwendig das Ersterkannte sein. Das muß in irgendeinem Sinne jeder sagen, der überhaupt an der Objektivität unseres Erkennens festhält. Niemals stellt sich unserem erkenntnisbemühten Verstand ein universeller Gegenstand, weil es einen solchen unabhängig vom Denken selbst nicht gibt und nicht geben kann; ist ja alles, was existiert, letztbestimmt, eben individuell. Ob nun diese erste Kenntnisnahme sich bloß auf die Sinne bezieht, wie Thomas meint[3]), oder ob auch auf den Verstand, wie Suarez und die meisten modernen Psychologen annehmen, diese Frage möge als für unser gegenwärtiges Problem irrelevant dahingestellt bleiben.

---

[1]) Summa theol. 1, q. 86 a. 1 ad 1.
[2]) Ebd. ad 2.
[3]) Ebd.

Ist irgendeine Erkenntnis des Einzelnen zugegeben, so ist damit für unsere Frage noch nicht allzuviel erreicht. Für den gewöhnlichen praktischen Hausgebrauch kann eine recht oberflächliche Erkenntnis genügen. So werden im gewöhnlichen Leben zur Bestimmung eines Individuums oder, wenn dasselbe sinnlich-geistiger Natur ist, einer Person, rein äußerliche Merkmale angegeben. So kann sich z. B. die Polizei, wenn es gilt, sich eines „Individuums" zu bemächtigen, damit begnügen, den Namen, die Herkunft, die äußere Erscheinung, vielleicht die Fingerabdrücke, den jeweiligen Aufenthaltsort festzustellen. Ungefähr dieselben Bestimmungen empfiehlt schon seit vielen Jahrhunderten die Scholastik in jedem Logikmanuale mit dem Merkvers:

Forma, figura, locus, tempus, stirps, patria, nomen,
Haec ea sunt septem, quae non habet unus et alter.

An sich sind alle diese sogenannten „individualisierenden" Merkmale nicht so verbunden mit der Individualität, daß sie in ihrer Eigentümlichkeit, in ihrer Einzigartigkeit eindeutig festgelegt wäre. Gewiß werden Abstammung, Vererbung, der Geist einer bestimmten Zeit, von N. Hartmann objektiver Geist genannt, die Umgebung, nicht ohne Einfluß bleiben auf das Werden und die Entfaltung eines bestimmten Individuums. Aber in derselben Umgebung, bei der gleichen Abstammung, bei der gleichen öffentlichen Meinung, kurz in der gleichen Situation, treffen wir ganz verschiedengeartete Individuen, auseinanderstrebende Charaktere. Man denke an Kain und Abel, an die Verschiedenheit der Söhne des Jakob im Alten Testament, sittlich hochstehende und minderwertige Söhne und Töchter in einer Familie sind keine Seltenheit. Außerdem geben die meisten der angeführten Merkmale etwas an, was außerhalb der Individuen selbst liegt, wenn auch mehr oder weniger naturhafte oder wenigstens konventionelle Beziehungen zu diesem Individuum ausgedrückt werden. Allein, wie gesagt, sehr häufig genügt für die besonderen Zwecke diese äußere Abgrenzung, diese rein akzidentelle Absteckung; so ist es der Polizei gar nicht um die geistige Erfassung des betreffenden Individuums zu tun, sondern vielmehr um das handgreifliche Fassen, nicht um das Begreifen, sondern um das Ergreifen.

Allein eine derartig oberflächliche Kenntnisnahme vom Individuellen mag in vielen Fällen genügen, in vielleicht ebensovielen führt sie zum Verhängnis. Wie oft mußten z. B. Burschen und Mädchen eine Heirat auf eine so oberflächliche Schau hin später bitter bereuen! Vor der Hochzeit genügte ihnen die äußere Erscheinung, vielleicht ein klingender Name, eine rühmliche Herkunft, in der Ehe stellt sich eine bittere Enttäuschung ein. Sie wären davor be-

wahrt geblieben, hätten sie tiefer gesehen, feiner beobachtet, wären sie weiter in das „Geheimnis" der Persönlichkeit eingedrungen. Der Polizeimann mag und kann zufrieden sein mit äußeren Konstatierungen, schon der Richter dagegen muß, namentlich in schwierigeren Fällen, tiefer greifen, genauer zusehen.

So entsteht auch vom praktischen Leben her die philosophische Frage: Bleibt das Individuum, die Persönlichkeit, für uns Menschen in diesem Leben ein dauerndes Geheimnis oder vermögen wir auch schon im Diesseits den Schleier wenigstens in etwa zu lüften? Der Philosoph wird die Frage noch präziser so formulieren: Ist das Wesen der Individualität für uns Menschen erkennbar oder liegt es bereits jenseits der Grenzen unseres Verstandes in unzugänglicher Abgeschiedenheit? Wird die Frage so gestellt und werden alle jene Individuen in Betracht gezogen, die wenigstens teilweise auch aus Materie bestehen — und das sind gerade die meisten und die für uns scheinbar zugänglichsten und besonders bedeutsamen, da ja auch wir Menschen in diese Kategorie hineingehören —, so erhalten wir eine mit seltener Übereinstimmung gegebene Antwort: wir vermögen das Wesen der einzelnen Individualitäten nicht zu erfassen. Es sollen nur einige Belege aus den zwei Hauptrichtungen innerhalb der Scholastik, um die es hier im besonderen geht, ich meine von der suaresianischen und von der thomistischen Schule, für unsere Behauptung angeführt werden.

1. Proben aus der suaresianischen Schule: J. Donat schreibt: *Attamen non ita nos individua discernere possumus, ut eorum individuales essentias seu naturas perspiciamus, in quo e. g. individualis essentia interna huius animae ab essentia alterius differat*[4]). — Hagemann-Endres führt aus: „Weil wir überall nur die spezifische, nicht aber die individuelle Wesenheit begrifflich erkennen, so bleibt uns die Individualität im ganzen Bereich der Wirklichkeit eine feststehende Tatsache, die wir nicht begreifen"[5]). — C. Willems drückt sich so aus: *Cum vero nullius rei singularem naturam intrinsecus intueri possimus, duplici modo res individua exhibetur: a) applicando ideam per se universalem obiecto sensibus vel sensibili signo (voce, imagine) repraesentato, i. e. convertendo nos ad sensationes, phantasmata e. g. hic homo a me visus; b) cumulando notas per se universales, ita ut nonnisi individuo convenire possint, e. g. idea Dei*[6]). Das Wort *intueri* hat hier offenbar nicht bloß den Sinn von einem unmittelbaren Erfassen, sondern überhaupt vom unmittelbaren wie mittelbaren begrifflichen Erkennen. Würde nämlich das Individuum wenigstens mittelbar erkannt, dann wären diese zwei Hilfsmittel nicht unbedingt nötig[7]). Auch der Verfasser des Artikels schrieb noch 1934: „Das Individualwesen als solches gibt uns unauflösliche Rätsel auf"[8]).

[4]) J. Donat, Logica[8], Innsbruck 1935, S. 66.
[5]) G. Hagemann-J. A. Endres, Metaphysik[5], Freiburg 1922, S. 62.
[6]) C. Willems, Institutiones philosophicae I[3], Trier 1915, S. 81.
[7]) Ebd. S. 21.
[8]) J. Santeler, Intuition und Wahrheitserkenntnis, Innsbruck 1934, S. 98.

2. Von Angehörigen der Thomistenschule führt J. Gredt als allgemein geltenden Grundsatz an: *de singularibus non est scientia.* Dieser Satz wird allerdings eingeschränkt auf jene Individuen, die wenigstens teilweise auch aus Materie bestehen, bei den rein geistigen Individuen falle die spezifische Wesenheit und die Individualität begrifflich und reell zusammen. Unter den Gründen, die für den angeführten allgemeinen Satz erbracht werden, ist für unsern Zweck namentlich der zweite bedeutungsvoll: *quia quidditas singularis nos latet nec cognoscimus individua nisi ex accidentium aggregatione, quae individuo contingenter conveniunt*[9]). Unsere Erkenntnis von der Individualität wird beschränkt auf jene Akzidentien, die unbeschadet der Individualität selbst auch nicht dasein könnten *(contingenter conveniunt).* Damit ist allerdings die Unerkennbarkeit der inneren Individualität, um die es nun geht, mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit ausgesprochen. — G. Manser hat erst kürzlich geschrieben: „Die innere Individualnatur ist und bleibt für den Menschenverstand ein Geheimnis. Es gibt faktisch keine direkte Verstandeserkenntnis des Individuellen"[10]).

So gehen also modernste Thomisten wie Suaresianer Hand in Hand, wenn es gilt, die Erkennbarkeit des individuellen Wesens zu bestreiten. Wo ist nun der Grund zu suchen für diese Übereinstimmung und für diese ablehnende Haltung überhaupt? Bei den angeführten Autoren findet sich mit Ausnahme von Gredt keine eigentliche Begründung; von der Stellungnahme Mansers soll noch später die Rede sein. Ein so allgemeiner Satz wie unser Urteil: kein materielles individuelles Wesen ist für uns erkennbar, reizt förmlich zu einer Überprüfung, reizt zur Beantwortung der Frage: Welche Gründe liegen wenigstens unausgesprochen für eine so weitgehende Behauptung vor? Sind diese Gründe stichhaltig? Vielleicht kommt dabei wenigstens eine vorsichtigere Formulierung oder vielleicht gar das Gegenteil heraus. Wir beschränken uns bei der Untersuchung im wesentlichen auf die menschliche Individualnatur; nicht als ob die folgenden Ausführungen *mutatis mutandis* nicht auch von den übrigen körperlichen Wesen gelten sollten, sondern deshalb, weil gerade die menschliche Individualität uns am nächsten steht und weil ihre Erkenntnis für uns am wichtigsten ist.

2. Das Problem der Erkennbarkeit der Individualnatur und die Erfahrung

Die Hauptquellen, aus denen wir unsere Erkenntnisse beziehen, sind die Erfahrung, das apriorische Denken und der Glaube, die Annahme einer Wahrheit oder eines Satzes auf das Zeugnis von anderen hin. Die Begründung des fraglichen Satzes von der Un-

[9]) J. Gredt, Elementa philosophiae Aristotelico-Thomisticae, Freiburg i. Br. 1909, S. 203.

[10]) G. Manser, Die Universalienlehre im Lichte von Akt und Potenz: Divus Thomas 12 (1934) 402.

erkennbarkeit der individuellen Wesenheit muß, soll sie berechtigt sein, auf eine dieser Quellen zurückgehen. Beginnen wir unsere Untersuchung mit der Erfahrung.

Auch Manser legt Gewicht auf das Erfahrungselement, wenn er, wie wir hörten, meint, wir hätten faktisch keine Kenntnis der individuellen Wesenheit. Fakta, rein Tatsächliches läßt sich wenigstens zunächst immer durch eigene oder fremde Erfahrung feststellen. Auch das, was Donat[11]) über diese Unerkennbarkeit ausführt, weist in diese Richtung: *Quae tamen individualitas in se ipsa a nobis cognosci nequit; nemo enim videre potest, qua ratione diversae animae individuales in essentiis individualibus differant.*

Gewiß, der unmittelbaren, erstmaligen Erfahrung wird es nicht gelingen, gerade das Element oder besser gesagt die Elemente herauszuheben, die diesem Individuum eigentümlich sind. Es wird zwar in der Erfahrung immer schon ein Individuum erkannt, aber damit ist die Erkenntnis gerade des Individuellen als solchen keineswegs gegeben. Freilich können feingebildete Menschenkenner schon beim ersten Anblick, beim ersten Gespräch oft recht viel herausholen; gerade der „erste Eindruck" bleibt oft unvergeßlich, fast instinktartig werden Gefühle der Sympathie oder der Antipathie rege, die nicht bloß stark und lang nachwirken, die sich sehr häufig in der weiteren Erfahrung als zutreffend bewähren. Aber trotzdem wird man nicht in die Versuchung kommen, solche emotionale, mehr gefühlsmäßige Ahnungen einer wesensmäßigen Erfassung der Individualität gleichzusetzen.

Eine ganz andere Frage ist es nun, ob diese Erkenntnis nicht gelingen kann auf Grund von vielen Beobachtungen, auf Grund von vielen erfahrbaren Betätigungsweisen durch Zuhilfenahme des schlußfolgernden Denkens. Nach allgemeiner, durchaus begründeter Ansicht ist es gerade die Aufgabe des Pädagogen, nicht nach der Schablone, sondern individuell zu erziehen. Individuelle Behandlung aber ohne Kenntnis der besonderen Anlagen ist ein Ding der Unmöglichkeit, wie leicht einzusehen. Der Pädagoge muß also durch fleißige Beobachtung, durch die bestimmten Verhaltungsweisen seines Zöglings in bestimmten Situationen herauszubekommen suchen, welche besondere Anlagen, welche Fähigkeiten in ihm schlummern.

Dabei geht es natürlich gar nicht um die sogenannten äußeren individuellen Merkmale, die etwa in dem zitierten Merkvers vorkommen. Die sind zwar leicht zu ermitteln und in jedem Nationale abzulesen, aber was helfen sie bei der individuellen Behandlung? Dem Pädagogen geht es gerade um die inneren Talente

[11]) J. Donat, Ontologia[5], Innsbruck 1935, S. 89.

und Anlagen. Die äußeren Bestimmungen können im besten Fall ein Mittel sein zum Schluß auf die inneren Eigenschaften, und auch in dieser Hinsicht ist er vielmehr an die zutage tretenden Handlungsweisen des Zöglings selbst gewiesen.

Auch handelt es sich dabei nicht bloß um zwar innere, aber doch nur rein zufällige Merkmale. Der Erzieher will und muß für seine Zwecke gerade dauernde Verhaltungsweisen kennen lernen. Sollte es sich um rein zufällige Neigungen handeln, wie könnte er da sein künftiges Verhalten überhaupt individuell gestalten? Gelingt es ihm aber, ganz bestimmte, nicht mit dem menschlichen Wesen als solchem mitgegebene Eigenschaften zu entdecken — und die Erfahrung mit guten Erziehern bestätigt dieses Gelingen — dann ist eine bestimmte Erkenntnis auch der individuellen Wesenheit erreicht. Denn diese Wesenheit besteht wenigstens nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch und auch in der Philosophie in einer besonderen Prägung, in einer eigenartigen und im allgemeinen auch einzigartigen Verwirklichung der spezifischen Wesenheit, also in unserem Fall des Menschseins. Daß eine solche Erkenntnis der Individualität nicht absolut vollkommen ist, leuchtet ein, jedoch wird sie zu gering eingeschätzt, wenn etwa Manser die Frage stellt: „Ich möchte einen Primalehrer, der 20 Schüler 8 Jahre lang, Tag für Tag vor sich hatte und ihre Eigennatur studierte, fragen, ob sein Urteil über mehr oder weniger wahrscheinliche Konjekturen hinsichtlich der Individualnatur hinausgeht, trotz der Schärfe seines Verstandes und der Fülle seiner Erfahrungen“ [12]).

Gewiß sind die angeführten Gründe für eine Erkenntnis des Wesens der Individualität zunächst dem praktischen Leben entnommen; halten sie deshalb vor dem philosophischen Forum etwa weniger stand? Freilich handelt es sich bei diesem Erkennen des Erziehers nicht um einen unmittelbaren Zugang zur Aufhellung dieser besonderen Anlagen und damit der Individualität. Gegeben sind bestimmte Tätigkeitsweisen, die, sooft sie mit einer gewissen Konstanz auftreten, einen Rückschluß erlauben, ja aufnötigen: hier muß eine dieser Art von Tätigkeit entsprechende Anlage gegeben sein.

Allein, so kann man fragen, haben wir denn zur Bestimmung der spezifischen Wesenheit, die von allen genannten Philosophen als erkennbar angenommen wird, einen anderen, unmittelbareren Zugang? Haben wir etwa eine Intuition davon, daß der Mensch ein sinnlich-geistiges Wesen darstellt und daß darin gerade sein spezifisches Wesen bestehe? Müssen wir in diesem Falle nicht

[12]) A. a. O. S. 402.

denselben Umweg machen, um auf dieses Wesen zu stoßen? Um die Geistigkeit unseres Wesens festzustellen, müssen wir von den eigentümlichen Gegenständen ausgehen, auf die sich der Mensch intentional richten kann, besonders etwa das Allgemeine, die Beziehungen usf. Von hier aus ist dann der Schluß berechtigt, ein solches Erfassen setze eine geistige Qualität des betreffenden Aktseins voraus, dieses sobeschaffene Aktsein eine geistige Fähigkeit mit einem geistigen Seelengrund. Diese Auffassung eignet nicht bloß den Philosophen, die mit Suarez eine direkte Wesensschau als unserer Erfahrung widersprechend ablehnen, sondern auch dem hl. Thomas, so wenn er schreibt: *unde etiam anima sibi ipsi praesens est; tamen maxima difficultas est in cognitione animae, nec devenitur in ipsam nisi rationando ex obiectis in actus et ex actibus in potentiam*[18]). Wird also dieses Schlußverfahren bei der Gewinnung der spezifischen Wesenheit als durchaus berechtigt anerkannt, dann besteht kein Grund, dasselbe Verfahren bei der Ermittlung der Individualität in Frage zu stellen.

Ein gewisser Unterschied in der Ermittlung der spezifischen und dann der individuellen Wesenheit ist freilich nicht zu übersehen. Zum Schluß auf ein geistiges Vermögen kann mitunter ein einziger Akt berechtigen. Handelt es sich z. B. auch nur um einen Erkenntnisakt, der etwa auf einen im strengen Sinn abstrakten Gegenstand gerichtet ist, so hat man volle Sicherheit, daß der Akt und damit auch die hervorbringende Fähigkeit geistiger Natur seien; der Sinn kann sich gar nicht einem solchen Gegenstand zuwenden. Bei der Individualität dagegen geht es um die besondere Ausprägung der spezifischen Natur, um charakteristische und zwar bleibende Eigenschaften etwa im Erkenntnisvermögen dieses oder jenes Individuums. Darum wird es im allgemeinen nicht so leicht sein, etwa aus einer Antwort auf eine bestimmte Frage die Eigenart der individuellen Verstandesbegabung festzustellen. Es könnten gerade in diesem Fall nichterkannte Umstände mitspielen, die eine Antwort erleichtern oder erschweren.

Man muß also eine Reihe von Fällen beobachten und erst, wenn eine gewisse Tätigkeitsweise mit einer bestimmten Konstanz auftritt, kann man mit Recht auf eine bleibende Beeigenschaftung schließen. Man kann dagegen auch nicht geltend machen, es gebe Individuen, die plötzlich umschlagen, sei es zum Guten, sei es zum Schlechten. Mag sein, daß äußere Einwirkungen zu neuen, überraschenden Umstellungen führen, etwa bei einer Bekehrung. Aber auch in solchen Fällen eines geistigen Umbruches bleibt eine gewisse Konstanz unverkennbar. Selbst bei so radikalen Sinnesänderungen, wie sie etwa beim hl. Paulus oder beim hl. Ignatius

[18]) In 2. sent. d. 3 q. 1 a. 2.

vorliegen, blieben die ursprünglichen, besonders hervorstechenden individuellen Wesenszüge durchaus bestehen. Geändert hat sich im wesentlichen die Objektwelt, aber die neuen Gegenstände wurden mit den ihnen früher schon eigenen Kräften umfaßt. Auch hier gilt das den Tatsachen fein abgelauschte Wort: *Naturam expellas furca, tamen usque recurret.* Unter Natur ist hier selbstredend nicht die spezifische Natur gemeint, die sich in keiner Weise austreiben läßt, sondern die Individualnatur. Gewiß werden die äußeren Umstände reichlich das ihrige beitragen zur Entwicklung und Ausgestaltung der Persönlichkeit; gewiß wird der Besitz der Freiheit im Menschen dem Erzieher manche Überraschungen bereiten. Aber bei alldem bleibt es wahr: das Individuum kann nicht „aus der Haut springen", es wird nach seinen eigenen, eigentümlichen Anlagen denken, wollen und handeln. Das gilt namentlich von den intellektuellen Fähigkeiten, wo der Einfluß der übernatürlichen Gnadenordnung nicht so groß ist. Aber selbst im sittlichen Leben bleibt es durchaus wahr: *gratia supponit naturam,* und auch der sittlichen Entwicklung innerhalb der Gnadenordnung werden die Entwicklungslinien von den ursprünglichen individuellen Begabungen her irgendwie vorgezeichnet sein.

Allein, so könnte einer einwenden, diese mittelbare Erkenntnis der Individualität ist und bleibt auch unter den günstigsten Bedingungen unvollkommen; was soll man sich unter diesen besonderen Anlagen eigentlich vorstellen? Ja allerdings, vorstellen wie bestimmte Farben und Flächen kann man sich gerade jene besonderen Anlagen, um die es beim menschlichen Individuum im besonderen geht, nicht, wohl aber kann man sie denken. Jeder, der wenigstens einige Denkversuche überhaupt gemacht hat, wird unschwer einen Unterschied feststellen können zwischen einem Denken, das leicht vonstatten geht und einem Denken, das viel Mühe erheischt, und dementsprechend auch unterscheiden können zwischen verschiedenen Graden von Denkfähigkeiten.

Gewiß, eine derartige Erkenntnis der individuellen Anlagen wird nicht erschöpfend sein; aber wann sind denn in diesem Leben unsere Erkenntnisse einmal erschöpfend? Auch soll durchaus nicht behauptet werden, es handle sich immer um eine sogenannte „eigentliche" Erkenntnis *(cognitio propria)* im Gegensatz zum analogen Erkennen. Allein die analoge Erkenntnis ist noch lange nicht keine Erkenntnis. Haben wir weiters gerade auch von jenen spezifischen Wesenheiten, die den „unerkennbaren" Individualwesenheiten gegenübergestellt werden, immer eine eigentliche Erkenntnis? Zur spezifischen Menschennatur z. B. gehört gewiß auch die Geistigkeit und doch nehmen fast alle Philosophen der Scholastik

an, wir besäßen in diesem Leben vom Geistigen nur eine uneigentliche Erkenntnis. Trotzdem aber gehört nach den gleichen Philosophen diese Wesenheit in den Bereich des auch für den diesseitigen Menschen Wißbaren. Warum soll dann die individuelle Wesenheit davon ausgenommen sein, wenn sie durch dieselben Mittel und nach derselben Erkenntnisweise uns gegeben ist?

Endlich wird die Sokratische Forderung vom γνῶθι σαυτόν nur dann sinnvoll an den Menschen gestellt werden können, wenn die individuelle Natur als prinzipiell erkennbar angenommen wird. Was heißt das, sich selbst erkennen? Heißt das soviel wie die spezifische Natur erkennen? In diesem Falle hätten ja alle, die die Definition von dieser Menschennatur einmal gehört und wenigstens einigermaßen begriffen haben, die so gerühmte Selbsterkenntnis. Aber das ist offenbar damit nicht gemeint. Es geht vielmehr um die jedem Menschen eigentümliche, eben individuelle Natur mit den bestimmten Anlagen, Fähigkeiten, Neigungen. Wäre diese Erkenntnis ein Ding der Unmöglichkeit, dann ginge es nicht an, an die jungen Menschen mit dieser Forderung heranzutreten. So bildet die Erfahrung nicht bloß keine Instanz gegen die Erkennbarkeit der Individualnatur, sie bildet vielmehr einen Zeugen gegen den allgemeinen Satz von der Unerkennbarkeit des Individuellen als solchen.

3. Ist die Unerkennbarkeit der Individualnatur ein apriorisches Gesetz?

Aber, so scheint es, der allgemeine Satz: die Individualität und ihr Wesen ist unerkennbar, wird doch von den betreffenden Philosophen wenigstens in letzter Hinsicht nicht auf Grund der Erfahrung aufgestellt. Durch die Erfahrung allein, das wissen alle scholastischen Philosophen, lassen sich überhaupt keine allgemeinen Sätze gewinnen, die nach Art von Prinzipien Geltung haben sollen. Die Erfahrung würde, auf unsern Fall angewandt, im besten Falle sagen: bisher haben wir noch niemals die Individualität feststellen können. Ob das in Zukunft geschehen könne oder nicht, wäre damit noch nicht ausgemacht. Allein wir sind einer viel apodiktischeren Fassung des Satzes von der Unerkennbarkeit der Individualität begegnet und darum fragt es sich jetzt, ob dieser Satz vielleicht von aprioriſchen Gedankengängen herrühre und ob solche Gedanken eine gesichertere Unterlage für den fraglichen Satz bedeuten als die Berufung auf die Erfahrung. *A priori* wäre also der Satz: die Individualnatur ist für uns unerkennbar, wenn er sich auf ein anderes Prinzip stützt, oder wenn er ein in sich selbst einsichtiger Satz ist. Nun ist zunächst in der Tat schwer einzusehen, von wel-

chem Prinzip er sich ableiten ließe und die Autoren haben auch nirgends einen Versuch einer solchen Ableitung unternommen.

Ist dieser Satz in sich evident in seiner allgemeinen Geltung? Dann müßte er entweder ein kantanalytisches oder ein synthetisch notwendiges Urteil sein. Von einem analytischen Urteil kann offenbar keine Rede sein; Individualität sagt doch begrifflich nichts von Unerkennbarkeit und so kann das Prädikat des Satzes niemals durch Analyse des Subjektsbegriffes gefunden werden. Aber vielleicht haben wir es mit einem synthetisch notwendigen Satz zu tun? Die individuelle Wesenheit ist nicht erkennbar; genügt da der Vergleich von Subjekt und Prädikat, um die Nichtvereinbarkeit dieser Begriffe einzusehen? Bei diesem Versuche kommen wir eher zum Gegenteil des ursprünglichen Satzes, zum Urteil nämlich: die individuelle Wesenheit ist, wenigstens an sich, erkennbar. Auch die Individualität als solche hat teil am Sein, sie besteht nicht in einer Negation. Wie die Einheit im allgemeinen als Vorzug, als Auszeichnung, als Vollkommenheit gewertet werden muß, so auch die Individualität. Damit nimmt sie aber, wie alles Sein, teil an der Erkennbarkeit; die ontologische Wahrheit, definiert als Intelligibilität, wird in der Metaphysik als Proprietät alles Seienden erwiesen. Alles nämlich, was geschaffen ist, lebt von einer mehr oder weniger abgestuften Ähnlichkeit mit Gott selbst. Wie aber Gott selbst im höchsten Maße an sich Erkennbarkeit, rationale Struktur aufweist, so auch alles, was nur bestehen kann, als eine Nachahmung des göttlichen Wesens. Gewiß folgt aus dieser objektiven Erkennbarkeit auch des individuellen Wesens noch nicht die Erkennbarkeit für den Menschen. Vieles ist rational strukturiert und doch dem menschlichen Verstand deshalb noch nicht zugänglich. Es gibt ja Geheimnisse im strengen Sinne. Aber was die Besinnung auf die allgemeine Wahrheit von der Erkennbarkeit alles Seienden zweifellos leistet, ist die Feststellung, daß es sich beim fraglichen Satz auch nicht um ein synthetisch notwendiges Urteil handelt. Damit sind wir hinsichtlich der Beurteilung unseres Satzes aus dem Bereich des Apriori schon ausgewiesen, diese Berufungsstelle hat sich als unzuständig erwiesen. Es soll jedoch noch auf einige Bedenken eingegangen werden, die von dieser Seite her gegen die Erkennbarkeit erhoben werden könnten.

Man könnte einmal einwenden, die besondere Individualität (im Gegensatz zum sogenannten *individuum vagum*) lasse in keinem Falle eine Definition zu und darum könne einer Erkenntnis des Individuellen niemals wissenschaftlicher Charakter zugesprochen werden. Nun ist allerdings die Möglichkeit einer Definition, die ein Gegenstand bietet, ohne Zweifel außerordentlich wertvoll. Aber ganz

allgemein gesprochen darf doch keineswegs die Erkennbarkeit einer Sache von der Möglichkeit einer Definition abhängig gemacht werden. Wieviele einfache, letzte Gegebenheiten lassen sich nicht definieren und doch werden sie erkannt! Versteht man die Definition als Angabe und Heraushebung des nächsten Gattungsbegriffes und der artbildenden Differenz, dann scheiden aus der Definierbarkeit fast sämtliche Begriffe der allgemeinen Metaphysik ohne weiteres aus, so alle transzendentalen Begriffe wie das Sein, das Gute, das Wahre usw. Ebenso alle letzten Gattungsbegriffe, wie Substanz, Relation. Folgt aber daraus ihre Unerkennbarkeit? Hier haben wir es eben mit Begriffen zu tun, die gleichsam zu einfach, zu unkompliziert sind.

Wie steht es nun mit der Individualität und damit auch mit dem Individuum selbst? Gibt es davon keine Definition? Jedenfalls ist klar, die Individualität darf in dieser Hinsicht nicht jenen Gegenständen beigezählt werden, die aus Mangel an begrifflichen Elementen oder wegen zu großer Allgemeinheit keiner Definition zugänglich sind. Im Gegenteil, hier könnte es höchstens die Fülle der Merkmale sein, die einer Definition widerstrebten. Gewiß, wenn man die Definition ansetzt als eine Erklärung eines Gegenstandes durch die Angabe des Gattungsbegriffes und des artbildenden Unterschiedes allein, dann scheidet die Individualität selbstverständlich aus. Denn dem Individuum kommen außer diesen Merkmalen der Art noch weitere Bestimmungen zu. Damit ist aber nichts entschieden gegen die Erkennbarkeit der Individualität.

Aber ist es nicht überhaupt unmöglich, die Individualität begrifflich zu erfassen? Gewiß können weitere Bestimmungen zum Genus und zur Differenz hinzugefügt werden; diese Bestimmungen können auch weitgehend erkannt werden, wie wir nach dem Berichte über die Erfahrung wissen, sei es im eigenen Erleben, wenn es sich um unsere eigene Individualität handelt, sei es daß sie erschlossen werden können, wenn es um fremde Individualitäten geht. Werden nun diese individuellen Bestimmungen zur spezifischen Wesenheit hinzugefügt, stellen sie dann ein Etwas dar, einen Begriffskomplex, der nur einem Individuum zukommt oder wenigstens bloß einem zukommen kann? Jedenfalls, so scheint es, müßte dieses Erkenntnisziel bei der genaueren Erfassung der Individualität mit ins Auge gefaßt werden. Individualität besagt nämlich nicht bloß Einzigartigkeit, sondern wesentlich auch Einmaligkeit, Unwiederholbarkeit. Darin ist ja ein Wesenszug der Individualität zu finden, daß sie im Gegensatz zu allen allgemeinen Bestimmungen nur einmal gegeben ist und gegeben sein kann. Die Einzigartigkeit zeigt sich in den verschiedenen Nuancierungen der spezifischen Natur, die in

den verschiedenen Anlagen und Neigungen zum Ausdruck kommen, und, wie wir sahen, erschlossen werden können. Allein, ist damit auch die Einmaligkeit gegeben? Hier, so scheint es, eröffnet sich ein Abgrund, der alle unsere bisherigen Ergebnisse verschlingt oder wenigstens sie in Frage stellt. Die Individualität sollte, wenn sie wirklich begrifflich zu erfassen ist, so fixiert werden können, daß man wüßte, wem und wem allein die betreffenden Merkmale zukommen können. Die Angabe des Begriffsumfanges gehört doch mit zur Definition oder einer definitionsartigen Bestimmung.

Nun aber können noch so viele Eigenschaften und Eigentümlichkeiten in die individuelle Wesensbestimmung aufgenommen werden, trotzdem wird nicht ersichtlich, daß dieser Komplex von Eigenschaften bloß einem bestimmten Individuum zukommen kann. Warum soll es nicht zwei, drei, zehn Individuen geben, die alle die gleichen qualitativen Bestimmungen haben? Aus all dem wird klar: rein qualitative Bestimmungen können niemals allein und restlos die Individualität ausmachen und darum auch nicht allein die Aufhellung der Individualität garantieren. Hier kann nur die Existenz Wandel schaffen, es muß zur Erfassung der Individualität der Blick gerichtet werden auf diese oder jene Existenz. Freilich kann die Existenz nicht selbst wieder qualitativ erfaßt werden, aber damit ist noch lange nicht gesagt, daß wir keinen Begriff haben können von der Existenz. Jeder Mensch erlebt die Verwirklichung dieses Begriffes von der menschlichen Existenz in seinem eigenen Existieren und damit weiß er auch, was menschliche Existenz bedeutet. Beim Existieren macht nicht die Wasfrage, sondern die Daßfrage am ehesten eine Schwierigkeit, die durch die Erfahrung gelöst werden kann. Die Existenz aber verlangt notwendig Einmaligkeit in dem Sinne, daß eine bestimmte Existenz oder besser ein existentes Wesen nicht wiederholbar ist; wäre sie nämlich etwa zweimal gegeben, dann wäre sie eben nicht mehr die eine Existenz, sondern zwei verschiedene und unterschiedene Existenzen. Somit erscheint auch von dieser Seite her keine unüberwindbare Schwierigkeit gegen die Erkennbarkeit der Individualität.

Es sei hier noch ein Bedenken gegen die Erkennbarkeit der Individualität erwähnt, das sich ebenfalls gegen das apriorische Denken zu richten scheint. Das menschliche Individuum ändert sich bekanntermaßen beständig. Wie ein Strom fließt es dahin, sich immer mehr entfaltend und wachsend; wenigstens sollte es so sein. Wie kann man nun das erfassen, was im nächsten Augenblick sich gewandelt hat? Hier scheint sich eine gewaltige Kluft aufzutun zwischen der spezifischen und der individuellen Wesenheit. Die spezifische Wesenheit ist bekanntlich derart, daß sie im-

mer gleich bleibt. Ob der Mensch am Morgen des Lebens steht oder Silberhaare den Greis verklären, immer bleibt er ein sinnlich-geistiges, vernunftbegabtes Wesen. Es kann kein Merkmal hinzukommen, keines weggenommen werden, sonst ist es um das Wesen geschehen.

Zunächst soll zugegeben werden: die Individualität ist viel mehr als das spezifische Wesen als solche ausgeliefert an die Faktizität des Daseins, das, wie wir soeben sahen, von der Individualität umschlossen ist und sie mitbegründet. Das spezifische Wesen dagegen hält sich als Wesen eines kontingenten Seins durchaus, begrifflich betrachtet, außerhalb der Sphäre der Existenz. Damit ist aber die Individualität auch mehr den Gesetzen des kontingenten Seins unterworfen, den Gesetzen des Nacheinander, der Entwicklung, der Zielstrebigkeit, kurz der Veränderung. Allein es wäre ein verhängnisvoller Apriorismus, wollte man das Vergängliche, das Zeitliche, so wie Heraklit einst getan, von der Erkennbarkeit ausschließen. Auch das bekannte Beispiel vom Fluß, dessen Wellen derartig sich überstürzen, daß, sobald man die eine Welle in Augenschein genommen, die andere schon ihre Stelle einnimmt und daß man so niemals das Wahre erkenne, spricht keineswegs zugunsten dieser Unerkennbarkeit des Wandelbaren. Wenn auch die Wellen beständig wechseln, so bleibt die Kenntnisnahme der ersten Welle durchaus richtig und wahr und es bleibt sogar in alle Ewigkeit wahr, daß diese erste Welle in jenem Augenblick da war.

So würde also auch nichts folgen gegen die Erkennbarkeit der Individualnatur, selbst wenn sie in den Fluß fortwährender Veränderung getaucht wäre. Übrigens muß hier, wenn auch ein gewisser Wandel in der Individualität nicht ausgeschlossen sein soll, doch eine Einschränkung gemacht werden. Es wurde schon gesprochen von einer gewissen Konstanz der Individualität. Auch diese Konstanz schließt nicht jede Veränderung aus; es bilden sich neue Gewohnheiten, neue Verhaltungsweisen, Tugenden, Laster. Das hindert jedoch nicht, daß immer noch der Kern der Individualität zu unterscheiden ist von den Schichten, die sich um den Kern ansetzen, ihn umlagern, ohne ihn deshalb zum Verschwinden zu bringen.

Haben wir übrigens bei der spezifischen Wesenheit wirklich diese absolute Unveränderlichkeit, wie sie gegenüber der Individualität betont wurde? Gleich bleibt die spezifische Wesenheit, soweit es sich um die Welt der reinen Begriffe handelt. Aber man darf sich nicht der Vorstellung hingeben, daß in den wirklichen Dingen die spezifische Natur sich vollständig gleichbleibe, während der individuelle Überbau ständig sich wandle. So aufgefaßt würde in der

Tat die spezifische Natur zum „starren Wirklichkeitsklötzchen", das es in der Wirklichkeit gar nicht gibt und nicht geben kann. Auch hätten wir es in dieser Annahme mit einem Universale in der Dingwelt zu tun, mit einem absoluten Parallelismus zwischen Denken und Sein. Die Individualität ist nicht zu denken als ein Anhängsel, nach Art einer Garnitur um die spezifische Wesenheit herumgelegt, nein, die Individualität durchdringt und bestimmt die spezifische Wesenheit zu einer lebensvollen Wirklichkeit und darum hat auch die spezifische Wesenheit Teil an dem Wandel und der Zeitlichkeit. Gewiß haben wir bei der spezifischen Wesenheit insofern eine größere Konstanz, als wir hier immer dieselben Merkmale gegeben haben. Das Fehlen auch nur eines konstitutiven Merkmals hätte die Vernichtung dieser Wesenheit notwendig im Gefolge. Bei dem Individuum dagegen kann der Kranz von Eigenschaften größer und kleiner sein, ja, darin besteht gerade die Schönheit und die erfrischende Abwechslung, daß in der Welt des Wirklichen kein Individuum wie das andere ist, daß es ebensoviele Sterne von verschiedenem Glanze, von verschiedener Größe gibt, als Individuen auftreten. Daraus aber folgt nichts gegen die Erkennbarkeit, es folgt nur das Eine, daß man die bestimmte Prägung dieses einen Individuums nicht auf das andere ausdehnen darf.

Aus dem Dargelegten ist auch das Verhältnis der Erkenntnis des Individuellen zur Wissenschaft klarer geworden. Die Kenntnis des Individuellen wird nicht für alle Wissenschaften von der gleichen Bedeutung sein. Alle Wissenschaften, die wesensmäßig mehr auf das Allgemeine gerichtet sind, auf die allgemeinen Gesetze des Seins (Metaphysik), des Sollens (Ethik), der Natur (theoretische Physik) usw., gehen ihrer Intention nach nicht auf Letztbestimmtes, Individuelles. Indessen darf auch dabei nicht vergessen werden, daß schließlich auch alle diese allgemeinen Wissenschaften dazu dienen müssen, sollen sie nicht ein reines Spiel mit Begriffen sein, die Welt der Wirklichkeiten zu klären, die Zusammenhänge aufzuzeigen, ihre Gesetzmäßigkeiten hervortreten zu lassen. Daneben gibt es aber auch Wissenschaften, die es direkt auf das Einzelne, Konkrete abgesehen haben, so die Geschichtswissenschaft in der Behandlung von konkreten Persönlichkeiten und ihren individuellen Taten; die experimentelle Psychologie muß wenigstens von einzelnen Individuen ausgehen, um dann allerdings induktiv zu mehr allgemeinen Gesetzen vorzustoßen. Endlich hat die praktische Erziehungsarbeit ihr Augenmerk ausschließlich den einzelnen Persönlichkeiten zuzuwenden, um sie ihren eigentümlichen Anlagen nach entsprechend zu beeinflussen und sie hochzuführen.

So scheint also weder *a posteriori* noch *a priori* ein Grund vorzuliegen, die Möglichkeit der Erkenntnis der individuellen Wesenheit in Abrede zu stellen. Es ist nicht einzusehen, warum das Objekt (in unserem Fall der Mensch) nach seiner allgemeinen Seite hin unserer Erkenntnis zugänglich und nach seiner besonderen, individuellen Seite verschlossen bleiben sollte. Dieselben Zugänge stehen uns offen zum Erfassen der spezifischen wie der individuellen Wesenheit hin. Eine unmittelbare Schau der komplizierteren spezifischen Wesenheiten, wie Mensch, Tier usw. ist gegen alle Erfahrung. Die Meinung von dem unmittelbaren Ablesen dieser Wesenheiten nach Art der phänomenologischen Wesensschau konnte nur so aufkommen, daß man diese Definitionen einfach schulmäßig von Vorgängern übernommen hat und man sich so der ursprünglichen Bildung dieser Wesensbegriffe nicht mehr bewußt wurde. So hat man Tradition mit Intuition verwechselt.

Haben wir aber keine Schau, dann sind wir durchaus auf das schließende Denken angewiesen, aus der Konstanz der Erscheinungen wird sowohl auf das allgemeine, spezifische oder generische Wesen als auch auf das besondere, individuelle geschlossen. Hier wie dort gründet das Schlußverfahren auf dem Kausalgesetz: jede Wirkung muß eine entsprechende Ursache haben, jede konstante Wirkung eine konstante so oder so seiende Ursache. Freilich, ein Unterschied besteht in der Erfassung der spezifischen und der individuellen Wesenheit außer dem früher schon Angeführten: zur Herausarbeitung der spezifischen Wesenheit können uns alle die vielen Individuen einer Art gleichsam Modell stehen, weil ja in allen diese allgemeine Wesenheit verwirklicht ist. Dagegen bildet zur Erforschung der Individualnatur nur dieses eine Individuum das Zugangstor. Dieser Unterschied ist notwendig mit der Einmaligkeit der Individualität gegeben.

Übrigens muß zugunsten der Erkennbarkeit der Individualnatur noch eine Bemerkung angefügt werden. Wer nicht von vornherein eine gleichsam apriorische Schau der bestimmten spezifischen Wesenheiten annimmt — und eine solche kann, wie wir sahen, begründeterweise nicht angenommen werden —, wer also auf induktivem Wege erst fortschreiten will zur Klarlegung dieser Wesenheiten, der ist gezwungen, von den Individuen auszugehen. Die einzelnen Individuen einer Art müssen möglichst sorgfältig betrachtet werden. Aus der Vergleichung dieser Individuen muß dann herausgearbeitet werden, was den einzelnen als solchen besonders eigentümlich ist und was ihnen gemeinsam zukommt und worin dann in diesen gemeinsamen Merkmalen das Wesen der Art zu suchen ist. Das Gemeinsame aber kann nur durch Weglassen des

Besonderen gewonnen werden. Das kann aber nur geschehen, wenn das Individuelle, Besondere als solches erkannt ist. So kann also nicht gesprochen werden von einem Gegensatz hinsichtlich der Erkennbarkeit zwischen dem spezifischen und dem individuellen Wesen, die Gewinnung der spezifischen Wesenheit setzt vielmehr in gewisser Rücksicht die Erkenntnis der individuellen Wesenheit geradezu voraus.

4. Historischer Ursprung der Auffassung von der Unerkennbarkeit der Individualnatur

Woher kommt es, daß trotz allem Gesagten die Unerkennbarkeit des Individuellen gleichsam als ein allgemein anerkanntes *dogma philosophicum* angesehen wurde und wird? Die meisten Autoren, namentlich von suaresianischer Seite, werden gegen die vorausgegangenen Gedanken kaum viel einzuwenden haben. Die Tatsache, daß dieser Satz von der Unerkennbarkeit des Individuellen als solchen von Manuale zu Manuale ohne weitere Untersuchung weitergeführt wurde, ferner die scholastische Art, überkommenes Gedankengut treu zu hüten, weisen von vornherein auf die Vergangenheit, auf die Tradition. Vielleicht entdecken wir in der philosophischen Vorzeit, in der früheren Scholastik Ansätze, die diese Haltung verständlich machen; ob auch stichhältige Gründe dafür angeführt werden, wird ebenfalls zu untersuchen sein.

Suarez, der sonst so ausführlich über die Individualität handelt, nimmt, soweit ich sehen konnte, nicht ausdrücklich zu unserer Frage Stellung, vielleicht, weil er die Lösung in unserem Sinn für eine Selbstverständlichkeit hielt, vielleicht, weil das erkenntnistheoretische Interesse in der damaligen Zeit überhaupt nicht so groß war. Suarez betont allerdings mit Nachdruck, wir hätten auch vom körperlichen Einzelwesen als Ganzes genommen eine direkte Erkenntnis und nicht erst ein Erfassen desselben durch Reflexion auf das Phantasma, wie Thomas gelehrt hatte[14]). Dafür gehen wir gleich zurück zum Fürsten der Scholastik, zu Thomas von Aquin. Wenn sich zeigen läßt, daß sich nach der Anschauung des Heiligen die Individualität als solche nicht erkennen läßt, dann besteht von vornherein die begründete Annahme, daß in der Thomasischen Lehre der Ort ist, wo diese Ansicht ihr Quellgebiet hat. So gilt es zu untersuchen, was nach Thomas das die Individualität im allgemeinen bestimmende Prinzip ist und was er von der Erkennbarkeit eben dieses individualisierenden Elementes hält.

[14]) Suarez, De anima IV, c. 3.

a) Die Materie als Prinzip der Individuation nach Thomas

Daß nach Thomas die Materie eine ausschlaggebende Rolle in der Frage der Individualität bei den körperlichen Wesen spielt, ist allgemein bekannt. Die *materia quantitate signata* ist das Prinzip der Individuation[15]). Allerdings handelt es sich in den angeführten Stellen zunächst um die sogenannte relative Individualität, d. h. um den Grund, warum in derselben Art *(species)* mehrere Individuen sein können. Bei unserer Frage jedoch geht es um die absolute Individualität, d. h. um den formalen Grund, warum etwas gerade dieses Individuum ist, warum es derart letztbestimmt ist, daß es in unwiederholbarer Einmaligkeit gegeben ist.

Es ist von vornherein naheliegend, anzunehmen, daß das Prinzip der relativen und der absoluten Individualität miteinander etwas zu tun haben, wenn auch nicht dasselbe unter derselben Rücksicht das Prinzip beider Individualitäten sein kann. So ist z. B. in der suaresianischen Auffassung das ganze Sein *(tota rei entitas)* das Prinzip der absoluten Individualität, das Prinzip der relativen dagegen die Endlichkeit dieses Seins, die es mit sich bringt, daß mit dem einen Individuum die Nachahmbarkeit Gottes in der betreffenden Spezies nicht erschöpft ist. Aber sachlich fallen, wie man sieht, diese beiden Prinzipien und damit auch die Prinzipiaten, d. h. die formalen Gründe für die relative und die absolute Individualität zusammen.

So steht auch zu erwarten, daß bei Thomas die Materie nicht bloß das Prinzip der relativen Individualität bildet, sondern auch der absoluten, d. h. daß die *materia quantitate signata* gerade das ist, was die Form zu dieser Form, zu diesem Individuum werden läßt. Dem ist in der Tat so. Den klarsten Aufschluß in dieser Frage erhalten wir, wenn wir sehen, wie der Doctor universalis die Abstraktion auffaßt, genauer ausgedrückt, wie er vom individuell in der Erfahrung gegebenen zur spezifischen, allgemeinen Wesenheit gelangt. Denn offenbar geschieht das so, daß bei diesem abstrahierenden Denkprozeß von dem Individuellen als solchem abgesehen wird. Sagt uns also der hl. Thomas, wovon er bei der Universalienbildung absehe, dann wissen wir, worin er den formalen Grund der Individualität erblickt. Nun ist es die klar und oft ausgesprochene Lehre des Heiligen: das allgemeine Wesen wird gewonnen durch die von der Materie absehende Tätigkeit des Geistes. Dabei unterläßt es Thomas nicht, ausdrücklich zu bemerken, die Materie sei das individualisierende Moment. In seinem Hauptwerke[16]) wird ge-

[15]) Vgl. De ente et essentia c. 2; Summa c. gent. 4,65.

[16]) Summa theol. 1, 86,1.

fragt, ob unser Verstand auch Einzelnes *(singularia)* zu erkennen vermöge. Antwort:

Respondeo dicendum, quod singulare intellectus noster directe et primo cognoscere non potest. Cuius ratio est, quia principium singularitatis in rebus materialibus est materia individualis. Intellectus autem noster... intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab huiusmodi materia. Quod autem a materia individuali abstrahitur, est universale. Unde intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium.

Es handelt sich an der Stelle um die Wesen, die wenigstens auch körperlich sind, also auch um den Menschen. Thomas sagt, das Prinzip der Singularität sei die individuelle Materie. Es geht hier offenbar nicht um die relative Individualität, sondern um die absolute. Darauf deutet schon der eigens gewählte Ausdruck *singularitas,* der das Gegenteil von Universalität besagt. Die Singularität ist der formale Grund, warum etwas ein Dieses ist, ein Letztbestimmtes und nicht ein Inhalt, der auch mehreren zukommen kann. Von der relativen Individualität wird im Text überhaupt nicht gesprochen.

Allein die Stelle spricht sich noch deutlicher aus. Was von der individuellen Materie abstrahiert wird, ist dadurch allein schon ein Universale. Damit ist mit aller wünschenswerten Deutlichkeit gesagt: die individuelle Materie macht das Ding zu diesem oder jenem und wir können sinngemäß auch sagen, ein Inhalt wird dadurch und dadurch allein ein Konkretes, Letztbestimmtes, daß die individualisierende Materie hinzutritt. Damit ist das eine gegeben: die Materie ist das Prinzip der Individualität, aber noch nicht das andere, daß die Materie etwas Unerkennbares darstelle. Zu dem Zwecke müssen wir einen Schritt weitergehen und zu zeigen versuchen, daß gerade die individuelle Materie als solche nach dem hl. Thomas unerkennbar ist.

b) Die Unerkennbarkeit der Materie nach Thomas von Aquin

Daß Thomas tatsächlich die Materie als solche unserem Erkennen als nicht zugänglich betrachtete, dafür spricht die soeben vernommene Auffassung, wonach unser Verstand für unfähig erklärt wird, das körperliche Einzelwesen direkt zu erfassen. Der Grund dafür liegt offenbar auf der Objektseite. Wenn der Verstand das allgemeine Wesen vom konkreten Körperding abstrahiert, so ist das keine nach eigenem Ermessen vollzogene Abstraktion, sondern eine vom Objekt selbst aufgegebene Erkenntnisweise. Die Form der Körperdinge, gleichgültig, ob von anorganischer oder organischer Natur, ist nach Thomas in einem Sinne immateriell, sie kann darum er-

kannt werden; die Materie, der materielle Teil ist in sich unerkennbar. So verhalten sich die Körper unserem Verstande gegenüber derart, daß gleichsam ein Teil im Schatten liegt, die Materie, während der andere, die Form, lichtvoll erscheint. Im gleichen Sinn antwortet Thomas auf die ganz allgemein gehaltene Frage, *utrum intellectiva cognitio accipiatur a rebus sensibilibus*, mit einem Ja, aber das geschehe durch eine bestimmt geartete Abstraktion mit Hilfe des *intellectus agens*[17]). Wenn dann Thomas doch wieder auch die Einzelkörper vom Verstand irgendwie erkennen läßt mittelst einer Reflexion auf das Phantasma, woraus die Wesenheit gerade abstrahiert wurde, so kann man sich des Eindruckes nicht erwehren, es handle sich bei dieser Reflexion um eine nachträgliche Hilfskonstruktion zur Erklärung der allzu evidenten Tatsache, daß der Geist Individuelles erkennt und darüber Urteile fällt.

Daran wird auch nichts geändert, wenn Thomas[18]) ausdrücklich sagt, es werde auch die *materia communis* mitabstrahiert, so daß die Form wie die *materia communis* in die Definition etwa des Menschen eingehe. Davon wird eben gerade die *materia individualis* ausgenommen, sie werde eben nicht abstrahiert, aber um diese individualisierende Materie geht es uns hier. Der hl. Thomas sagt es aber auch ganz ausdrücklich, die Materie sei an sich unerkennbar: *materia est secundum se ignota*[19]) und noch deutlicher: *materia secundum se neque esse habet neque cognoscibilis est*[20]). Der innere Grund für diese Unerkennbarkeit ist nach Thomas in folgendem zu suchen: Es gilt als allgemeines Gesetz des Erkennens, daß etwas unserem Erkenntnisvermögen nur zugänglich ist, insofern es aktuell vorliegt: *Nihil autem cognoscitur secundum quod est in potentia tantum, sed secundum quod est actu*[21]), und ebenso: *Respondeo dicendum, quod unumquodque cognoscibile est secundum quod est actu et non secundum quod est in potentia, ut dicitur in 9. Metaph.* (text. 20)[22]). Der Materie aber wird von Thomas ein an sich bloß potentielles Sein zugesprochen: *materia est id, quod est in potentia*[23]), und wiederum: *Sic etiam Deus et materia prima distinguuntur, quorum unum est actus purus, aliud potentia pura, in nullo convenientiam habentes*[24]). Aus der Zusammenstellung dieser Texte ergibt

[17]) Summa theol. 1, 84,6.
[18]) Z. B. Summa theol. 1,85 1 ad 1.
[19]) In Boethium de Trinitate 4,2.
[20]) Summa theol. 1, 15,3 ad 3.
[21]) Summa c. gent. 2,98.
[22]) Summa theol. 1, 87,1.
[23]) Summa theol. 1, 3,2.
[24]) Summa c. gent. 1,17.

sich mit Notwendigkeit: die Materie ist an sich nicht erkennbar, aber damit auch ebensowenig die durch die Materie begründete Individualität.

So konnte sich nur konsequent die Ansicht bilden, die individuelle Wesenheit sei für unseren Verstand nicht zu erkennen, und da die Thomisten sowohl als die Suaresianer mit Recht auf Thomas weiterbauen und beide Richtungen schließlich auf seinen Schultern stehen, so konnte sich diese Ansicht halten bis auf unsere Tage.

c) Bewertung dieser Ansicht von Thomas

Wie steht es nun mit der Stichhaltigkeit dieser Auffassung? Wird durch die Lehre des Aquinaten unser Eintreten für die Erkennbarkeit des Individuellen mit den allerdings gemachten Einschränkungen erschüttert? Diese Frage muß um so mehr gestellt werden, als es heute noch Philosophen gibt, die sich rückhaltlos auf den Thomasischen Standpunkt stellen. So schreibt Manser: „Das eigentliche Hindernis jeder direkten Erkenntnis des Singulare durch den geistigen Verstand ist diese Materie, die auch die Form und die ganze Wesenheit individuiert und daher materialisiert. Und warum ist für den geistigen Verstand die konkrete Materie dieses Hindernis? Weil ‚Geistiges' und ‚Materielles' einander diametral gegenüberstehen: *cum enim maxima sit distantia inter esse intelligibile et esse materiale et sensibile* (S. Thomas de Anima a. 20)" [25]).

Die Thomasische und thomistische Lehre ruht, wie wir sahen, auf zwei Pfeilern: einmal auf der Annahme, daß die Materie in den wenigstens auch körperlichen Dingen das individualisierende Prinzip sei, sodann in der Auffassung, die Materie sei an sich nicht erkennbar, wenigstens für den Menschenverstand. Daß nun die Materie das eigentlich bestimmende Prinzip der Individualität sein soll, ist weder ein in sich evidenter Satz noch aus der Erfahrung abgeleitet. Wie sollen wir diesen Löwenanteil der Materie an der Individualität aus der Erfahrung kennen, wenn die Materie nach diesen Autoren überhaupt an sich nicht erkennbar ist? Diese Auffassung ist wohl aus einigen, mehr oder weniger richtig verstandenen Aristotelestexten auf dem Umweg über die Araber, besonders Avicenna und Averroes, in die Scholastik eingedrungen und es ist leider nur allzuviel edle Denkkraft darauf verwendet worden, dieser Lehre wenigstens die härtesten Härten zu nehmen, freilich nur mit geringem Erfolg [26]).

[25]) Manser, Die Universalienlehre im Lichte von Akt und Potenz: a. a. O. S. 402.

[26]) Siehe den überzeugenden Nachweis dafür bei L. Fuetscher, Akt und Potenz, Innsbruck 1933, S. 185—281.

Diese Ansicht widerspricht auch dem gesunden Empfinden. Wie soll gerade das Geheimnisvolle der menschlichen Persönlichkeit oder Individualität von der Materie herrühren? Nicht ganz mit Unrecht hat Geyser eine solche Ansicht als an Materialismus streifend charakterisiert[37]). Zur Ehrenrettung des hl. Thomas müssen wir hinzufügen: auch ihm ist es sicherlich nicht eingefallen, die Materie für das verantwortlich zu machen, was wir heute unter der menschlichen Individualität im vollen Sinne des Wortes verstehen. Der Heilige hat vielmehr, gleichsam historisch beschwert mit der Auffassung des Aristoteles und der Araber, das herausgenommen, was sich auf den ersten Blick als Grund darbietet, warum ein Ding nicht das andere sei. Dieses erste Unterscheidungsprinzip aber stellt in der Tat die Materie dar, die gerade wesentlich verlangt, daß ein Teil außerhalb des anderen Teiles liege. So wird, logisch gesehen, die Materie zum Ausgangspunkt für die Unterscheidung von Verschiedenem und damit der Individuen.

Auch der hl. Thomas ist damit einverstanden, in den rein körperlichen Wesen den geringsten Grad von Individualität zu erblicken und auch er würde zugeben, daß die Individualität sich immer reichlicher entfalte und in immer hellerem Glanze erstrahle, je höher die Klasse ist, der ein Wesen angehört. Ob z. B. ein Baumeister dieses oder jenes Individuum von Ziegeln oder von Steinen aus der gleichen Klasse, etwa von Granit, verwende, das ist gänzlich irrelevant. Ganz anders aber verhält sich die Sache schon bei den Pflanzen und bei den Tieren und erst recht beim Menschen; da ist es durchaus nicht einerlei, welches Individuum etwa im Theater spiele, im Heere diene oder an einer komplizierten Maschine sitze. Wir können hier sagen: je weniger rein materiell, umso individueller, umso eigenmächtiger.

Viel wichtiger ist aber die Beantwortung der zweiten Frage, ob denn wirklich die Materie unserem erkenntnisbemühten Verstand ein unübersteigliches Hindernis entgegenstellt. Denn auch nach der suaresianischen Lösung ist die Materie ein mitbestimmender Faktor für die Individualität und so würde bei der Unerkennbarkeit der Materie ein erkenntnisunzugänglicher Rest bleiben. Ist also die Materie wirklich etwas in sich Unerkennbares?

Eine solche Meinung konnte über die Materie bestehen, solange sie, wie bekanntlich bei Plato, als ein ordnungswidriges Prinzip, gleichsam als ein Gegenprinzip Gottes, aufgefaßt wurde. Auch Aristoteles hat sich, wie es scheint, von dieser Auffassung nicht ganz losmachen können. Aber nachdem einmal die allgemeine Schöpfungs-

[37]) J. Geyser, Einige Hauptprobleme der Metaphysik, Freiburg 1923, S. 64.

lehre zunächst durch das Christentum und die Offenbarung überhaupt ausgesprochen war und die Geschöpflichkeit der ganzen Welt auch philosophisch erwiesen wurde, ist eine solche Auffassung unvollziehbar. Denn alles, was außer Gott irgendwie am Sein teilhat, ist durch Gott geworden, alles ist notwendig ein Abglanz Gottes, wenn auch vielleicht nur ein schwacher, wie gerade die Materie, aber doch ein Nachglanz. Darum trägt alles eine rationale Struktur an sich, ist alles geistgewirkt und darum auch dem Geiste entsprechend, das heißt erkennbar.

Diese Tatsache konnte dem hellsehenden Auge des hl. Thomas nicht verborgen bleiben. Sie wird auch klar herausgestellt, wenn der Aquinate die Frage bespricht, ob wenigstens Gott selbst die Materie erkenne. In 1. Sent. d. 36 q. 2 a. 3 wird gesagt, Gott habe auch eine Idee von der ersten Materie, weil ihr auch ein Sein zukomme und alles nichtgöttliche Sein in Gott seinen Ursprung habe. Ausdrücklich sagt der Heilige: *hoc est dictum, quia essentia divina est imitabilis a composito secundum esse perfectum, a materia secundum esse imperfectum, sed a privatione nullo modo.* Ebenso betont Thomas den Schöpfungsgedanken mit Rücksicht auf die Materie im Gegensatz zu Plato in De veritate q. 3 a. 5: *Nos autem ponimus materiam causatam esse a Deo; unde necesse est ponere quod aliquo modo sit eius idea in Deo, cum quidquid ab ipso causatur, similitudinem ipsius utcumque retineat.* Im weiteren Verlauf des Corpus articuli wird noch eigens bemerkt: auch wenn die Materie ohne Form nicht existieren könne, so könnten doch diese beiden konstituierenden Teile, Materie und Form, getrennt vom Geiste betrachtet werden und so hindere auch von dieser Seite her nichts, daß man von der *materia prima* in sich eine Idee habe: *et sic nihil prohibet materiae primae etiam secundum se ideam esse.*

Allerdings, so scheint es wenigstens, hat Thomas später seine Lehre, wie sie in De veritate vorliegt, teilweise aufgegeben; in seinem reifsten Werke erklärt er mit ebenso großer Entschiedenheit: *nam materia secundum se neque esse habet neque cognoscibilis est*[28]). Nach dieser Stelle hat Gott nur mehr insoferne eine Idee von der Materie, als er eine Idee vom Kompositum aus Materie und Form hat. Was den Heiligen zu dieser Änderung der Auffassung bewogen, sagt er uns nicht ausdrücklich; vermutlich ist dieser Grund in einem immer engeren Anschluß an den Stagiriten zu suchen, wie er sich auch in anderen Fragepunkten zeigt. Diese Auffassung, so will uns scheinen, läßt sich nicht halten. Selbst wenn die erste Materie allein nicht bestehen könnte, folgt mitnichten, daß sie nicht allein denkbar oder nicht erkennbar wäre. Denn auch so muß sie

[28]) Summa theol. 1, 15,3 ad 3.

doch ein Sein haben. Hat sie das nicht, gut, dann besteht sie überhaupt nicht. Hat sie aber ein Sein, dann hat sie dieses Sein notwendig als eine Nachahmung des göttlichen Wesens und ist darum erkennbar. Übrigens soll die Materie ein Konprinzip des Kompositums sein, darum eine reale Beziehung zur Form haben, damit Kausalität ausüben. Wie kann aber etwas eine reale Beziehung haben, Kausalität ausüben, wenn es nicht selbst real ist?

Ja, selbst angenommen, die erste Materie sei eine *pura potentia,* selbst dann müßte sie in sich der Erkenntnis zugänglich sein, wie es ja auch von jedem auch nur rein Möglichen gilt, daß es in sich erkennbar ist, d. h. Objekt des Erkennens bilden kann durch die ihm eigenen Merkmale, im Gegensatz zum reinen Nichts, das lediglich durch die Negation von etwas zu denken ist. Wie man also die Sache auch wenden will, auch die Materie muß wenigstens von irgendeinem Geiste erfaßt werden können. Ist aber dem so, dann ist nicht recht einzusehen, warum sie gerade dem Menschengeist ein Buch mit sieben Siegeln sein sollte, scheint sie doch im Gegenteil dem materiell-geistigen Wesen des Menschen am meisten proportioniert. Gewiß steht die Materie am meisten unter dem rein Geistigen; aber als von Gott geschaffen ist sie geistgewirkt und und darum trägt sie notwendig irgendwie den Stempel der Geistigkeit, d. h. einer rationalen Struktur und damit der Erkennbarkeit an sich. Hier wird sichtbar, wie schwer selbst das Talent des hl. Thomas mit der antiken Philosophie gerungen hat. So bleibt die Behauptung von der Unerkennbarkeit der Materie ein aprioriſches, aber unbegründetes Urteil. Somit wäre auch für den Fall, daß die Materie als das individuierende Prinzip angenommen würde, nichts ausgemacht gegen die Erkennbarkeit der Individuation.

Fassen wir die Ergebnisse kurz in einige Sätze zusammen. 1. Die Thomisten und Suaresianer nehmen an, das individuelle Wesen bleibe unserer Erkenntnis verschlossen. 2. Dieser Satz läßt sich weder *a priori* noch *a posteriori* beweisen, im Gegenteil wenigstens für die Suaresianer, die die *tota rei entitas* als Grund der Individuation annehmen, ist die Behauptung eine Inkonsequenz. Wenn wir nämlich zum spezifischen Wesen nur schlußweise vorzudringen vermögen, so hindert ebenso nichts, daß wir von den bestimmten Äußerungen von Einzelwesen als solchen auf ihre individuelle Beschaffenheit einen Rückschluß machen. 3. Diese Ansicht von der Unerkennbarkeit des individuellen Wesens scheint sich zurückführen zu lassen auf die Lehre des hl. Thomas, wonach die Materie das Prinzip der Individuation und die Materie selbst nicht erkennbar sein soll. Keine von diesen beiden Annahmen scheint hinreichend bewiesen.

Dieses Eintreten für die Erkennbarkeit auch der individuellen Wesenheit, wie es hier unternommen wurde, wird nun allerdings kaum besondere Konsequenzen für das praktische Leben zeitigen; in der Praxis ließ man sich ja immer vom gesunden Hausverstand leiten und so wurde immer auch Individualforschung betrieben für die Zwecke der Erziehung und der Selbstkenntnis. Aber es sollte durch die vorgelegten Gedanken eine Dissonanz aus der Welt geschafft werden, die Dissonanz zwischen theoretischer Philosophie und praktischer Lebenshaltung. Und wenn auch das menschliche Individuum wegen des Besitzes der Freiheit die Möglichkeit hat, einen gewissen Schleier über das Heiligtum seiner Persönlichkeit zu ziehen, so ist doch wenigstens prinzipiell die Erkennbarkeit auch der Individualnatur sichtbar geworden. Eine erschöpfende Erkenntnis freilich kommt uns weder bei der spezifischen noch bei der individuellen Wesenheit zu, die kommt allein dem zu, der Herzen und Nieren durchforscht, dem allsehenden Auge Gottes.

Registrieren und Anheften päpstlicher Erlasse im 16./17. Jahrhundert

Von C. A. Kneller S. J. — München

Von Registrierung der päpstlichen Erlasse, vom Anheften der päpstlichen Urkunden am Campus Florae und anderen Orten, vom Zeugnis über die vollzogene Registrierung, war in unseren Studien über die sixtinische Vulgatabulle[1]) so viel die Rede, daß es sich lohnt, bei diesen Dingen etwas länger zu verweilen. Es genügt nicht, einfach auf die Handbücher der Diplomatik zu verweisen, denn sie beschäftigen sich fast ausschließlich mit den Urkunden des Mittelalters. Über die bezüglichen Verhältnisse des 17. Jahrhunderts muß man in den damaligen Schriften Auskunft suchen.

1) Was ist Registrierung? Was man an der Kurie verfügt und entschieden hat, darüber will man dort für alle Zukunft Gewißheit besitzen und Belege dafür in der Hand haben. Alle päpstlichen Erlasse von einiger Bedeutung werden deshalb im vollen Wortlaut abgeschrieben, und die Bücher mit diesen Abschriften heißen Register[2]).

Das Register verwahrt also nicht die Originale der päpstlichen Aktenstücke, sondern Abschriften. Sein Zweck ist, als Beleg dafür zu dienen, daß ein bestimmter Erlaß einmal ergangen und rechtskräftig ergangen ist; wer das amtliche Zeugnis dafür sucht, daß sich mit einer bestimmten Verfügung alles ordnungsgemäß verhält, muß sich an das Register wenden. Freilich, wenn etwa eine Gnade, wie z. B. eine Pfründenverleihung, verfügt wurde und die Urkunde darüber, Bulle oder Breve, dem so Bedachten von der römischen Behörde ausgehändigt wurde, so darf dieser über die Echtheit der Urkunde ruhig sein, die betreffenden Beamten werden sich schon vergewissert haben, daß alle Förmlichkeiten erfüllt und der Erlaß rechtsgültig ist. Für die römische Behörde selbst aber dient als Beweis dafür nicht das Original, das in vielen Fällen in der Hand dessen bleibt, dem die Urkunde gilt und also in Rom nicht mehr zu finden ist. Für die Beamten liegt deshalb der Beweis der Echtheit und Rechtsgültigkeit in ihren Aufzeichnungen darüber, mit andern Worten, er wird durch das Register geliefert. Als deshalb Alber 1610 über die Vulgatabulle nachforschte, da handelten die Archivbeamten in diesem Fall ebenso, wie sie das zu tun gewohnt waren, sie untersuchten nicht das Original der Vulgatabulle, um sich zu überzeugen, ob der Kursorenver-

[1]) S. zuletzt diesen Jahrgang der ZkTh S. 81—107; 268—290.

[2]) Giry, Manuel de diplomatique, Paris 1894, 686.

merk sich darauf finde. Für sie lag darin kein Beweis, denn dieser Vermerk konnte von vornherein auf der Bulle angebracht sein, und in vielen Fällen wird er tatsächlich von vornherein darauf angebracht[3]). Sie zogen vielmehr ihr Register zu Rate, sie forschten, ob dort ein Beweis für die Veröffentlichung der Bulle sich finde, und da sie ihn nicht fanden, so erklärten sie es als durchaus sicher, daß von einer rechtskräftigen feierlichen Veröffentlichung keine Rede sein könne.

Die Art und Weise, wie man bei der Registrierung vorging, wird für das 17. Jahrhundert eingehend in verschiedenen Schriften über die römische Kurie beschrieben[4]). Es handelt sich freilich bei diesen Beschreibungen in erster Linie um die Gunsterweise, die auf ein Gesuch des Bittstellers hin erfolgten. Aber trotzdem empfiehlt es sich, auf die Schilderung dieser Vorgänge näher einzugehen, weil sie ein Licht auf das ganze Registrierwesen wirft. Für Erlasse, die nicht auf ein Gesuch hin erfolgten, wie z. B. für die Vulgatabulle, fällt freilich alles weg, was auf das Gesuch und die Taxen sich bezieht, im übrigen findet das Vorgehen bei der Registrierung auch Anwendung auf Urkunden, die für die ganze Kirche bestimmt sind.

Die Vulgatabulle ist eine Bulle „per via di Curia", d. h. eine solche, die vom Papst *motu proprio* angeordnet wurde, die Gültigkeit hat für die ganze Welt und vom Abbreviatore di Curia entworfen ist. Wenn es sich um eine Heiligsprechung handelt, werden die betreffenden Bullen unterschrieben von allen Kardinälen, sonst vom Kardinal-Prodatar und vom Brevensekretär. Ihre Register werden aufbewahrt in der Sekretarie der Breven[5]). Die Bullen oder Breven, die auf ein Gesuch hin ausgestellt werden und von denen zunächst hier zu handeln ist, gehen durch die Datarie.

Über das Vorgehen dort schreibt Lunadoro[6]):

„In der Datarie gibt es zwanzig Beamte, die man Registratoren der Bittschriften nennt. Ihres Amtes ist es, wortwörtlich alle Bittschriften zu registrieren, die vom Papst oder den zuständigen Beamten unterzeichnet sind. Nach der Registrierung schickt man die Bittschriften in die Kanzlei, damit auf Grund ihrer die Bullen ausgefertigt werden."

„Es gibt dort (in der Datarie) noch vier Beamte, die man Meister des Bittschriftenregisters (Maestri del Registro di suppliche) nennt. Ihre Aufgabe ist es, nach der Registrierung der Bittschriften durch die Registratoren Bittschrift und Register zu vergleichen, um zu sehen, ob das Register stimmt. (Ist alles in Ordnung), so setzen sie auf die Rückseite der Bittschrift den Registervermerk (registratura); er besteht in einem großen R, in das sie ihren Namen schreiben..."

In der Datarie „ist auch das Bleisiegelamt (Officio del Piombo). Dorthin gehen alle Bullen, damit man das Bleisiegel anhängt..."

---

[3]) Oben S. 98.

[4]) Joh. Bapt. de Luca, Relatio Curiae Romanae, Köln 1683; Jac. Cohellius, Notitia Cardinalatus, in qua nedum de S. R. E. Cardinalium origine, dignitate, praeeminentia et privilegiis, sed de praecipuis Romanae Aulae officialibus pertractatur, Car. Cartharii... opera luci expositum, Romae 1653; Lunadoro, Relazione della Corte di Roma, Padova 1650; Octaviani Vestrii J. C. Forocorneliensis, In Romanae Aulae actionem et iudiciorum mores introductio. Accesserunt annotationes Nic. Ant. Gravatii, Romae 1579.

[5]) Moroni, Dizionario 5,280.

[6]) A. a. O. 68f.

„Dort ist auch das Register der Bullen. Sie werden dort registriert von den zuständigen Beamten. Die Bullen sind käuflich, nachdem sie ausgefertigt sind *Ad aeternam rei memoriam.*"

„Zum Registeramt der Bullen (nel registro delle Bolle) gehören auch die Meister des Bullenregisters (maestri del Registro di Bolle) ... Ihre Obliegenheit ist es, das Register mit dem Original zu vergleichen. Sie setzen dann auf die Rückseite der Bulle den Registervermerk, der ein großes R ist mit ihrem Namen darin."

Das Verfahren ist näherhin folgendes: Für geringe Gnadenerweise und über Pfründen, die jährlich nicht mehr als 24 Dukaten abwerfen, kann der Datar selbst ohne den Papst entscheiden. Für bedeutendere Dinge muß er täglich, mit Ausnahme der Festtage, mit den Bittschriften zum Papst gehen, auf die er nach Beratung mit seinen drei Unterbeamten die Antwort schon vorbereitet hat. Nach der Unterschrift des Papstes ist die Sache noch nicht rechtskräftig; der Datar muß auch selbst unterschreiben und das ausführliche Datum *(data magna)* hinzusetzen; davon heißt er Datar. Das Datum ist wichtig, denn es könnte ja sein, daß versehentlich dieselbe Pfründe zweimal verliehen würde, dann gilt die ältere Verleihung, das Datum ist also wesentlich zur Gültigkeit[7]). Wird die Ausfertigung aus irgend einem Grunde verschoben, so vermerkt man einstweilen ganz unten am Rand kurz das Datum *(data parva)*. Der Streifen, auf dem es steht, wird später abgeschnitten. Auch nach der *data magna* ist die Entscheidung noch nicht ohne weiteres gültig, der Datar kann sie noch durch Klauseln einschränken oder auch umstoßen, wenn er neue Gründe dazu findet. Erst mit der Registrierung ist alles endgültig abgeschlossen und hat der Bittsteller ein Recht erlangt; es handelt sich also bei der Registrierung nicht um eine gleichgültige Sache.

Die Ausfertigung ist nun Sache der Apostolischen Kanzlei[8]). Die unterschriebene und registrierte Bittschrift wird dort durch den Bittsteller oder einen sollicitator zu den „Abbreviatores maioris parci" gebracht, — sie werden so genannt von dem bestimmten Platz, den sie innerhalb von Schranken in der Kanzlei einnehmen. Abbreviatores heißen sie, *quia brevi compendio impetrata a Pontifice in supplicationibus concipiunt et postmodum latius extendunt in literis.* Es sind ihrer 72 im ganzen, 12 vom größeren,

---

[7]) Lunadoro 65; Hinschius 425–427; Cohellius cap. 37 p. 242. — *Tanta autem est efficacia ipsius datae, ut gratiae Papae ab ipsa initium et perfectionem recipiant.* Cohellius a. a. O.

[8]) Weitläufig beschrieben bei Vestrius lib. 1. cap. 4 p. 10. Cohellius 226 faßt des Vestrius' Ausführungen so zusammen: *Litterae Apostolicae, postquam earum minutae a Breviatoribus dictatae sunt, a scriptoribus in forma literarum conscriptae et taxatae ad Breviatores Parci maioris remissae, inde ad Sollicitatores translatae, postea ad Revisores, quos ‚de prima visione' vocant, et iterum ad Breviatorem, qui minutam dictavit, reversae, illisque cum supplicationibus concordatis, iudicatis et subscriptis, mox ad Custodem Cancellariae eaedem devolutae, ut officialium omnium requisitas subscriptiones inspiciat, et, si desint, apponi faciat, datasque supplicationis et Bullae concordet, et postmodum ad Cancellariae Regentem remissae, ut arbitratu suo iterum, si necessitas suadeat, concordari et collationari faciat, lineisque et characteribus designet: tandem ad Bullatoris s. Plumbatoris manus perveniunt. Haec Vestrius.*

22 vom kleineren Park, 38 prüfen die Schreiben *in prima visione*. Die größern gelten als Prälaten mit entsprechender Kleidung, die kleineren können verheiratete Laien sein[9]). Einer von diesen Abbreviatores entwirft das Aktenstück mit der Gewährung, die „Minuta", die dann durch einen der „Scriptores" ins Reine geschrieben wird.

Dann wird die Taxe bezahlt, wofür eingehende Vorschriften gegeben sind, die eine Übervorteilung ausschließen sollen. Der „Rescribendarius" bestimmt ihre Höhe, der „Computator" billigt sie durch Namensunterschrift. Es erhalten etwas davon die Scriptores, die Abbreviatores minoris parci, der Sollicitator; einer von den Abbreviatores minoris parci beglaubigt durch seine Unterschrift, unter welcher zwei von den Abbreviatores minoris parci ebenfalls unterschreiben. Dann geht der Erlaß an die Sollicitatoren, die sog. „Jannizzeri", die ebenfalls ihren Anteil bekommen, dann an die Abbreviatores de minori parco, die man „*de prima visione*" nennt. Hier muß ein Karolin erlegt werden und der Abbreviator, der ihn angenommen hat, setzt seinen Namen unter die Unterschrift des Apostolischen Scriptors. Ist eine Annata zu zahlen, so wird sie verteilt an alle Berechtigten in der Kanzlei.

Es folgt die Überprüfung. Die Bulle samt Bittschrift gelangt wieder an den Abbreviator, der die Minuta entwarf und nun beides vergleicht; wenn alles stimmt, unterzeichnet er und wirft beide Aktenstücke auf den Boden. Der Custos Cancellariae oder sein Diener hebt sie auf und sieht zu, ob alle nötigen Unterschriften geleistet sind und das Datum mit dem der Bittschrift übereinstimmt. Der „Regens Cancellariae" vergewissert sich dann, ob die Vergleichung und Prüfung in Ordnung ist, oder ordnet neue Vergleichung an, trennt Bittschrift und Bulle, und wenn es sich darin um die Erteilung einer Gnade handelt, schreibt er an die rechte Seite ein großes A, an die linke ein J und umzieht die Taxen der Scriptoren und Abbreviatoren mit bestimmten Linien. Dann legt er die Bulle auf eine gewisse Bank, der Plumbator nimmt sie weg und versieht sie mit dem Siegel[10]). Die Bittschrift wird dem Bittsteller zurückgegeben gegen Vergütung von einem Julius. Die Erlegung der Annata muß bezeugt werden von den Jannizzeri durch die Unterschrift: *Pro annata solvit tot.* Einer von den Jannizzeri hat alle Taxen zusammenzurechnen und an der rechten Seite unter der Bulle zu unterschreiben: *N. sollicitavit et tantum exposuit.*

Endlich gelangt die Bulle an das Registeramt. Auch hier sind Taxen zu bezahlen. Die Bulle geht noch durch manche Hände, bis sie an jenen Registrator gelangt, der sie in die amtlichen Bücher für das Register einträgt, seine Abschrift mit dem Original vergleicht und die Übereinstimmung beglaubigt durch die Unterschrift *Auscultata*[11]). Wenn eine Annata zu zah-

[9]) Cohellius cap. 22 p. 212. *Literae Apostolicae per cameram expediendae ab ipsis abbreviatoribus non signatae nullius sunt roboris* (ebd. cap. 23 p. 215).

[10]) Das Bleisiegel ist wesentlich zur Gültigkeit einer Bulle. *Tunc literae Apostolicae omnimodam sortitae sunt expeditionem quando plumbum alligatum habent, et ante hanc alligationem bullae appellari non posse, scribit Gomesius.* So Cohellius cap. 27 p. 225. *Nec prius censentur expeditae literae Apostolicae, quam sint plumbatae.* Ebd. 227.

[11]) *Is* (der Registrator, der die Taxe in Empfang genommen hat) *recepta registratura* (d. h. der Taxe für die Eintragung ins Register) *bullam alteri regi-*

len ist, so wird die Bulle dem Bittsteller nicht eher eingehändigt, bis der Registrator, der sie abschrieb, sie einem bestimmten Kleriker der Apostolischen Kammer vorgelegt hat, der von einem der Sollicitatores dann den päpstlichen Anteil an der Annata in Empfang nimmt.

An der Spitze der Kanzlei steht der Vizekanzler. Von ihm werden die Bullenentwürfe noch einmal darauf durchgesehen, ob sie keine Verstöße gegen die Regeln und den Stil der Kanzlei enthalten, ob sie ausführbar sind ohne Verletzung der kirchlichen Disziplin und ob sie den Rechten dritter nicht zu nahe treten. Erhebt sich Einspruch gegen einen Erlaß, so bestand zur Prüfung und Entscheidung das „*Auditorium contradictarum*“[12]).

Die Bullen, die nicht Antworten auf Gesuche sind, haben natürlich mit der beschriebenen Begutachtung durch den Datar nichts zu tun. Ein Erlaß, wie die Vulgatabulle, wird durch irgend einen Vertrauensmann des Papstes entworfen und geht dann an die Kanzlei zur Expedierung und Veröffentlichung.

2) Was ist Registervermerk? Es ist das Zeugnis auf dem Original eines päpstlichen Aktenstückes, daß es ins Register eingetragen wurde. Wie oben gesagt, besteht es in einem lateinischen großen R, in das der Schreiber seinen Namen eingetragen hat[13]), oder auch in einem solchen R nur mit dem Hinweis in Zahlen auf den Registerband, in dem die Registrierung zu suchen ist[14]). Öfter findet sich auch am Schluß einer Bulle, sei sie Original oder Druck, das Zeugnis: *Registrata apud N.* oder *Registrata in Camera Apostolica* usw.

Registrierung und Registervermerk sind also zwei verschiedene Dinge. Der Registervermerk kann fehlen, die Registrierung in den ausschlaggebenden Bänden der Kanzlei aber nicht. Man hat zwar gemeint, die Veröffentlichung der Vulgatabulle sei aus dem Grunde geleugnet worden, weil auf dem Original der Bulle der Vermerk: *Registrata apud Marcellum secretarium* fehle. In Wirklichkeit hat sich aber bei der Untersuchung von 1610 auf diesen Grund niemand gestützt. Wie schon gesagt, kam das Original der Bulle bei der Untersuchung des Jahres 1610 gar nicht in Betracht, es handelt sich um das Register, also um die Abschrift des Originals; weil hier die Promulgation sich nicht findet, deshalb entschieden die römischen Beamten, daß sie auch nicht statthatte. Übrigens wenn die Bemerkung: *Registrata apud Marcellum secretarium* sich auf dem Original fände, so würde sie ja eben durch ihren Wortlaut beweisen, daß von der Registrierung bei dem Sekretär Marcellus alles abhängt, also von dem Register, nicht vom Original. Für den Beweis der Rechtsgültigkeit der Bulle würde ja dann auf das Register verwiesen und alles von der Registrierung abhängig gemacht.

---

stratori distribuit, qui illam in quinternis et libris publicis rescribit et in registrum ponit, registratura cum originali auscultatur, auscultatae vero bullae magister officii a tergo eius suae auscultationis fidem facit per verbum ‚Auscultata'. Vestrius f. 11. Ebenso Cohellius cap. 26 p. 225.

[13]) Hinschius a. a. O. 441.

[14]) Giry, Manuel de dipl., Paris 1894, 604.

Daß man zum Beweis der Echtheit sich nicht mit dem Original einer Bulle begnügt, sondern auf die Zeugnisse im Register, also von Abschriften zurückgreift, braucht nicht zu überraschen. Erinnern wir uns, wie groß im Mittelalter die Gefahr der Bullenfälschung, auch durch sehr geschickte Hände war. Die Feststellung der Unechtheit konnte also sehr oft ihre Schwierigkeiten haben. Man war daher von selbst gezwungen, die klaren Zeugnisse im Register aufzusuchen. In einzelnen Fällen, wie z. B. bei der Vulgatabulle, bestand freilich kein Zweifel an der Echtheit des Textes. Allein von einzelnen Fällen konnten die allgemeinen Regeln über die Prüfung von Bullen nicht abgenommen werden, man mußte allgemeingültige Normen haben, die dann auf alle Einzelfälle ohne Ausnahme angewandt wurden.

3) Was bedeutet das Anheften der Bullen? Werden alle Erlasse angeschlagen am Campus Florae und den übrigen gebräuchlichen Orten? Ein Gesetz, das die Anheftung allgemein für alle päpstlichen Verfügungen vorschriebe, wird nirgends angeführt und daraus schon darf man schließen, daß sie auch nicht allgemein statthatte. Wie die tatsächlichen Verhältnisse lagen, ist der Betrachtung einer Reihe von Erlassen zu entnehmen. Wir legen unserer Studie das Bullarium von L. Cherubini vom Jahre 1617 zugrunde[15]), das die Vermerke über die Anheftung beifügt, beschränken uns aber auf die Erlasse Sixtus V vom 1. Januar 1589 an bis zu seinem Tod. Ob Cherubini die einzelnen Bullen und Breven chronologisch richtig eingereiht hat, braucht uns nicht zu kümmern. Nr. 2 und 6 gehörte ins Jahr 1589, obschon datiert vom *Annus Incarnationis* 1588; Nr. 14 ins Jahr 1590, obschon datiert *A. I.* 1589. Das Pontifikatsjahr ist Nr. 1—9 das vierte, Nr. 10—17 das fünfte, Nr. 18—20 das sechste. Nr. 10 und 11, 18 und 19 sind erlassen *in Monte Quirinali*, die übrigen alle *apud s. Petrum*. Wo nach dem altrömischen Kalender datiert wird, ist immer zu ergänzen *Annus Incarnationis* 1589 bzw. 1590. sonst *Annus Nativitatis* 1589 und 1590.

Wann erlassen	Zweck des Erlasses	Wann angeheftet
1589		
1) 1. jan.	Über gewisse Einkünfte im Neapolitanischen	—
2) A. I. 1588 non. jan.	Gegen Sünden bei Empfang und Spendung der Weihen	9. jan.
3) 5. id. ian.	Über Gewand und Tonsur von Klerikern und Rittern	18. jan.
4) prid.cal.febr.	Für Familiaren des Papstes	—
5) id. mart.	Für Richter im Kirchenstaat	26. apr.
6) id. mart.	Einführung der Rota in Macerata	—
7) 11 cal. apr.	Über Notar- und Kursorenstellen der Rota	—
8) 9 cal. iun.	Errichtung der bischöfl. Kirche zu Fermo	—
9) 27. iun.	Über Breviergebet bei italien. Karmeliten	—
10) 22. jul.	Für Erzbruderschaft des Mitleids mit den Gefangenen[16])	—
11) 23. aug.	Für Regularkanoniker vom hl. Erlöser	—
12) 20. dec.	Gegen Einführung einer Franziskanerkongregation	—

[15]) Pag. 650—686, App. 36—39.

[16]) Als Einleitung zu dieser Konstitution sind zwei ältere Erlasse von 1585 und 1586 vorgedruckt, die wir nicht berücksichtigen.

1590		
13) 10 cal. febr.	Für den Generalschatzmeister	—
14) 18. cal. mart.	Schutz von Ämtern, Rechten, Einkünften, die mit den Officia maiora verbunden sind	28. jun.
15) 11 cal. mart.	Über die Acqua Felice	— (s. u.)
16) 4 non. mart.	Jurisdiktion des Kard.-Erzpriesters von S. Peter	—
17) 11. apr.	Einladung, eine bestimmte Gegend von Rom zu besiedeln	13. apr.
18) 10 cal. iun.	Für Stephansritter	—
19) 4 non. iun.	Für Scala santa	—
20) ohne Datum	Rechte des Vizekanzlers	—

Bemerkungen:

Nr. 5 enthält über die Veröffentlichung die Bestimmung: *ipsumque transumptum in qualibet civitate... Status nostri praedicti (et ut melius intelligatur, eius compendium seu summarium vulgari lingua conscriptum) affigatur et publicetur.* Eine Abschrift der Konstitution und des Auszugs ist in den Gerichtslokalen etc. beständig angeheftet zu verwahren usw. Dann unter der Bulle ein doppelter Vermerk; davon ist der zweite das gewöhnliche Zeugnis über die Anheftung vom 26. April an den gebräuchlichen Orten. Der andere lautet: *Die 16. mensis Apr. 1589 praesentes literae Apostolicae in plena Camera praesentatae fuerunt, et Camera ipsa ex decreto desuper facto illas admisit ac in ipsius Camerae libris registrari mandavit, prout successive registratae fuerunt, scil. libro tertio signaturarum S. D. N. fol. 31 apud me infrascriptum eiusdem Camerae notarium*[17]). Von der Anheftung am Campus Florae usw. ist in der Bulle zwar ausdrücklich nichts gesagt, der Auftrag dazu ist der Sache nach in der Vorschrift über die Veröffentlichung enthalten.

Nr. 6 trägt am Schluß den Vermerk: *Die 21 Aprilis 1589 praesentes literae Apostolicae in plena Camera praesentatae fuerunt, et die 28 eiusdem Camera ipsa... illos admisit et registrari mandavit.* — Ähnlich der Vermerk zu Nr. 7.

Nr. 17 hat am Schluß den Kursorenvermerk über die Anheftung am Campus Florae usw. In der Bulle selbst wird über die Veröffentlichung für den Camerarius, die Praesidentes und Clerici vorgeschrieben, es sollen *ipsi per se vel alium praesentes literas et in eis contenta quaecunque,* wo und wann es nötig ist und von den Beteiligten verlangt wird, feierlich veröffentlichen.

Nr. 20 ist ein Motuproprio, das den Vermerk trägt, es sei in der Apostolischen Kanzlei vorgelesen worden am 3. April 1590. Der Schlußabschnitt der Bulle enthält die Dispens von der Registrierung und Veröffentlichung: *Volumus autem, quod praesentis cedulae sola signatura sufficiat et ubique fidem faciat etiam absque data et registratura ac publicatione. Quodque, si videbitur, huiusmodi cedula in quinterno Cancellariae describatur, et etiam sine publicatione, data et registratura eis fides omnino adhibeatur in iudicio et extra, perinde acsi literae etiam sub plumbo expeditae essent. Quae nihilominus expediri possint per Breve nostrum, sub quacunque data, stylo Cancellariae et Camerae praefatarum ac regulis et constitutionibus, necnon privilegiis registratoribus supplicationum Apostolicarum ac aliis praefatae Curiae Officialibus concessis in contrarium disponentibus, et aliis non obstantibus quibuscunque.*

Es sind nur wenige Erlasse, die oben aufgezählt wurden, aber diese wenigen genügen für unseren Zweck. Zwei Beobachtungen legen sich nahe:

a) Die meisten Erlasse tragen keinen Vermerk über ihre Anheftung. Warum das? Die Antwort scheint nahe zu liegen: weil sie überhaupt nicht angeheftet wurden. Jedenfalls war es bei ihnen ganz überflüssig, sie durch öffentlichen Anschlag zur allgemeinen Kenntnis zu bringen. Denn wozu sollte man Verfügungen, die nur bestimmte Orte, Gegenden, Kirchen, Orden, Bruderschaften angehen, weiteren Kreisen mitteilen? Es war ja völlig genug,

[17]) Cherubini a. a. O. 658.

wenn sie denen bekannt wurden, für die sie bestimmt waren. Schon oben wurde gesagt, daß Breven keine andere Beglaubigung aufweisen, als die Unterschrift des Brevensekretärs und das Siegel.

b) Angeheftet an den gebräuchlichen Orten wurden jene Erlasse von allgemeiner Bedeutung, in denen die Veröffentlichung irgendwie vorgeschrieben ist. In all den oben verzeichneten Verordnungen ist der Weg, auf dem sie zu allgemeiner Kenntnis gebracht werden sollen, im einzelnen angegeben. Nr. 2, 3, 14 sind am Campus Florae usw. anzuschlagen, so wird ausdrücklich in dem Erlaß selber bestimmt. Nr. 15 hat eine besondere Stellung: es ist eine feierliche Konsistorialbulle, unterschrieben vom Papst und den Kardinälen. Die Anheftung an den gewöhnlichen Orten ist in der Bulle angeordnet, ein Vermerk aber über die Vollziehung dieser Vorschrift fehlt auf dem Original, wird auch von Cherubini a. a. O. nicht erwähnt, er findet sich aber unter einem Abdruck[18]).

[18]) Oben 94.

REZENSIONEN

Ursprung und Wesen des Bösen und der Sünde nach der Lehre des Kirchenvaters Ambrosius. Von Joseph Huhn (Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte XVII, 5). 8° (154 S.) Paderborn 1933, Schöningh. M 8.40.

Infolge vieler Abhaltungen war es mir leider nicht möglich, dieses wertvolle Buch früher zu besprechen. Es gehört nahe zusammen mit der vor 30 Jahren erschienenen Studie von Joh. Ev. Niederhuber über „Die Lehre des hl. Ambrosius vom Reiche Gottes auf Erden", worauf auch immer wieder verwiesen wird (Forschungen zur christl. Lit.- u. Dogmengesch. IV, 3/4; Mainz 1904). Insbesondere der dritte Abschnitt jener Abhandlung: „Die Aufrichtung des ‚Reiches dieser Welt' durch Sünde und Satan" bildet die Ergänzung der vorliegenden Arbeit nach der dämonologischen Seite hin. Huhn kommt es nicht so sehr auf die Frage nach dem physischen Ursprung jeder Einzelsünde an. Bei ihr spielt die dämonische Verursachung, wie Niederhuber nachgewiesen hatte, in den Schriften des hl. Ambrosius eine recht bedeutende Rolle. Huhn will vielmehr untersuchen, was Ambrosius von der metaphysischen Ursache des Bösen in der Welt überhaupt, von seinem metaphysischen Wesen und seiner soteriologischen Bedeutung zu sagen hat. Dementsprechend gliedert sich die Abhandlung in folgender Weise: I. Das sittlich Böse an sich, sein Ursprung und sein Wesen; II. Die böse Tat, die Sünde: Wesen der Sünde, Erste Sünde, Sünde im Heilsplan Gottes, Erbsünde. Mit großer Gewissenhaftigkeit ist alles Einschlägige nach diesen theologischen Gesichtspunkten geordnet und zusammengestellt. Die geschichtlichen Zusammenhänge mit der dualistischen Theologie des Manichäismus, gegen die der große Prediger von Mailand als guter Hirte kämpft, werden dabei ebensogut hervorgehoben wie die literarische Abhängigkeit von der alexandrinischen Theologie des Juden Philo und der Christen Clemens und Origenes, von dem großen Basilius besonders im Exameron. Die wiederholte Beiziehung der Augustinischen Parallelstellen oder Zitate, die für ähnliche Abhandlungen nur zu empfehlen ist, rückt dem Leser mit wachsender Deutlichkeit die vielfach unterschätzten Einflüsse des rein pastoral gerichteten Bischofs von Mailand auf seinen philosophischen Schüler und Täufling aus Tagaste ins Licht.

Die Hauptstelle für die Auffassung des hl. Ambrosius vom Ursprung des Bösen ist Exameron I, 30 und 31: Weder ein böses Prinzip, wie der Perser Mani will, noch auch der wahre Gott ist Ursprung des Bösen, sondern der freie geschöpfliche Wille. So lehrten schon vor Ambrosius Irenäus, Tertullian, Origenes, Methodius von Philippi, Athanasius, vor allem Basilius, der als unmittelbare Quelle schon von den Maurinern erkannt und von Schenkls Ausgabe im einzelnen nachgewiesen war. Es ist also lediglich festzustellen, daß durch Ambrosius die Frage nach dem Ursprung des Bösen in keiner Weise selbständig gefördert wurde. Das gleiche gilt von dem Satz, daß das Wesen des Bösen nicht eine Substanz, sondern ein Nichts sei, ohne reine Negation zu bedeuten, vielmehr Privation des Guten; Origenes, Athanasius, Basilius und Gregor von Nyssa lehrten vor ihm das gleiche. Bemerkenswert ist eine Ähnlichkeit zwischen Plotins Enneaden I, 8,1 und Ambrosius De Isaac vel (sic!) anima 7,60 (p. 685, 16—19 Schenkl). Ambrosius hat in diesem Falle wie so oft griechisch-philosophisches Gedankengut erstmalig der abendländischen Theologie zugeführt.

Ertragreicher ist die Frage nach dem konkreten Wesen der bösen Tat, der Sünde, von Ambrosius beantwortet. Sünde ist ein Seelsorgerproblem und Ambrosius ist Seelsorger, nur Seelsorger. Alle Elemente des sittlichen Handelns treten bei ihm schon mit bemerkenswerter Klarheit hervor. Das Gesetz in seiner zweifachen Gestalt als *lex naturalis* (fußend auf Paulus, Röm 2,14) und *lex scripta* (De fuga saeculi 15 u. a.), die Willensfreiheit (gegenüber den Manichäern und Astrologen des 4. Jh.s) trotz ihrer klar zugegebenen Hemmungen. Demnach wird die Sünde als freie Übertretung des göttlichen Gesetzes definiert, als *inoboedientia* gegen Gott, *praevaricatio* oder *transgressio* seiner Gebote, als *offensio dei*, allerdings auch als ein Handeln „*contra naturam*" (in der durch Ciceros stoische Philosophie beeinflußten Schrift De officiis), als *error*[1]) oder *stultitia*. Ob freilich, wie Huhn nachzuweisen versucht, das Wort *natura* auch in der Schrift De officiis im Sinne der übernatürlichen Gottebenbildlichkeit der Menschenseele verstanden wurde, scheint mir nicht einleuchtend. Sollte dies der Fall sein, so müßte der Nachweis aus De officiis selbst geführt werden, was kaum gelingen dürfte. Es wird schon richtig bleiben, daß in diesem Werk, das zum erstenmal eine wissenschaftliche Begründung der christlichen Ethik im Abendlande versucht, stoische Elemente zum Aufbau benutzt wurden.

Das zweite Kapitel des II. Teiles behandelt sodann den Eintritt des Bösen in die Welt, die erste Sünde. In Abhängigkeit von Philo sieht Ambrosius in der Paradiesessünde die Allegorie jeder menschlichen Sünde: Schlange = *delectatio corporalis* (nicht Sinnlichkeit, wie Huhn übersetzt, sondern körperliche Lust), Eva = *sensus* (nicht „die niedere Seite der Vernunft", wie H., sondern die Sinne), Adam = *mens* (Geist des Menschen). Doch trotz dieser allegorischen Auffassung wendet er sich (wahrscheinlich dem Genesiskommentar des Origenes folgend) mit aller Schärfe gegen Apelles, der als echter Marcionschüler das Alte Testament als Fabelbuch hinzustellen sich bemüht hatte u. a. gerade wegen der vermeintlichen Ungereimtheiten der Erzählung vom Sündenfall: De paradiso 30—42. Dankenswert ist der Nachweis, daß der Satz De paradiso § 39: *non consistente peccato non solum malitia sed etiam virtus fortasse non esset* über Laktanz, Div. Inst. 29 auf A. Gellius' Noctes Atticae und schließlich auf den Begründer der Stoa Chrysipp zurückgeht. Ob Ambrosius aus Laktanz oder aus Gellius geschöpft hat, läßt H. unerörtert. Zweifellos hat der Bischof von Mailand Laktanz gelesen (vgl. etwa De virginibus I, 8,52, Florilegium Patristicum XXXI p. 39,17 ed. Faller). Daher wird unmittelbare Abhängigkeit von Laktanz das Wahrscheinlichere sein.

[1]) Vgl. für diesen Wortgebrauch z. B. Exameron, V, 88 (p. 202,4 Schenkl): *respexit Petrum, et statim error abscessit, pulsa est negatio, secuta confessio*, und V, 89 (p. 202,14 Sch.): ...*in virtutem ab errore mutatus amarissime flevit, ut lacrimis suis lavaret errorem*, ebenso p. 203,3: *flevit errorem suum Petrus et meruit ut aliorum aboleret errores* (!). Solche Stellen, deren es noch sehr viele gibt, scheinen mir noch unzweideutiger als die von H. S. 112, Anm. 3 angeführten. — Das Wort *praevaricatio* bedürfte einer besonderen Untersuchung.

Im Heilsplan Gottes aber sollte die Sünde nur der Anlaß zu um so größeren Segen sein für die ganze Menschheit (II. Teil, 3. Abschnitt): „Meine Schuld wurde mir zum Erlösungslohn, durch den Christus zu mir kam. Für mich hat Christus den Tod gekostet. Fruchtbarer ist die Schuld, als die Unschuld es war. Die Unschuld hatte mich anmaßend gemacht, die Schuld hat mich wieder gehorsam gemacht" (De Jacob I, 21). Der Teufel ist nicht vernichtet worden, damit er von denen, die er betrogen hatte, selbst wieder besiegt werde (De fuga saeculi 39). Auch der Gerechte fällt bisweilen, damit er für uns als Vorbild nicht unerreichbar werde (Apolog. David 7).

Der letzte Abschnitt (S. 98—152) behandelt die Lehre des hl. Ambrosius von der Erbsünde. Gerade hierin war er für den großen Kämpfer gegen Pelagius, seinen Täufling Augustinus ein zuverlässiger Halt und Führer. Tatsache und Allgemeinheit der Erbsünde finden geradezu klassischen Ausdruck. *Fuit Adam et in illo fuimus omnes, periit Adam et in illo omnes perierunt* (Exp. ev. Luc. VII, 234: p. 387, 3. 4 Schenkl) und sonst. Auch als Vorkämpfer der Kindertaufe hat Augustinus nur vollendet, was Ambrosius mit Rücksicht auf die Allgemeinheit der Erbsünde, ob gelegen oder ungelegen, immer eingeschärft hatte: *Omnis aetas peccato obnoxia et ideo omnis aetas sacramento idonea* (De Abraham, II 81; p. 632. 25—633,11 Schenkl). Es verdient Erwähnung, daß dieser Lieblingsgedanke des Bischofs von Mailand sich wie so viele andere seiner ganz persönlichen Prägungen — vielleicht finde ich doch einmal Zeit, darauf ausführlicher zurückzukommen — auch in der von Huhn allerdings noch immer nicht berücksichtigten Schrift De sacramentis findet: ...*cum illi diceremus ‚in hac aetate magis baptizari debes', dicebat ille: ‚quare baptizor? peccatum non habeo. numquid peccatum contraxi?' — hic lutum non habuit quod Christus ei non leverat, hoc est non ei aperuerat oculos; nullus enim homo sine peccato.* — Ausgenommen von der allgemeinen Sünde ist nur Jesus, und dies auf Grund der jungfräulichen Geburt aus Maria. So lehrt Ambrosius nach dem Vorgang des von ihm so oft benützten Römerbriefkommentars des Origenes (VI, 12 = Ambrosius, Expl. in ps. 37,5: p. 139, 27—140,9 Petschenig). Anmerken möchte ich hier, daß der Schluß der Stelle in der kritischen Ausgabe von Petschenig lautet: ...*sed de spiritu sancto natus ac virgine est* (nicht wie H. noch schreibt: *de spiritu sancto natus ex virgine est)* und daß diese Lesart, nach den von Petschenig angeführten Parallelstellen Explan. ps. 39,18 und ps. 40,35 und anderen sicher die richtige ist (vgl. auch De paenitentia I, 13, von H. auf S. 114 Anm. 3 zitiert). — Es liegt diesem Gedankengang sehr nahe, auch Maria selbst hinsichtlich der allgemeinen Sündhaftigkeit eine Ausnahmestellung zuzuweisen. Die berühmte Stelle De institutione virginis 33 *non de terra utique, sed de caelo vas sibi hoc per quod descenderet („descenderat"* Druckfehler: H. S. 111) *Christus elegit et sacravit templum pudoris* bezieht H. mit Recht nur auf die makellose Jungfräulichkeit Mariens, nicht auf deren unbefleckte Empfängnis (gegen Scheeben und Kösters). Weiter gehen Aussprüche wie *Maria quae nescit errorem* (Ev. Luc. II, 28: p. 56,7—11 Schenkl), wo *error* klar als „Sünde" aufzufassen ist. H. führt noch mehrere ähnliche an, die eine persönliche Sündenlosigkeit der Gottesmutter ganz klar aussprechen. Am nächsten kommt einer ausdrücklichen Erklärung für Mariens Freiheit von der Erbsünde die Stelle In Ps. 118,22, 30, die ganz von der Antithese: *caro in Adam lapsa — Maria incorrupta, ab omni integra labe peccati* beherrscht wird. Freilich hat H. Recht, wenn er S. 115 sagt: „Die Worte *ab omni integra labe peccati* können erst indirekt auf Maria bezogen werden." Auch ich bin der Meinung, daß in dem fraglichen Finalsatz: *ut incorrupta sit virgo, sed virgo per gratiam ab omni integra labe peccati* Subjekt nicht Maria sei sondern *caro in Adam lapsa.* Aber sicher ist Maria in diesem Satze als Vorbild völliger Sündenreinheit bezeichnet und zwar einer Reinheit, die dem „in Adam gefallenen Fleisch" entgegengestellt wird, also doch wohl einer Reinheit auch von der Adamssünde, der Erbsünde. Ich übersetze daher die ganze Stelle folgendermaßen: „Komme also (Herr Jesu, guter Hirt; vgl. § 68) und suche dein Schäflein, nicht durch armselige Knechte, nicht durch Taglöhner, sondern durch dich selbst. Hebe mich auf in meinem Fleische, das in Adam gefallen ist, hebe mich auf nicht aus Sarras, sondern aus

Marias Armen, damit es einer unverdorbenen Jungfrau gleich sei, aber einer Jungfrau durch Gnade, rein von jeder Sündenmakel." Maria als die unversehrte Jungfrau, rein von jeder Sündenmakel steht Sarra gegenüber als der Vertreterin der *caro in Adam lapsa*. Aber es ist richtig, daß keine der vielen Stellen, die von der Sündelosigkeit Mariens so klar sprechen, die Reinheit von der Erbsünde unmittelbar und ohne weitere Schlußfolgerung enthält. Die Stelle De fuga saeculi 43 (p. 197, 12—14 Schenkl) mit dem Zitat aus Genesis 3,15 ist mit Vorsicht zu gebrauchen. Denn Schenkls Ausgabe zeigt, daß das Wort *ipsa* in den beiden wertvollsten Handschriften Audomaropolitanus 72 s. IX und Parisiacus 1913 s. IX ursprünglich *ipse* lautete. Eine Abänderung des durch die altlateinische Bibelübersetzung bezeugten *ipse* (= αὐτός der Septuaginta = הוּא des Urtextes) durch spätere Abschreiber liegt um so näher, als *ipse* im lateinischen Text gar nicht verständlich ist, da es weder auf *mulier* noch auf *semen* gehen kann. Noch gewagter ist es aber, die Stelle De obitu Theodosii 44: *vicit te Maria, quae genuit triumphatorem* als eine Anspielung auf das Protoevangelium, eben Gen 3,15, aufzufassen. An der Stelle selbst wird Maria als Vorbild der Kreuzauffinderin Helena gefaßt: Wie Maria des Teufels List besiegte, indem sie als Jungfrau Christus gebar, den Sieger am Kreuze, so macht Helena des Teufels List zu schanden, indem sie das lange verschüttete Kreuz Christi wieder zu Ehren bringt.

Trotz dieser Einschränkungen bleiben allerdings noch Stellen genug übrig, die Mariens Sündelosigkeit klar ergeben. Freilich sollte man auch nicht Exp. Ev. Luc. 1,33 (p. 31, 9—18 Schenkl) so pressen wie H. es S. 122f. tut: Daraus, daß bei der Ankunft der Gottesmutter Johannes schon im Mutterschoße begnadigt wurde, folgt doch keineswegs: „Also wird Ambrosius doch auch von Maria wenigstens eine Heiligung im Mutterschoße angenommen haben, andernfalls hätte er sie für geringer begnadigt gehalten als Johannes den Täufer." Gerade gegenüber den sinnlosen Behauptungen des alten S. Deutsch (Des Ambrosius Lehre von der Sünde und der Sündentilgung: Programm Berlin 1867) bedarf es so schwacher Stützen für die wahre Lehre des hl. Ambrosius über Mariens Sündelosigkeit nicht.

Das Wesen der Erbsünde wird von Ambrosius klar als *infantiae culpa, malitia, vinculum erroris* (= Sündenband), *quo Adam et Eva nexuerant omnem propriae seriem successionis* bezeichnet, näherhin als *mors* im paulinischen Sinne, als Fehlen der *gratia* (besonders klar Expl. ps. 40,1: p. 230, 8—14 Petschenig). Davon ist das *lubricum delinquendi = iniquitas caleanei* (In ps. 48,9: p. 366, 9—21 Petschenig) = *lubricum hereditatis* (ebd. v. 19 Petsch.) zu unterscheiden, worunter offenbar die Folge der Erbsünde, die Begierlichkeit verstanden ist (Huhn S. 130—133). Ich hätte an dieser Stelle gerne eine Behandlung von De mysteriis 6,32 und De sacramentis III, 1,7 gesehen. Besonders in De mysteriis 6,32 liegt eine eigenartige Fassung der Worte *hereditaria peccata* und *nostra propria* (scl. *peccata*) vor, die doch wohl auf eine gewisse Unklarheit in der Unterscheidung zwischen „Erbsünde" und „Konkupiszenz" bei Ambrosius schließen läßt. Erst Augustinus hat diese Unklarheit seines Lehrers, wie mir scheint, ganz beseitigt.

Die Fortpflanzung der Erbsünde geschieht nach Ambrosius durch die Zeugung, aber nicht so, daß die sündige Seele mitgezeugt würde (Traduzianismus); Ambrosius ist der Überzeugung: *ex nullo homine generantur animae* (De Noe 4,9: p. 418, 22 Schenkl), sondern weil *unusquisque concupiscentiae voluptate concretus et genitalibus visceribus infusus et coagulatus in sanguine... prius subiret delictorum contagium, quam vitalis spiritus munus hauriret.* (Aus der verlorenen Schrift De sacramentis regenerationis sive de philosophia nach Augustins Zitat in Contra Julianum Pelag. II, 6.) Auch hier finde ich eine gewisse Unklarheit in der Theologie des Ambrosius: Sieht er in der *voluptas concupiscentiae* der Zeugung die Ursache der Fortpflanzung der Erbsünde wie später Augustin (H. sagt S. 136, Ambrosius nenne die sinnliche Lust des Zeugungsaktes nicht ausdrücklich die Ursache der Vererbung der Erbsünde), wie läßt sich das vereinbaren mit der Heiligsprechung der Ehe und der Kopula (Apologia David I, 11,56: p. 338,1 Schenkl)? Gerade in der letztgenannten Stelle wird jede Empfängnis als „nicht ohne Sünde", ja die Geburt selbst als eine gewisse Befleckung bezeichnet (p. 337, 19—21 und p. 337, 22f. Schenkl), und das wird doch als

Grund angegeben für den Psalmvers 50,7 (p. 337, 12ff. Schenkl). Eine Lösung wird dann darin gesehen, daß die Ehe selbst zwar heilig sei, daß aber nach Paulus (I Kor 7,5) *non vacat orationi quis eo tempore, quo usum corporeae illius conventionis exercet* (p. 338,1. 4—6 Schenkl). Aber ist das eine Lösung und nicht vielmehr eine Verdrehung des Pauluswortes: *Nolite fraudare invicem, nisi forte ex consensu ad tempus, ut vacetis orationi?* — Auf solche Unausgeglichenheit der Ambrosianischen Theologie müßte unbedingt hingewiesen werden. Erst dann bekommen wir allmählich ein rechtes Bild von der geschichtlichen Entwicklung des Dogmas von der Erbsünde.

Ein Schlußabschnitt handelt noch von den Folgen der Erbsünde: Verlust der *„gratia"*, d. h. der übernatürlichen Gottnachbildlichkeit (In ps. 118, 10,16; 11,14), Vertreibung aus dem Paradies, Entblößung vom Tugendgewande, Zwiespalt zwischen Leib und Seele (Verlust der Integritätsgnade), der auch im Gerechtfertigten andauert. Doch kann der Mensch mit der von Christus verdienten Gnade Gottes die Begierde, wenn auch nicht ausrotten, so doch in Schranken halten. Auf physischem Gebiet endlich brachte die erste Sünde dem Menschen Leiden und Tod. So ist die Welt durch Adams Sünde aus einem Gottesreich zum Satansreich geworden.

Damit ist Inhalt und Wert dieser dogmengeschichtlichen Studie wohl hinreichend gekennzeichnet. Zum Schluß sei außer den oben genannten nochmals der früher schon geäußerte Wunsch ausgesprochen, es möchte bei solchen dogmengeschichtlichen Studien nicht so sehr das uns jetzt geläufige dogmatische Schema zugrundegelegt, sondern womöglich zuerst die spezifisch ambrosianischen Prägungen für die gesuchte Sache aus einigen Hauptstellen oder -werken heraus gewonnen und gründlich aus diesen Stellen bzw. Werken selbst heraus interpretiert und erst zum Schluß eine dogmatische Zusammenfassung geboten werden. Dieses Vorgehen wird uns vor dem Fehler bewahren, in den wir immer wieder allzu leicht verfallen: die uns geläufigen dogmatischen Sätze alle schon in gleicher Form bei jedem Kirchenvater wiederfinden zu wollen und so uns den Weg zur Einsicht in die dogmengeschichtliche Entwicklung zu verbauen. — Endlich sei noch darauf hingewiesen, daß die Stellen immer nach den neuesten kritischen Ausgaben zitiert werden sollten und zwar immer mit Angabe der Seiten- und Zeilenzahl. Das würde ein wirkliches Studium des Buches wesentlich erleichtern. Auch ein Index locorum wäre sehr wünschenswert. Trotz allem bleibt Huhns Studie ein wertvoller Fortschritt zur Kenntnis der ambrosianischen Theologie.

St. Blasien. Otto Faller S. J.

La Pecia dans les manuscrits universitaires du XIIIe et du XIVe siècle. Von Jean Destrez. 4° jésus (104 S. u. 96 Blätter in Phototypie). Paris 1935, Editions Jacques Vautrain (16 avenue de Breteuil). Brosch. Fr. 275.—, geb. Fr. 315.—. (Das Album mit den photographischen Reproduktionen allein für sich Fr. 180.—.)

Das von der Wissenschaft längst mit Spannung erwartete Werk gibt, um dies gleich zu sagen, die kurz gefaßten Resultate der Arbeit von 12 Jahren wieder. Es war Neugierde, die den Verfasser anfangs die Pecienverweise am Rand der Handschriften beobachten ließ, die so minutiös geschrieben eine quantité négligeable zu sein schienen. Aber in der Wissenschaft gibt es eben keine Kleinigkeiten. Was spielend begonnen wurde, ist zu einem für die Textkritik grundlegenden Werk geworden, in dessen Schatten in Zukunft

alle diejenigen arbeiten müssen, die Editionen von Texten aus dem 13. und 14. Jahrhundert veröffentlichen wollen.

Pecia ist zur Bezeichnung für die Heftchen von 8 oder auch mehr Seiten geworden, aus denen die unter der Kontrolle der Universität stehenden Universitätshandschriften zusammengesetzt sind. Unter Universitätshandschrift ist eine solche zu verstehen, deren Inhalt dem Lehrstoff einer der vier Fakultäten jener Zeit entsprach und deren Abschrift an Hand eines Exemplars gemacht wurde, das bei seiner Inumlaufsetzung auf der offiziellen Taxationsliste der Universität angezeigt worden war. Die Pecien wurden vielfach auch in den Abschriften mit ihrer laufenden Nummer vermerkt und so konnte Destrez bei einer Durchsicht von mehr als 7000 Handschriften der Bibliotheken von Frankreich, Belgien, England und Italien rund 30 Exemplare und 1000 Handschriften mit Pecienvermerken feststellen.

Diese Pecien wurden einzeln gegen eine bestimmte Gebühr vom Stationarius (der nicht so sehr unserem heutigen Buchhändler [damals *librarius*], als unserem Verleger oder Buchdrucker entspricht) an die Abschreiber ausgeliehen. Schon im 9. Jahrhundert wurden Werke beim Abschreiben geteilt und durch mehrere Kopisten zugleich vervielfältigt (S. 21). Bei den Anforderungen, die der Universitätsbetrieb mit der gewaltigen Schülerzahl und dem damit wachsenden Bedürfnis nach einer genügenden Anzahl von Handschriften einzelner Werke stellte, mußte notwendigerweise auch die Art der Vervielfältigung ausgebaut werden. Die Teilung eines einzelnen Werkes in viele getrennt erhältliche Pecien kam so in allgemeinen Gebrauch.

Die erste Handschrift, in der D. Pecien (hier = Vermerke, die auf die einzelnen Hefte des Exemplars aufmerksam machen) feststellte, ist der Cod. Paris. Nat. lat. 16387, der die Summa de bono (nicht, wie Verf. irrtümlich sagt, die Quästionen) Philipps des Kanzlers enthält und aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts (1225—1235) stammt.

Hiezu sei mir die Bemerkung gestattet, daß ich bei einer Durcharbeitung der Literatur des 12. Jh.s tatsächlich den Ausdruck *pecia* niemals fand. Doch sind auch im 12. Jh. nicht selten schon die Quaternionen gezählt. Auch scheint die Einzelverleihung von Heften zum Zweck der Abschrift bereits im 12. Jh. im Gebrauch gewesen zu sein. Denn eine Reihe von Erscheinungen, die D. als Folgen dieses Verfahrens an den Handschriften seiner Periode feststellt, begegnen einem auch bereits im 12. Jh. Wir haben so im Bereich Odos von Ourscamp und bei Langton Quästionensammlungen, deren innere Ordnung sich nur durch ein Bestehen und Umlaufen der Quästionen einzeln für sich oder in kleinen Heften erklären läßt. Wir finden ferner in Handschriften mit Werken der gleichen Periode (z. B. im Paulinenkommentar des Cod. Paris. Mazarin. lat. 176) die leeren Seiten; wir finden (z. B. im Cod. Paris. Nat. lat. 18108) innerhalb eines Textes Zwischenräume, die mit heterogenem Material ausgefüllt wurden. Alles Erscheinungen, dadurch hervorgerufen, daß, sobald das nächste Heft nicht zur Verfügung stand, der Abschreiber für den fehlenden Text Raum freiließ, um ohne Zeitverlust sofort mit der Abschrift des übernächsten Heftes beginnen zu können.

Ferner kann ich mitteilen, daß ich in einem Manuskript des Paulinenkommentares Stephan Langtons, nämlich im Cod. a X 19 der Stiftsbibliothek von St. Peter in Salzburg am Rand neben der zweiten Columne der Seite 43 den Vermerk gefunden habe: *Hic finiti sunt II° quat(erniones)*. Bei der Bedeutung, die Langton auch sonst für die Technik des Universitätsbetriebes, wie z. B. die Art des Zitierens hatte und bei der an den gleichen Punkten feststellbaren Tatsache der bloßen Fortentwicklung derselben durch Philipp den Kanzler, würde es durchaus in das Bild des großen Kardinals von Canterbury passen, wenn man

ihm, auch was die Pecienzählung angeht, die Priorität zuerkennen wollte. Selbstverständlich beweist das erstmalige Erscheinen eines solchen Vermerkes in einer Abschrift eines Werkes Langtons aber noch nicht, daß er diese Technik auch eingeführt hätte.

Vielleicht beleuchtet den Arbeitsbetrieb der *stationarii* vor Philipp auch die folgende zu Anfang des 13. Jh.s am Kopf der Abbreviation des anrüchigen Römerbriefkommentars Abaelards im Cod. Paris. Ars. lat. 1116 (fol. 80) geschriebene Notiz: *Fidem dedi ego et Gauterius, ne darem hunc quaternionem, quamdiu dominicus erit in Francia.*

Nach den Feststellungen von D. geht die Benutzung der Pecien bis ins 15. Jahrhundert weiter (S. 25). Universitätsstatuten geben darüber Aufschluß, daß bestimmte vereidigte *stationarii* die Exemplare, deren Liste mit Angabe der jeweiligen Pecienzahl von der Kommission der *peciarii* publiziert wurde, gegen einen ebenfalls festgesetzten Preis an diejenigen, die dieselben anforderten, ausleihen mußten. Verboten war es, ein Exemplar in Umlauf zu setzen, ehe es von der Universität approbiert war. Die Exemplare, die bis heute erhalten sind, erweisen sich für gewöhnlich als durch den Leihverkehr stark beschädigt und in einer Weise geschrieben, die möglichst wenig Kosten verursachte (S. 28).

Aus dem Exemplar konnten Zahlen, die nur im Exemplar einen Sinn besaßen, auch in die Kopien übergehen (S. 30). Sehr weitgehend konnten die Folgen werden, wenn eine oder mehrere Pecien neu geschrieben werden mußten und dabei unter Umgehung der Kontrolle durch die Behörden in das Exemplar hineingeschmuggelt wurden.

An jeder Universität gab es gleichzeitig für ein jedes Werk nur je ein Exemplar. Mußten aber einzelne oder nach und nach sogar alle Pecien desselben und zwar vielleicht sogar mehrere Male erneuert werden, dann kamen trotz des einzigen Exemplars zu leicht wesentliche Verschiedenheiten in den Text. Darum ist bei der Edition von Werken dieser Periode in der Textgestaltung jeder einzelnen Pecie der Abschriften ein Augenmerk zuzuwenden. Obendrein darf man nicht aus dem Auge verlieren, daß auch das alte Exemplar noch aufbewahrt werden konnte, wenn ein neues offizielles in Umlauf gesetzt wurde.

Ein Glück, daß es D. gelang, eine Norm für die Festsetzung der zeitlichen Aufeinanderfolge der verschiedenen sich gegenseitig ablösenden Exemplare zu finden. Weil das Bestreben der *stationarii* und der Abschreiber dahin ging, den Erlös für ihre Arbeit zu steigern und nicht etwa zu vermindern, hatten sie auch ein Interesse daran, daß der Inhalt eines Heftes weniger ausgedehnt und dafür die Zahl der Pecien eines Werkes größer wurde. Diejenigen Exemplare desselben Werkes an einer Universität sind demnach als die ältesten anzusehen, die die wenigsten, diejenigen als die jüngsten, die die meisten Pecien aufweisen. Was dazwischen liegt, verjüngt sich mit dem Wachsen der Pecienzahl.

Dies sind nur einige aus den wichtigsten Ergebnissen des Werkes, das in gedrängtester Kürze unter Verzicht auf eine ausführliche einem späteren, größeren Werk vorbehaltene Beweisführung, eine Fülle neuer Erkenntnisse vermittelt. So haben wir leider nichts mehr berichten können von den neuen Aufschlüssen über den Kopisten und die mit diesem zusammenhängenden Dinge, oder auch von dem, was sich an wichtigen Erkenntnissen über die

völlig charakteristischen Verschiedenheiten in der Zubereitung des Pergaments, in der Schrift oder der Ausschmückung der Manuskripte an den vier Universitäten (Paris, Bologna, Oxford und Neapel) ergab, oder auch darüber, wie die Berücksichtigung der Pecien es ermöglichen kann, ein anonymes Werk seinem Verfasser zurückzugeben.

An den Text schließt sich eine Erklärung der Bildtafeln und daran der Komplex dieser Tafeln selber, die übrigens vorzüglich gelungen sind. Papier und Ausstattung des Werkes sind kostbar. Nicht zu kostbar allerdings, wenn man den inneren Wert und die richtunggebende Bedeutung der Veröffentlichung berücksichtigt, die als eine Großtat der Forschung bezeichnet werden muß.

Bamberg. Artur Landgraf.

Die Spruchpraxis der S. Romana Rota in Ehenichtigkeitsprozessen seit Geltung des CIC. Auf Grund gedruckter und ungedruckter Rotal-Urteile bearb. von Johannes Hollnsteiner. 8° (VIII u. 163 S.) Freiburg 1934, Herder. M 3.80.

Für die Rechtssprechung der unteren Instanzen des geistlichen Ehegerichts hat die Spruchpraxis der obersten Instanz in Ehesachen, der Rota Romana, eine richtunggebende Bedeutung. Das vorliegende verdienstliche Werk füllt vor allem deswegen eine bisher sehr fühlbare Lücke aus, weil seit etwa zehn Jahren leider die Urteile der Rota in den Acta Apostolicae Sedis nur noch bezüglich ihres Endurteils veröffentlicht werden und somit den unteren Instanzen ein Einblick in die jeweilige Urteilsbegründung versagt bleibt, aber auch die bereits gedrucken Urteile dem einzelnen nur schwer zugänglich sind. H. stellt hier die seit dem Erscheinen des CIC in Ehenichtigkeitsprozessen erflossenen Urteile der Rota samt deren Begründung zusammen, wobei ihm auch eine Reihe von ungedruckten Rotaurteilen der letzten Jahre zur Verfügung stand. Der Verf. teilt seine Ausführungen so ein, daß er zunächst den einzelnen Abschnitten, die sich an die bekannte Einteilung der eine Ehenichtigkeit bewirkenden Gründe anschließen (trennende Hindernisse, Konsensmängel, wesentlicher Formfehler), jeweils eine deutsch geschriebene kurze Zusammenfassung vorausschickt und dann aus den betreffenden lateinischen Rotaurteilen die Belegstellen beifügt. Urteile aus Prozessen, die vor dem Erscheinen des CIC verhandelt wurden, sind nur benützt, wenn sie ob ihrer klassischen Prägung auch für die späteren Urteile richtunggebend geworden sind. Wenn dieser Sammlung authentischer Urteile an vielen Stellen auch die Ansichten des Kardinals Gasparri beigegeben werden, so geht das wohl über den Rahmen der Arbeit hinaus, findet aber seine gute Begründung in der hohen Autorität, deren sich die Ansichten des Kardinals auch an der Rota erfreuen.

S. 8 ist die Angabe von 13, bzw. 14 trennenden Ehehindernissen doch wohl nur ein Druckfehler. — S. 43 sollte die durch den CIC völlig veränderte Basis der Schwägerschaft in ihrem Gegensatz zum älteren Recht genauer dargelegt werden. — S. 47 ist ein Versehen unterlaufen, indem zu dem „vollständigen und freiwilligen Ausschluß des Ehewillens" in Klammern *„amentia"* gesetzt wird, was sich natürlich nur auf den (übrigens in der Inhaltsgabe S. VII ganz richtig angegebenen) unfreiwilligen Ausschluß beziehen kann, der dann allerdings in der Auf-

zählung S. 43 ganz ausgefallen ist. — Auf S. 83 sagt der Verf. (bei der Ehenichtigkeit auf Grund von Furcht und Zwang): „Aber auch unter der Voraussetzung der Willenszustimmung wird eben ihre Freiheit soweit herabgesetzt, daß sie für einen Vertragsabschluß von Lebensbedeutung nicht mehr genügt und daher seine Gültigkeit anfechtbar ist." An Stelle der letzten Worte sollte es, um jede Mißverständlichkeit auszuschließen, besser heißen: „und daher ungültig ist". — S. 122 wäre eine eingehendere Umschreibung der *intentio habitualis* und *interpretativa* und ihres Unterschiedes wünschenswert. — Nicht ohne Gegenäußerung darf bleiben, was S. 123 bezüglich der dem Ehekonsens beigegebenen *condicio de futuro* gesagt wird. H. schreibt: „Wenn nach Feststellung der Nichterfüllung einer Bedingung *de futuro* der Betreffende den ehelichen Verkehr weiterpflegt, gilt dies als Zurückziehung der Bedingung und die Ehe erhält ihre Gültigkeit. Eine Konsenserneuerung ist nicht notwendig. Denn der Konsens wurde beim Eheabschluß ja gegeben und er dauert fort. Sobald nun die Limitierung durch die Bedingung in Wegfall kommt, ist die Ehe vollwertig und gültig." Dagegen ist zu sagen: erstens kommt es nicht auf die Feststellung der Nichterfüllung an, sondern auf deren tatsächliches Eintreten, das von der Feststellung zunächst ganz unabhängig ist. Zweitens macht dieser faktische Eintritt der Nichterfüllung den bedingten Ehekonsens ungültig, es sei denn, daß die Eheleute schon vor dem Eintreten der Nichterfüllung stillschweigend, eventuell durch Aufnahme des ehelichen Verkehrs, auf die Bedingung verzichtet haben (dies und nur dies ist auch in dem S. 133 abgedruckten Rotaurteil gemeint, mit dem der Verf. offenbar seine Ausführungen belegen will). Ist dieser stillschweigende Verzicht nicht eingetreten, so schafft ein nach dem Eintritt der Nichterfüllung (ob mit oder ohne Feststellung) ausgesprochener Verzicht oder aufgenommener Eheverkehr diese Nichterfüllung nicht aus der Welt und somit ist die Ehe ungültig und bedarf zur Gültigmachung einer neuen Konsenserklärung. — Zu S. 138 ist zu bemerken: Nach dem heutigen Recht (can. 1096) genügt zur Gültigkeit der Assistenz eine stillschweigende Delegation nicht mehr. Die zwei Texte, die zugunsten einer Gültigkeit der stillschweigenden Delegation auf S. 141 f. angeführt werden, beziehen sich auf Rotaurteile, die zwar nach Inkrafttreten des CIC (am 9. Juli 1918, nicht, wie hier angegeben wird, am 18. Juli, und am 6. November 1923) erflossen sind, aber Ehen betreffen, die vor dem CIC geschlossen wurden und demzufolge nach dem alten Recht zu beurteilen waren. In der der Sentenz von 1923 entnommenen Stelle heißt es übrigens ausdrücklich: *praescindendo a iure nuper dati Codicis* (can. 1096 § 1) *sufficere tacitam*, was leider der Verf. nicht mit abgedruckt hat.

Man muß wünschen, daß dieses Werk in die Hände aller Eherichter komme. Große Bedeutung kommt ihm nunmehr, nach dem Konkordat, in Österreich zu, wo auch das staatliche Gericht die Prozesse von gemäß dem kanonischen Recht geschlossenen Ehen mit Zugrundelegung des kanonischen Rechts zu entscheiden hat und somit auch diese Instanzen, aber auch alle Rechtsbeistände, mit der Spruchpraxis der Rota vertraut sein sollen.

Innsbruck. Artur Schönegger S. J.

NEUERSCHEINUNGEN

DOGMATIK UND DOGMENGESCHICHTE

Fr. Matthaei ab Aquasparta O. F. M. Quaestiones disputatae de gratia. Ad fidem codicum nunc primum editae cum introductione critica de magisterio et scriptis eiusdem Doctoris cura P. Victorini Doucet O. F. M. (Bibliotheca Francisc. scholastica medii aevi, tom. XI). 8° (CLXIV u. 303 S.) Ad Claras Aquas 1935, Collegium S. Bonaventurae. Lire 30.—. Die Schriften des Franziskanergenerals Matthaeus von Aquasparta, der von den besten Kennern der mittelalterlichen Theologie als einer der klarsten Köpfe unter den Scholastikern und als hervorragendster Schüler des hl. Bonaventura bezeichnet wird, verdienen es wahrhaftig, durch Drucklegung einem weiteren Kreise zugänglich gemacht zu werden. In der kritischen Einleitung berichtet D. zuerst vom Lebensgang des Kardinals, seinen Studien, seiner Lehrtätigkeit in Paris, Bologna und am päpstlichen Hofe, seinem Ordensgeneralat und seiner Ernennung zum Kardinal; dann befaßt er sich eingehend mit seiner literarischen Hinterlassenschaft, beschreibt die Handschriften, in denen uns seine Werke überliefert sind, und geht sodann auf die einzelnen Werke über, um sie auf ihre Echtheit zu prüfen. Sehr wertvoll ist der Abschnitt, in dem die Lehrrichtung des Matthaeus kurz gekennzeichnet wird (CLVff.). Er ist ein treuer Anhänger Bonaventuras, ein entschiedener Verteidiger des Augustinismus gegen den thomistischen Aristotelismus und Averroismus und hält es für unerlaubt, den Aristoteles dem hl. Augustinus vorzuziehen: *non est tutum professoribus theologiae positionem contrariam dictis doctoris egregii Augustini tenere* (CLIX). In der Tat bekundet unser Autor eine erstaunliche Kenntnis der Werke des großen Kirchenlehrers. Dies zeigen auch die Quaestiones disputatae de gratia, die D. nach zwei Handschriften herausgegeben hat, von denen eine ein Autograph ist. Eine eingehende Würdigung des Matthaeus ist hier unmöglich. Nur auf ein paar Punkte sei hingewiesen. Mit aller Entschiedenheit verteidigt er die entitative Übernatürlichkeit der beseligenden Gottanschauung und der heiligmachenden Gnade. Nichtsdestoweniger faßt er die *potentia oboedientialis* nicht als eine bloße *non-repugnantia* auf, sondern als eine *inclinatio naturalis innata*, weil er glaubt, daß ohne sie eine vitale Aufnahme der Seligkeit und der Gnade unmöglich sei. In der q. 4, die von der *dispositio ad gratiam gratum facientem* handelt, betont er mit Nachdruck die Notwendigkeit einer von der Natur verschiedenen aktuellen Gnade

(gratia gratis data), einer von Gott gegebenen Anregung und Bewegung des Willens zur Verabscheuung der Sünde und zum Verlangen nach der Gnade. Diese *gratia gratis data* hält die Mitte ein zwischen der Natur und der *gratia gratum faciens*. Ihre Notwendigkeit wird u. a. auch damit bewiesen, daß jede Disposition zu einer Form dieser proportioniert sein muß. Da die heiligmachende Gnade schlechthin über der Natur steht, können die rein natürlichen Akte des Willens die Seele nicht hinreichend zu ihrem Empfang disponieren. Matthaeus bekämpft hier auch den hl. Thomas, dessen bekannte Stelle aus II. Sent. d. 28 q. 1a. 4 er fast wörtlich zitiert; sein Urteil lautet: *ista positio non videtur multum sana, immo est valde errori Pelagii propinqua, dum nimis attribuit virtuti liberi arbitrii, ut scilicet possit facere sufficienter aliquid, quo facto gratiam consequatur* (94). Hier haben wir eine ganz klare Absage an jeden Semipelagianismus von seiten eines mittelalterlichen Theologen. In einer Anmerkung S. 95 führt D. ähnliche Äußerungen verschiedener Franziskanertheologen an, die alle die Notwendigkeit einer *gratia gratis data* zur Vorbereitung auf die Rechtfertigung behaupten. Ob sie an eine entitativ übernatürliche Gnadenhilfe dachten, scheint mir noch nicht ausgemacht zu sein. Jedenfalls dürfte die vorliegende Schrift vieles dazu beitragen, das Dunkel, in welches die mittelalterliche Gnadenlehre gehüllt ist, aufzuklären.

S. **Thomae de Aquino Quaestio de Gratia Capitis** (Summae p. III q. 8). Accedunt textus inediti S. Alberti Coloniensis et Ulrici de Argentina. Ed. Ign. Backes (Florilegium Patrist., fasc. XL). 8° (32 S.) Bonnae 1935, Hanstein. M 1.20. — Da die Lehre von der Kirche als dem *corpus Christi mysticum* heute viel erörtert wird und die Gemüter stark bewegt, war es ein glücklicher Gedanke, zur Klärung der Begriffe die in q. 8 des dritten Teiles der theologischen Summe enthaltene Lehre des hl. Thomas über die *gratia Capitis* zu akademischen Übungen vorzulegen. Den Text hat B. unverändert aus der Editio Leonina übernommen. Beigefügt ist eine Quaestio des hl. Albert *De unione capitis quod est Christus, et corporis, scilicet Ecclesiae* aus den erst jüngst von A. Ohlmeyer entdeckten Quaestiones de Incarnatione und ein Stück aus dem fünften Buch der Summa de summo Bono des Ulrich von Straßburg.

Die theologische Tugend der Liebe nach der Lehre des Richard von Mediavilla. Von Jos. Reuß (S.-A. aus den „Franzisk. Studien" 21 [1934]). 8° (84 S.) Münster, Aschendorff. — R., dem wir schon eine gründliche Abhandlung über die theologische Tugend der Liebe nach der Lehre des Johannes Duns Scotus verdanken (s. diese Zeitschr. 58 [1934] 1—39; 208—242), stellt in der vorliegenden Schrift die Lehre des Franziskanertheologen und mittelbaren Bonaventuraschülers Richard von Mediavilla über denselben Gegenstand dar. Nach Minges wäre Richard ein Wegbereiter des Duns Scotus gewesen. R. kommt zu einem anderen Resultat. Richard schließt sich in vielen wesentlichen Punkten an den hl. Thomas an, ohne jedoch seine Lehre rückhaltlos zu übernehmen. Mit der augustinisch orientierten Franziskanerschule behauptet er den Primat des Willens vor dem Intellekt und leugnet den realen Unterschied zwischen der Seele und ihren Potenzen. Von Bonaventura dagegen hat er die Ansicht übernommen, daß die *charitas* neben dem *amor*

amicitiae auch den *amor concupiscentiae* einschließt und demgemäß nicht bloß die *bonitas Dei absoluta,* sondern auch die *bonitas Dei respectiva* das Formalobjekt der *charitas* bildet. Ebenso folgt er ihm in einigen weniger bedeutenden Fragen. Von den eigentlichen spezifischen Lehren des Scotus dagegen findet sich bei ihm nichts. Richard steht unter allen Franziskanertheologen des 13. Jh.s dem hl. Thomas am nächsten.

1. **Doctrina Hosii de notis ecclesiae in luce saeculi XVI. considerata.** Auctore Stanislao Frankl. 8° (XXVIII u. 186 S.) Romae 1934, Frid. Pustet. — 2. **Doctrina Hosii de sacrificio missae cum decreto Tridentino comparata.** Auctore Stanislao Frankl. (S.-A. aus „Collectanea Theologica" 16 [Lemberg 1935]). 8° (61 S.) — Beide Schriften verfolgen den gleichen letzten Zweck, uns mit der Theologie des polnischen Kardinals bekannt zu machen und zu zeigen, daß derselbe nicht bloß als Diplomat, Bischof und Kirchenfürst, sondern auch als Gelehrter Hervorragendes geleistet hat. Freilich kann der Verf. wegen seiner engen Themenstellung diesen Nachweis nur auf einem beschränkten Kreis bringen. In der ersten Schrift behandelt er die Lehre des Hosius über die Kennzeichen *(notae)* der Kirche. Da die Reformatoren wegen ihrer Lehre vom alleinseligmachenden Glauben und ihrer Verwerfung des sichtbaren kirchlichen Lehramtes zumeist die Sichtbarkeit der wahren Kirche selbst leugneten und Hosius in seinen Schriften hauptsächlich diese Irrtümer bekämpfte, mußten zuerst die Ansichten der Irrlehrer über die Erkennbarkeit der Kirche dargestellt werden (S. 15—58). Dann folgt eine sehr eingehende Darlegung der Ansichten von nicht weniger als 60 katholischen Theologen des 16. Jh.s über denselben Gegenstand. Die einen erblicken im Primat des Papstes das Merkmal der wahren Kirche, die andern finden dasselbe in verschiedenen wesentlichen Eigenschaften, wodurch die wahre Kirche von allen falschen Sektenbildungen sich unterscheidet. In der Aufzählung und Erklärung dieser *notae* herrscht aber die größte Mannigfaltigkeit (S. 59—105). Im dritten Kapitel geht der Verf. näher auf die Lehre des Hosius über die Erkennbarkeit der Kirche Christi ein (S. 106—143), zeigt, wie sich nach ihm der Glaube an die Kirche recht wohl mit deren Sichtbarkeit vereinen lasse, und behandelt dann im einzelnen die Merkmale der Kirche: ihre Heiligkeit, Allgemeinheit, Einheit und Apostolizität. Den Gegenstand des letzten Kapitels (S. 144—178) bildet der *valor doctrinae Hosii.* Hier werden zuerst die Quellen untersucht, aus denen er seine Lehre schöpfte — die Hauptquelle ist Augustinus mit seiner Lehre vom *corpus Christi mysticum* —, dann wird das große Ansehen geschildert, dessen sich Hosius als Theologe bei seinen Zeitgenossen erfreute, und der Einfluß, den er auf andere Schriftsteller ausübte. In einem kurzen Schlußworte (S. 179—181) wird hervorgehoben, daß das Verdienst des Ermländer Bischofs darin bestehe, daß er als erster ausdrücklich und systematisch den apologetischen Weg der vier genannten Merkmale ausgebaut hat, der heute in der Fundamentaltheologie allgemein gebräuchlich ist. — In der zweiten Abhandlung, welche die Lehre des Hosius über das hl. Meßopfer darstellt, wird nach einer kurzen Darlegung der Irrtümer der Reformatoren über das Meßopfer und der Vorarbeiten der Väter und Theologen auf dem Konzil von Trient das in der 22. Sitzung feierlich und definitiv angenommene Dekret seinem Hauptinhalt nach erörtert. Die

Lehre des Hosius wird in drei Abschnitten behandelt: 1. Existenz des Meßopfers; 2. sein Wesen; 3. seine Wirksamkeit. Besonders gründlich ist der Beweis für die Existenz des Meßopfers aus der Hl. Schrift und Tradition. Am Schluß wird der Einfluß besprochen, den Hosius durch seine Lehre und durch seine Gegenwart als Legat des Apostolischen Stuhles auf das Zustandekommen des tridentinischen Dekretes ausgeübt hat. Mögen die beiden Abhandlungen dazu beitragen, daß die Theologen der wissenschaftlichen Bedeutung des großen Ermländer Bischofs mehr Beachtung schenken.

Johann Stufler S. J.

Roberti Kilwardby O. P. de natura Theologiae. Ed. Fridericus Stegmüller (Opuscula et Textus, ser. scholastica 17). 8° (56 S.) Münster i. W. 1935, Aschendorff. M 1.10. — Robert Kilwardby war einer der ersten und damals vielleicht der mächtigste Gegner der Lehre des Aquinaten. St. veröffentlicht den Prolog zu seinem Sentenzenkommentar, seinem bedeutendsten Werk. Es stehen dafür zwei Manuskripte zur Verfügung. Die, wie zu erwarten, mustergültige Ausgabe bietet zahlreiche Paralleltexte aus Alexander Halensis und Richard Fishacre, aus denen Robert besonders geschöpft hat. Die Abhandlung läßt einen aufgeschlossenen und vielseitigen Geist ahnen. Im ganzen erhält man aber den Eindruck, daß Robert hier seines Stoffes nicht ganz Herr wurde. Es gelingt ihm nicht, die Grenze zwischen Theologie und Glauben zu ziehen; meist beachtet er dieses so grundlegende Problem überhaupt nicht, oder er bringt Unzureichendes, wie S. 44, wo er sagt, der Habitus der Theologie sei von dem des Glaubens verschieden, *quia multa tradit etiam per rationem intelligibilia.* Schließlich begnügt er sich mit dem Standpunkt des hl. Anselm und sagt: *In eisdem autem prius creditis, cum (theologia) postea affert rationem, facit intellectum.* — S. 25 Z. 25 könnte zu *opprimetur a gloria* das Zitat gesetzt werden: Prov 25,27.

Mathias Josef Scheeben 1835—1935. Gedenkschrift, hrsg. vom Collegium Germanicum Hungaricum. 8° (111 S.) Rom 1935, Collegium Germanicum Hungaricum. — Zur hundertsten Wiederkehr des Geburtsjahres seines großen Alumnus Scheeben veröffentlicht das Germanicum in einer schön ausgestatteten Schrift drei Aufsätze. Der erste, lateinisch verfaßte — leider durch Versehen und Druckfehler entstellte; vgl. z. B. die unverständliche Übersetzung des Hurter-Textes auf S. 22 — charakterisiert das schriftstellerische Wirken Scheebens. Dann untersucht H. Schauf die Lehre von der Einwohnung des Hl. Geistes bei Karl Passaglia und Klemens Schrader, den Lehrern Scheebens. Die Arbeit bringt viel Licht über die umstrittene Auffassung Scheebens vom Hl. Geist als *forma sanctificans substantialis* (Dogmatik II, n. 865). Scheeben ist, wie sich noch mehr aus einem Vergleich mit dem dritten Aufsatz von A. Eröss, Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade, ergibt, nach einer anfänglich unter dem Einfluß Franzelins angenommenen Korrektur der Lehre der oben genannten Theologen später wieder zu ihnen zurückgekehrt, oder besser über sie noch hinausgegangen.

Mariologia sive Tractatus de beatissima Virgine Maria Matre Dei. Auctore Gregorio Alastruey. Tom. I. gr. 8° (IX u. 652 u. XI S.) Vallisoleti 1934, Typographia ‚Cuesta'. Pes. 20.—. Man wird dem Verf. dieses großangelegten

Marienwerkes beipflichten, wenn er in der Einleitung sagt, in der Fülle marianischer Literatur fehle es an einem auf der Höhe der Zeit stehenden Werk, das die Mariologie nach scholastischer Methode behandelt. Der umfangreiche erste Band enthält die *maternitas* und im Zusammenhang damit deren *praerogativae*, der zweite, der sich bereits im Druck befindet, soll die Mitwirkung an der Erlösung darstellen. Die Methode ist eine Verbindung zwischen der Quästions- und der Thesenform, indem zuerst das Problem formuliert und dann die entsprechende These aufgestellt wird. Die Spärlichkeit der behandelten Einwände wird durch die Vielseitigkeit der Fragestellung ziemlich wettgemacht. Ein besonderer Vorzug ist die bei aller Reichhaltigkeit straffe und knappe Gedankenführung, die das Werk übersichtlich und praktisch leicht benützbar macht. Bewundernswert ist die Belesenheit des Verf.s; nur die deutsche Literatur scheint ihm weniger zugänglich zu sein. Man ist z. B. doch erstaunt, in einem umfassenden mariologischen Werk den Namen Scheebens nirgends zu finden. Auch die deutsche Artikel-Literatur hätte viel Wertvolles geboten. Das Sach- und Autorenverzeichnis wird hoffentlich der zweite Band enthalten. Hinsichtlich der übrigens mit großer Stoffkenntnis herangezogenen Vätertexte entschuldigt sich der Verf. selbst, daß ihm die kritischen Ausgaben nicht zur Verfügung standen (VIII). Bei einer Neuauflage sollte den überaus zahlreichen Druckfehlern mehr Aufmerksamkeit geschenkt werden; die Liste am Ende des Bandes wäre in Wirklichkeit wohl auf mehr als das Doppelte zu erhöhen. Manchmal schleichen sich die Fehler auch bei Eigennamen ein, wie Lullius statt Lullus (243). Bei den Argumenten versteht es der Verf., den entscheidenden Punkt scharf hervorzuheben, so daß sie trotz der meist kurzen Form doch gründlich genannt werden müssen; die Schriftbeweise sind allerdings nicht ganz von der „dogmatischen" Textbehandlung frei, die sie sich in vielen Lehrbüchern gefallen lassen müssen. So ist z. B. mit den bekannten Texten aus den Sapientialbüchern, die von der Liturgie auf Maria angewendet werden, nun einmal in einem mariologischen Schriftbeweis nichts zu machen; daran ändert es nichts, wenn man dazu Pius IX zitiert, der eben auf diesen liturgischen Gebrauch hinweist (59). Schrift und Tradition sollten in der Beweisführung klar geschieden werden, nicht nur durch die Überschrift *Ex Scriptura* und *Ex Traditione*. — S. 111 heißt es bei den mit lobenswerter Feinheit und Gründlichkeit behandelten physiologischen Fragen der Mutterschaft Mariens: *Vis activa, quae semini competit, supernaturali modo suppleta est superiori causalitate Spiritus Sancti; sed corpulenta substantia omnino abfuit in conceptione Christi, cuius corpus formatum est de sola* (von mir gesp.) *Virgine Matre*. Was war aber dann der Terminus der besonderen Wirksamkeit des Hl. Geistes, wenn nichts hervorgebracht wurde? Und wie kann man sich das Entstehen des neuen Lebens denken, wenn zur mütterlichen Zelle nichts hinzukommt, weder durch den Einfluß eines Vaters noch durch ein schöpferisches Wirken Gottes? Hier hätte mit Nutzen herangezogen werden können A. Breitung, De conceptione Christi Domini: Gregorianum 5 (1924) 391—423; 531—568. — Mit besonderer Sorgfalt ist der Abschnitt über die Unbefleckte Empfängnis ausgearbeitet; die Entwicklung der Lehre wird durch alle Stadien meisterhaft gezeichnet. Über die Lehre des hl. Thomas äußert sich der Verf. unbestimmt (240). — Was die intellektuellen Vollkommenheiten

anlangt, scheint mir der Parallelismus mit dem *Verbum incarnatum* zu weit gezogen. Maria hat nach A. von der Empfängnis an die *scientia infusa* und daher auch den entsprechenden Gebrauch des Willens (349). Auch die Tugenden, die an sich erwerbbar sind, wurden ihr schon anfangs eingegossen (411). Maria hatte also von der Empfängnis an den vollen Gebrauch der Vernunft (445) und zeitweise die Anschauung Gottes (449). Für diese Aufstellungen, die ja von der Würde der göttlichen Mutterschaft nicht gefordert werden, scheint die Beweismethode zu schwach, die der Verf. anwendet: es fänden sich ähnliche Vorzüge auch bei anderen Heiligen, also erst recht...! Wo vom Glauben der Gottesmutter die Rede ist (368–377), sollte doch auf die Schwierigkeit eingegangen werden, wie sich bei Maria die vom Wesen des Glaubens geforderte Dunkelheit begreifen läßt. Unklar bleibt, wieso der Verf. trotz der Annahme eines natürlichen *debitum patiendi* und *moriendi* in Maria (483. 502) doch behauptet, sie sei leidensunfähig und unsterblich *ex titulo gratiae*, so daß das erwähnte *debitum* nur bedingt gelte unter Voraussetzung ihrer Zustimmung zum Leiden und zum Tod. Aus der bloßen Tatsache der Freiheit von der Erbsünde folgt der genannte *titulus gratiae* nicht; auch von der göttlichen Mutterschaft scheint er nicht gefordert. Einige Texte aus Theologen, die A. anführt, hellen die Frage auch nicht auf. — Den Tod der Mutter des Herrn erklärt A. mit anderen Autoren *ex vi divini amoris* (513). — Diese Bemerkungen sollen nur einer hoffentlich bald erfolgenden Neuauflage des ausgezeichneten Werkes zugute kommen.

Theophanes Nicaenus: Sermo in sanctissimam Deiparam. Edidit Martinus Jugie A. A. gr. 8° (XXXII u. 221 S.) Rom 1935. Lateranum. Lire 18.—. Theophanes, Bischof von Nicäa, gehört dem 14. Jh. an. Von seinen Lebensschicksalen ist nicht viel mehr bekannt, als was seine Werke, die durchwegs theologischer Natur sind, von ihm künden. Der Marientraktat — es ist eine Abhandlung, nicht eine Rede —, den J. im griechischen Originaltext mit lateinischer Übersetzung erstmalig veröffentlicht, zeigt ihn als Theologen von ungewöhnlicher Höhe. Man könnte sein Thema umschreiben: die Stellung der Gottesgebärerin im göttlichen Schöpfungs- und Heilsplan. So weitet sich das Werk zu einer umfassenden Darstellung der Menschwerdung, Erlösung und Übernatur, und dies in tiefer und durchaus origineller Sicht. Deutlich unter dem Einfluß des Ps.-Dionysius, bestimmt er die Stellung Mariens in den Ordnungen der Wesen. Sie ist die *Mediatrix* in physischer Hinsicht zwischen dem Sohn und der übrigen Schöpfung, in die hier auch die Engel eingerechnet werden. Das menschgewordene Wort ist nämlich so sehr Zweck der gesamten Schöpfung, daß nichts geschaffen worden wäre, wenn Gott nicht Mensch geworden wäre. Die Menschwerdung ist aber zugleich das *mysterium Deiparae*. Maria ist das Zentrum der ganzen Welt der Geister. Sie ist deshalb auch die moralische Mittlerin. Wie niemand zum Vater kommen kann außer durch Christus, so kommt niemand zu Christus, der Quelle der Gnaden, außer durch Maria (41). So gelangt Theophanes zu dem schönen und tiefen Gedanken: Wie das ewige Wort durch Maria die menschliche Natur angenommen hat, so bekommen wir durch sie die göttliche Natur in der Gnade. Daher ist Maria *Mater universalis*. Diese Mittlerschaft ist ununterbrochen wirksam (61). In gleich tiefgründiger Weise werden dann die Relationen der Gottesmutter zur heiligsten Dreifaltigkeit aufgezeigt. Eine

innige Frömmigkeit beseelt den Verfasser, wie sich besonders in der ungemein zarten Schilderung der Liebe zwischen Mutter und Sohn wie auch der Mutterliebe Mariens zu uns zeigt. Abgesehen von wenigen an Palamitismus anklingenden Stellen über die Gnade verrät nichts den schismatischen Verfasser. Man muß sich mit dem Herausgeber wundern, daß der Traktat bisher nicht mehr Beachtung gefunden hat. Um so dankbarer wird man für die musterhafte Edition sein.

Pfingstgeist über uns. Von M. Laros. 8° (220 S.) Regensburg 1935, F. Pustet. M 3.60, geb. M 4.40. — Das in seiner Bedeutung zu wenig erkannte Sakrament der Firmung und im Zusammenhang damit die Lehre vom Hl. Geist überhaupt soll in die heutige Geistigkeit hineingestellt werden. Die Firmung wird aufgefaßt als die katholische Jugendweihe, das Sakrament der „geistigen Mündigkeit", also der Persönlichkeit; sie ist das Sakrament des allgemeinen Priestertumes, des Apostolates, der Katholischen Aktion. Der Verf., dessen Aufgeschlossenheit für die brennenden Fragen der Zeit bekannt ist, weiß auch in diesem Werk eine Fülle fesselnder Gedanken zu bieten, so daß das Dogma unter seiner Feder wahrhaft Leben gewinnt. Der letzte Teil behandelt die Gaben des Hl. Geistes, die S. 99 — etwas unklar — als besondere sakramentale Wirkung der Firmung aufgefaßt sind. Er ist ein Meisterstück psychologischer Durchdringung dogmatischer Lehren. Zur Klage des Verf.s über die knappe Behandlung dieses Lehrstückes in den neueren Dogmatiken (100) wäre allerdings zu sagen, daß die neueren Autoren glücklicherweise wieder der soliden Textfundierung ein größeres Augenmerk schenken, woraus sich die vom Verf. beklagte Erscheinung vielleicht erklären läßt. In diesem Teil folgt Verf. sehr dem bekannten Hl.-Geist-Werk M. Meschlers. Sonst bringt er besonders häufig Texte aus Schell, darunter auch einen, der die spezifische, mit Recht bekämpfte Lehre des Würzburger Theologen über die Dreifaltigkeit und das Wesen Gottes enthält (55). Vieles, was unmittelbar für das religiöse Leben geschrieben ist, wird auch von daraus seine Beurteilung finden müssen. Wenn z. B. vom Verhältnis der Katholischen Aktion zur Politik die Rede ist, das „nicht im Sinne irgendwelcher alten Parteipolitik" aufzufassen sei (84), so gilt das selbstverständlich für eine Zeit und in einem Staat, wo es keine „Parteien" gibt, in einem Parteienstaat aber, wie er früher in Deutschland und Österreich bestanden hat, wird auch die Katholische Aktion naturgemäß anders aussehen und aussehen müssen, wenn sie nicht eine Aktion ohne Wirkung sein will. Die Nachteile einer Parteibindung kennen wir; es wird aber niemand behaupten können, der gegenwärtige Zustand im Deutschen Reich sei vom Standpunkt der Katholischen Aktion aus ideal. Ähnliches ist zu sagen zu der etwas scharfen Abgrenzung der Katholischen Aktion gegen die „Vereinsmeierei" (90). Man mag immerhin dem Satz zustimmen: „Die Seinsgrundlage katholischer Aktion ist aber eine reale übernatürliche Geistesmitteilung usw." (89) — die Träger der Katholischen Aktion werden aber im konkreten Fall mit Recht das Verzeichnis der katholischen Vereine und Verbände ihres Gebietes zur Hand nehmen — wo noch welche bestehen! Daß in der nachvatikanischen Zeit „jede (von mir gesp.) Aktivität der Laien" mit Mißtrauen aufgenommen wurde, und daß „in der Regel" nur die bequemen Leute willkommen waren, „die zu allem Ja winkten und im Grunde bloß Vollzugsorgane der geistlichen Wün-

sche und Meinungen waren" (79), dürfte auch zu schwarz gesehen sein. — Trotz dieser und anderer kritischer Bemerkungen, die man machen könnte, weht Pfingstgeist in dem Buch und wir wünschen ihm, daß es Pfingstgeist wecke.

Franz Mitzka S. J.

Heilige Theologie. Grundsätzliche Darlegungen von Thaddäus Soiron O. F. M. 8° (178 S.) Regensburg o. J. (1935), Pustet. M 3.20. — Alle Bestrebungen, der Theologie den gebührenden Platz im konkreten Leben zu sichern und sie bei den gewaltigen geistigen Entscheidungen der Gegenwart ihr Wort mitsprechen zu lassen, müssen sich orientieren an einer Besinnung auf das innerste Wesen der Theologie. Auf eine solche arbeitet das vorliegende Buch hin. Bei Bonaventura (und Duns Scotus) findet der Verf. die Theologie als heilige Wissenschaft begründet aus ihrer subjektiven Wurzel (Glaube und Gaben des Hl. Geistes), aus der sie begleitenden Seelenhaltung (Liebe) und aus ihrem Ziel (Denk- und Liebesgemeinschaft mit Gott). Diese Erwägungen ergänzt nun Soiron nach der objektiven Seite hin, ausgehend von der Eigenart des Wortes Gottes, des eigentlichen Gegenstandes der Theologie. Das rechte „Hören" unserseits vorausgesetzt (d. h. mit bereitwilligem Herzen, mit der Seelenhaltung der „Kleinen", die Sinnverständnis und Sinnerfüllung ihres Lebens nicht von sich selbst und aus dem Innerweltlichen her, sondern in Demut von Gott her erwarten, mit dem Verlangen, sich durch Gottes Wort in restloser Ehrlichkeit „richten und aufrichten zu lassen" [63] und zwar so, daß dem Hören die Tat folgt), wird Gottes Wort, vom Hl. Geist durchweht, für uns zum lebenspendenden Wort, das unser Heil zwar nicht vollendet, aber doch wirksam anbahnt. Damit wird schon ersichtlich, welche Aufgabe für Lehrer und Hörer eine wahrhaft „heilige" Theologie bedeutet, deren Sinn es ist, „das Wort Gottes... für die Menschheit in allen ihren geschichtlichen Situationen hörbar zu machen, und zwar so hörbar zu machen, daß das, was sie sagt, in der Verlängerung des Wortes Gottes steht" (66). Gelingen wird diese Aufgabe nur dann, wenn eine Kongenialität nicht nur des Denkens, sondern des Lebens aus dem Glauben zwischen Hörer und Lehrer die beiden einander begegnen läßt in demselben heiligen Raum des Wortes Gottes. Ist ja Gottes Wort wesentlich Gemeinschaftswort; der Gemeinschaft der Dreieinigkeit entstammend, zielt es darauf ab, die Menschen im Reiche Gottes, im mystischen Leibe Christi, in der Kirche, zur Gemeinschaft mit dem Dreieinigen Gott zusammenzuführen. Darum gibt es aber auch nur in der Gemeinschaft der Kirche und der Theologen Existenz und Entfaltung einer echten Theologie, diese steht nicht neben der Kirche, ist vielmehr Lebensfunktion der Kirche im Dienst der Kirche. — Die Ausführungen des Buches verdienen alle Beherzigung. Ist doch damit nicht sosehr eine Brücke geschlagen vom Dogma zum Leben, sondern vielmehr die Theologie selbst als lebendiges Gebilde hineingestellt in die großen Zusammenhänge des übernatürlichen Lebens. Bei solcher Auffassung bleibt auch kein Raum mehr für die Besorgnis, es möchte das theologische Studium der ursprünglichen Wärme des schlichten Glaubens Eintrag tun. Ein Priester, dem die Theologie in seinen Vorbereitungsjahren als heilige Sache wirklich zur Herzenssache, nicht zum bloßen Lehrfach, geworden ist, wird sich auch seine theologische Weiterbildung nach der Weihe angelegen sein lassen und da-

bei echt kirchliches Denken und Fühlen zur selbstverständlichen Richtschnur nehmen. Besonders empfohlen sei das Buch Studierenden, die fühlen, daß sie das ganz gesunde innere Verhältnis zur Wissenschaft aus dem Glauben noch nicht gewonnen haben.

„Mysteriengegenwart" im Licht des hl. Thomas. Von Bernhard Poschmann (S.-A. aus Theol. Quartalschrift 116 [1935] 53—116). gr. 8° (64 S.) Tübingen 1935. — Aus der Lehre des Aquinaten vom Einfluß der Menschheit Christi auf unser Heil *„per efficientiam quandam"*, ihrem Kontakt mit der Einzelseele „durch die Kraft der Gottheit", die ja alles Geschehen in Raum und Zeit berührt, entnimmt P., daß nach Thomas an eine unmittelbare Gegenwart der Menschheit Christi selber am Orte ihrer werkzeuglichen Heilswirkung durchaus nicht gedacht zu werden braucht. Das gilt auch von ihrer Wirksamkeit in den Sakramenten. In seiner Eigenschaft als Zeichen stellt das Sakrament die Verbindung zwischen der Seele und der die Gnadenwirkung begründenden Heilstat Christi her. Das Sakrament ist Erinnerungszeichen der (in sich vergangenen) Heilstat Christi und kraft dieser symbolischen Darstellung auch Träger, Vermittler der gegenwärtigen Gnadenwirkung jener Heilstat. In dieser *repraesentatio* und *applicatio* besteht nun bei der hl. Messe die *immolatio Christi*. *Repraesentatio* bedeutet bei Thomas nicht einfachhin „real gegenwärtigsetzen". Real gegenwärtig wird in der Eucharistie der *Christus passus;* die *passio* hingegen wird bloß real-bildlich dargestellt durch die *vi sacramenti* getrennte Vergegenwärtigung von Leib und Blut. Die für ein wahres Opfer unerläßliche Opferhandlung haben wir nach P. beim Meßopfer nicht in einem besonderen, neuen Oblationsakt Christi zu suchen; denn Christus opfert hier sakramental, d. h. wesentlich *per ministerium sacerdotis*, dessen Weihegewalt und Worten auf Grund der Einsetzung Christi ein für allemal die instrumentale Konsekrationskraft innewohnt. (Für die Deutung der letzteren sei hier ein Hinweis gestattet auf J. Stufler, Bemerkungen zur Lehre des hl. Thomas über die virtus instrumentalis: ZkTh 42 [1918] 719—762, insbesondere 750—759 für die sakramentale Wirkungsweise.) Die Opferhandlung der Messe kann demnach „nur bestehen in dem Akt, in dem der Priester in virtute et in persona Christi den wahren Leib und das wahre Blut des Herrn vi sacramenti im Zustand der Trennung gegenwärtig setzt und durch diese sakramentale Trennung den Tod Christi in vollkommenster Weise versinnbildet, also in dem Akt der Doppelkonsekration" (97). Als *participatio sacrificii crucis* besagt aber das Meßopfer außer der Darstellung des Erlöserleidens die Vergegenwärtigung seiner Gesamtwirkung, d. h. nicht bloß Zuwendung seiner Gnadenfrucht an uns, sondern auch die Verwirklichung seiner latreutischen Funktion, indem wir, aktiv mitopfernd, Gott dem Herrn den vornehmsten Akt unserer Verehrung darbringen. — Die gründliche Untersuchung des Verf.s ist ein wertvoller Beitrag zunächst zum tieferen Verständnis des Meßopfers in seiner sakramentalen Eigenart, darüber hinaus aber auch zur Klärung in der Kontroverse um die Mysterienthese Casels. Die Korrektur, die P. auf Grund der Thomaslehre an dem Begriff der „Mysteriengegenwart" vornimmt, geht dahin, daß im Mysterium nicht die vergangene Heilstat als Geschehen neu in die Gegenwart hineingestellt wird, sondern sinnbildlich dargestellt und ihre Wirkkraft *hic et nunc* frucht-

bar gemacht wird. Dies vorausgesetzt, sei das große Verdienst der Mysterienlehre für ein tieferes Verständnis der Liturgie durchaus anzuerkennen.

Tractatus de Novissimis, quem praesertim ex annotationibus G. van Noort concinnavit J. P. Verhaar. gr. 8° (140 S.) Hilversum 1935, Brand. Fl. 2.10. — Was die Stoffanordnung betrifft, ist hervorzuheben, daß der Verf. in den Traktat auch die Lehre von der *communio Sanctorum* einbaut und zwar unter der Rücksicht unserer Verbindung mit den abgeschiedenen Seelen im Himmel und im Reinigungsort. Zwar dürften sich diese Fragen organischer an die Lehre vom Erlösungswerk und seiner Auswirkung im mystischen Leibe Christi anreihen lassen; immerhin ist es von Nutzen, wenn sie an einer geeigneten Stelle des dogmatischen Systems *ex professo*, nicht bloß anhangweise behandelt werden. Einfachheit der Sprache, Kürze und Übersichtlichkeit der Darbietung machen das Buch zu einem gut verwendbaren Leitfaden für das Studium.

Katholische Wirklichkeit. Von Helmut Meisner S. J. 8° (80 S.) München o. J. (1935), Kösel-Pustet. Kart. M 1.80. — Im Glauben erfaßt der katholische Mensch die letzte Wirklichkeit der Dinge, seinen eigenen Platz in dieser Wirklichkeit und so seines Lebens entscheidenden Sinn und Wert. Hohe Forderungen des Dienstes Gottes erscheinen nicht als Sklavenlast, sondern von selbst gegeben mit dem Glück der Gotteskindschaft. In freier, ganz persönlicher Mitwirkung mit Gottes Gnade, aber zugleich verwurzelt in der sichtbaren Gemeinschaft der Kirche, arbeitet der Katholik an seinem Lebenswerk in dieser Welt und erfüllt er seine Sendung für das Gottesreich. Die Vollendung des Weges liegt im Geheimnis der Verklärung. Nicht in eingehender Erörterung klärend, sondern in zwangloser Gedankenfolge andeutend, läßt der Verf. Grundzüge des katholischen Wesens sichtbar werden — auch in ihrem Verhältnis zu wichtigen Gegenwartsfragen, freilich ohne jede Polemik.

Franz Dander S. J.

Eucharistia. Encyclopédie populaire sur l'Eucharistie publiée sous la direction de M. Brillant. 8° (X u. 1022 S.) Paris 1934, Bloud et Gay. — Dieses Werk, an dem 28 französische Gelehrte gearbeitet haben, behandelt in ausführlicher Weise alles Wissenswerte über die Eucharistie als Sakrament und Opfer. Es enthält ein Kapitel über ihre Einsetzung, ihre Entwicklung und eine Geschichte der eucharistischen Frömmigkeit; alle Beziehungen zur Liturgie und zum kanonischen Rechte werden ebenso eingehend erörtert wie zur Kunst und Musik. Auch alle dogmatischen und theologischen Fragen über die Transsubstantiation, die Akzidenzien, das Wesen des Opfers usw. werden in gründlicher Weise erörtert. Selbst die Lehren der Nichtkatholiken, z. B. der Reformierten und der Anglikaner werden nicht übergangen. Auch die vielen Bilder, die das Buch schmücken, sind gut ausgewählt und lehrreich. Am Schlusse ist noch ein Verzeichnis der Schriftsteller, die seit dem Altertum über die Eucharistie geschrieben haben, mit biographischen und literarischen Notizen beigegeben; ohne vollständig und vollkommen zu sein, bietet es doch eine mühevolle und sehr nützliche Leistung. — Natürlich sind nicht alle Teile gleich tüchtig gearbeitet; zuweilen vermißt man in der Bibliographie, die jedem Abschnitt angefügt ist, bedeutende Werke besonders nichtfranzösischer Verfasser, während andere unwichtige oder veraltete mit-

aufgezählt werden. So sucht man z. B. bei der ersten Kommunion vergebens die grundlegenden Werke von L. Andrieu und Joh. Baumgärtler. In dem Kapitel über das Meßopfer werden die Namen Casel und Kramp nicht einmal genannt, geschweige denn, daß ihre Ansichten auseinandergesetzt werden. Wo von der häufigen Kommunion im Mittelalter die Rede ist, wird Matthias von Janow, der allein in dieser Zeit in einem größeren Werke für den öfteren Empfang eingetreten ist, ebensowenig erwähnt wie Joh. Milicz und Matthaeus von Krakau, die mit anderen böhmischen Priestern dafür mehr getan und anregender gewirkt haben als viele der Autoren, die von F. Vernet behandelt werden. — Im großen ganzen ist diese Enzyklopädie inhaltlich und formell sehr gut. Sie ist für weitere Kreise geschrieben, die einige Vorbildung mitbringen und sich über die eucharistischen Fragen unterrichten und weiterbilden wollen. Einzelne Kapitel, wie z. B. über die Wirkungen der Eucharistie und über ihre soziale Bedeutung, können auch Predigern und Religionslehrern Anregung und Stoff bieten.

Peter Browe S. J.

MORAL- UND PASTORALTHEOLOGIE

Institutiones Theologiae moralis ad normam CIC, quas veteri Compendio a P. Gabriele de Varceno O. M. Cap. confecto P. Seraphinus a Loiano O. M. Cap. suffecit. Opus posthumum cura P. Mauri a Grizzana editum. 8°. Vol. I: Theol. fundamentalis (492 S.) Vol. II: De virtutibus theol., De praeceptis decal., De praeceptis eccl. (679 S.) Taurini 1934/5, Marietti. Lire 20.— u. Lire 25.—. Mit Recht konnte der Theologielektor aus dem Kapuzinerorden P. Seraphin diese Neubearbeitung, die er an Stelle des früheren „Compendium" seines Mitbruders setzte, „Institutiones" nennen; denn es ist ein Lehrbuch, das neben klarer und solider Doktrin auch Begründung und die inneren Zusammenhänge bietet; man sehe nur im ersten Band die Behandlung der Gewissensbildung bei positivem Zweifel, oder im zweiten Band die Zusammenstellung und Beurteilung der verschiedenen Versuche, die Wahrung des Geheimnisses mit dem Verbot der Lüge zu vereinigen. Außerdem ist lobend hervorzuheben die Benützung auch der modernen Literatur und ein klug abwägendes Urteil über die Ansichten der Autoren, ebenso die Heranziehung der wichtigen päpstlichen Enzykliken und deren reiche Ausbeutung. Doch hätten in den Ausführungen über den Krieg einige Stellen aus den Erlässen Benedikts XV mit Nutzen angeführt werden können. Daß Vasektomie nicht als Strafe verhängt werden kann, ist richtig; aber der Grund ist nicht Mangel an Kompetenz — wer Todesstrafe verhängen kann, kann auch durch Verstümmelung strafen, wie es in früheren Zeiten geschah — sondern weil Vasektomie nicht den Charakter einer Strafe hat, dem Strafzweck nicht entspricht. Zu den Ausführungen über die Definition der Lüge (II, S. 509. 531 ff.) eine Bemerkung. Verf. spricht von drei Klassen von Autoren, die sich in dieser Sache bemühen: die erste hält an der herkömmlichen Definition *locutio contra mentem* fest und erlaubt nur Äquivokation und *restrictio late mentalis* zur Wahrung des Geheimnisses; die zweite unterscheidet zwischen *mendacium (negatio veritatis debitae)* und *falsiloquium (negatio veritatis in-*

debitae), das nicht *intrinsece malum* sei; dazu wäre wohl auch der neuere Vorschlag des P. van Rijckevorsel S. J. zu zählen (Periodica 23, 48*ff.), der ein zweifaches *mendacium* unterscheidet, eines, das die Unwahrheit formell behauptet, und deshalb immer schlecht ist, und ein anderes, das nicht formell behauptet, was unwahr ist, aber den Hörenden nicht darauf aufmerksam macht, daß er es nicht behauptet, und dieses *mendacium* ist nicht in jedem Fall unerlaubt; eine dritte Gruppe, der sich Verf. anschließt, definiert das *mendacium* als *negatio veritatis communicabilis*, will also in der Definition selbst schon anzeigen, daß es eine Redeweise gibt, die das Geheimnis wahrt, und doch nicht Lüge ist. Ich möchte aber doch glauben, daß es von Vorteil ist, nicht mit der Tradition in der Definition zu brechen, auch nicht den sehr zweideutigen Begriff des *falsiloquium* einzuführen; trotzdem kann der vom Verf. beabsichtigte Zweck erreicht werden, indem man den Begriff *locutio* in der Definition als *communicatio* auffaßt; wer ein Geheimnis nicht preisgeben kann, kann und will nichts mitteilen, seine Rede ist also nicht eine *formalis locutio*, wie Vermeersch sagt, sie ist ein indifferentes Mittel, mit dem ich das Geheimnis verteidige. In diesem Sinn habe ich auch in den neueren Auflagen von Noldin die Sache behandelt.

Compendium Theologiae moralis iuxta methodum I. P. Gury ad normam CIC redactum a R. Tummolo S. J. Ed. V., quam recognovit, emendavit et auxit Th. A. Iorio S. J. Vol. I, pars II. 8° (S. 380—649); Vol. II, P. I. (XI u. 277 S.) Neapoli 1934/35, d'Auria. — Der erste Teil dieses Lehrbuches wurde S. 142 dieses Jahrgangs angezeigt. Was heute vorliegt, ist die Fortsetzung des ersten Bandes, enthaltend in fortlaufender Paginierung: die Gebote der Kirche, den ganzen Traktat *de iustitia et contractibus* und die Indices für den ganzen Band. Ferner der erste Teil des zweiten Bandes mit Nekrolog und Bild des unterdessen verstorbenen Verfassers P. Tummolo. der 1871/72 auch in Innsbruck Theologie gehört hat. Dieser Band beginnt mit den Verpflichtungen der einzelnen Stände, worin nicht nur der Gerichtspersonen und Ärzte, sondern unter den geistlichen Ständen auch der Bischöfe, Pfarrer, Beneficiaten und Religiosen ausführlich gedacht wird; es folgen die Sakramente der Taufe, Firmung und Eucharistie. Über die Methode, Anordnung und Korrektheit der Lehre wiederholen wir, was zum ersten Teil gesagt wurde. Im zweiten Teil scheint uns zu viel kanonistisches Material angehäuft zu sein, der ganze Traktat *de clericis*, *de beneficiis* und *de religiosis*, der aber doch nicht erschöpfend behandelt ist, während manche rein moralische Fragen etwas zu kurz kommen, so z. B. die Frage, ob und wie Häretikern, die guten Glaubens sind, die Sakramente, besonders im Todesfall gespendet werden können (II, n. 221, q. 6). Wo es sich um die Begründung einer *gravitas relativa* und *absoluta* der Rechtsverletzungen handelt (I, n. 591f.), ist T.-I. nicht zufrieden mit dem herkömmlichen Grund: Schaden des einzelnen und Schaden der Allgemeinheit; er möchte die Aufstellung einer *materia absolute gravis* herleiten aus dem Prinzip: *nemo ex re aliena ditescere potest.* Dagegen ist zu sagen, daß wir doch auch bei Schädigungen, wo nicht von einem *ditescere* die Rede sein kann, eine *materia absolute gravis* aufstellen müssen; ferner ist das *ditescere* wieder ein nur relativer Maßstab: der kleine Mann ist mit einer geringen Summe schon reicher geworden, während ein Reicher auch eine große Summe nicht als Bereicherung verspürt. Vor allem

aber spricht für die herkömmliche Begründung die Enzyklika *Quadragesimo anno* in dem Grundsatz, daß das Privateigentum einen Doppelcharakter hat, einen individuellen und einen sozialen; daraus folgt, daß auch jede Verletzung des Eigentumsrechtes einen Schaden nicht nur für den einzelnen, sondern auch für die Gesellschaft bedeutet.

Comes pastoralis confessarii praesertim religiosi. Für die seelsorgliche Praxis zusammengestellt aus Pastoral und Kirchenrecht von Ludwig Anler O. F. M. 7. Aufl. 8° (VIII u. 301 S.) Fulda 1933, Aktiendruckerei. M 5.50. — In einem handlichen Bändchen finden sich hier die Materien zusammengestellt, die dem Beichtvater, besonders aus dem Ordensstand, immer gegenwärtig sein sollten, die aber wegen der vielen Einzelbestimmungen große Anforderungen an das Gedächtnis stellen; in diesem gedruckten Begleiter kann man sie nach Bedarf auch im Confessionale nachschlagen. Im einzelnen sind behandelt: die rechtliche Stellung des Ordensmannes in der Seelsorge; die Spendung der Sakramente, bei der Taufe auch das Verfahren bei Konversionen, bei der Eucharistie die hauptsächlichsten Rubriken der Messe, beim Bußsakrament die Jurisdiktionsfragen, reservierte Sünden und Zensuren, die Vollmachten der Beichtväter im allgemeinen und in einzelnen deutschen Diözesen, ferner, was besonders wertvoll ist, die Behandlung der Ehen im Beichtstuhl; es folgen die Ablässe und frommen Vereinigungen mit ihren Privilegien. Die letzten Veränderungen auf diesem Gebiet sind auf einem Beiblatt verzeichnet. Schon aus diesem Inhaltsverzeichnis ist zu erkennen, daß das Büchlein wirklich Empfehlung verdient. Dazu kommt, daß einige Partien mit besonderer pastoralen Klugheit gearbeitet sind, so die Rekonziliation von Konvertiten, die Forderungen für kath. Kindererziehung bei der Absolution des kath. Teiles in Mischehen, das Material über den ehelichen Onanismus und seine Anwendung, die Reichweite der Kommutationsgewalt bei Ablässen. Daß auch einige Versehen unterlaufen, ist bei der Menge des Stoffes begreiflich; wir führen einige an: S. 106/7 sind bei der Aufzählung der unter Exkommunikation verbotenen Bücher nur die im ersten Teil des can. 2318 genannt, nicht aber die später erwähnten *per Apost. litteras nominatim prohibiti*. S. 76, n. 3 könnte man auf den Gedanken kommen, daß der Pfarrverweser und der vic. substitutus das gleiche seien, während S. 182 die Aufzählung richtig ist.

Casus conscientiae de praecipuis huius aetatis peccandi occasionibus quos proposuit et solvit Franciscus Ter Haar C. SS. R. 8° (VIII u. 173 S.) Torino 1934, Marietti. L 10.—. Eine besondere Schwierigkeit für die praktische Beurteilung bildeten von jeher die Fälle von nächster Gelegenheit zur Sünde. Die Schwierigkeit ist heute noch größer geworden, da immer neue Gelegenheiten geschaffen werden durch die moderne Kultur und Technik, andererseits das Verlassen derselben schwieriger wird durch Wohnungs- und Arbeitsnot u. dgl. Da will der im Lehramt und in der Praxis ergraute Verf. den Priestern helfend an die Hand gehen und sie an praktischen Beispielen schulen für die richtige Anwendung der Grundsätze auf das Leben. Er bringt Fälle über die nächste und entfernte Gelegenheit im allgemeinen, erklärt die Begriffe, folgert die Verpflichtungen und gibt die Lösung; es folgen dann in derselben Behandlungsweise Fälle von einzelnen Gelegenheiten: gefährlichen

Schulen, Büchern, Tänzen, Theater und Kino, Bekanntschaften, Konkubinaten, Kleidermode und Radio. Den Lösungen wird man fast ausnahmslos zustimmen müssen, ja manchmal ist man angenehm überrascht über die Milde, wenn man des Verf.s theoretische Schriften „De occasionariis et recidivis" und „De matrimoniis mixtis" gelesen hat, wo er strenger zu urteilen scheint. Es ist dies ein Zeichen dafür, daß die theoretischen Abweichungen der Autoren voneinander oft mehr ums Wort gehen. Das möchten wir besonders feststellen für den Begriff des *periculum probabile*. Jedes *periculum* ist ja schon eine *probabilitas peccati* und liegt zwischen bloßer *possibilitas*, die noch keine Sünde ist, und *certitudo*, die kein *periculum* mehr, sondern wirklich Sünde ist. Diese Wahrscheinlichkeit des Sündigens, dieses *periculum*, hat natürlich verschiedene Grade, und es ist meist schwer, genau zu bestimmen, wo nächste, wo entfernte Gefahr beginnt; man wird immer sagen, je größer die Wahrscheinlichkeit, desto schwerer die Pflicht, die Gefahr zu meiden, desto schwerwiegender der Grund, um sie zuzulassen. Darin stimmen alle überein. Was soll dann noch die Einführung des Begriffs *periculum probabile?* Das wäre eine „wahrscheinliche Wahrscheinlichkeit" der Sünde; nun hat diese zweite Wahrscheinlichkeit auch wieder ihre Grade, so daß wir nie zu einem bestimmten Urteil kämen. Dieser Begriff hilft also nicht zum Ziel, sondern erschwert nur die Sache; aber im Endresultat stimmen alle überein, die mit Klugheit die Umstände abwägen.

Pastoralmedizinische Propädeutik. Grundlagen der Pastoralmedizin und Pastoralhygiene. Von Albert Niedermeyer. 8° (150 S.) Salzburg 1935, Anton Pustet. — Wir haben pastoralmedizinische Werke, wir haben auch einige Versuche einer ärztlichen Pflichtenlehre; sie werden gesucht und gelesen. Es ist das Bedürfnis vorhanden bei studierenden und ausübenden Medizinern nach Belehrung in solchen Fragen. Aber es fehlte bisher ein solider Unterbau, der einerseits die unverrückbaren Grundlagen bietet, andererseits auch der medizinischen Wissenschaft den Weg weist zu dem Ziel, dem man neuestens wieder zustrebt, dem Einbau in die Metaphysik und in die Übernatur. Nun hat der durch verschiedene Schriften in diesem Gebiet bekannte und in diesem Grenzgebiet sehr belesene Verf., Dr. med. phil. et iur. Niedermeyer, mit vorliegendem Band den Versuch gemacht, uns eine solche Propädeutik zu bieten. Daß sie nicht ein Unterhaltungsbuch ist, sondern ernste Anstrengung erfordert, ist bei dem gesteckten Ziel nicht verwunderlich; aber trotzdem werden ihm nicht nur die Mediziner, sondern auch die Theologen, besonders wenn sie Ärzte und Studierende beraten sollen, dankbar sein. Das Buch behandelt: die allgemeinen Grundlagen, Wesen, Aufgabe, Literatur; die wissenschaftlichen Voraussetzungen im allgemeinen und besonders einer katholischen Wissenschaft; endlich die Anwendung auf die wichtigsten Einzelprobleme: Entwicklungslehre, Vererbungslehre, Psychologie, innere Sekretion, Sexualprobleme, allerdings so, daß dann die spezielle Pastoralmedizin und -hygiene auf gesichertem Pfad an die Kasuistik herantreten kann. Wir möchten das Buch als sicheren Führer allen empfehlen, die sich mit diesen Grenzgebieten befassen.

Verheiratet. Ein Buch von Mann und Frau. Von J. B. Deelen. Aus dem Holländischen übersetzt von G. J. Winands M. S. C. 2. Aufl. kl. 8° (183 S.)

Paderborn 1935, Bonifaciusdruckerei. M 3.—, geb. M 3.75. — Die erste holländische Ausgabe dieses Büchleins erschien gerade vor der Ehe-Enzyklika, wurde dem Hl. Vater überreicht und im Osservatore Romano sehr gelobt. Das allein wäre schon Empfehlung genug. Aber es soll besonders hervorgehoben werden, daß es die ehelichen Probleme nicht, wie so oft, losgelöst von der Würde des Menschen und Gotteskindes, sondern gerade im Licht derselben darstellt, dabei aber in die tiefen psychologischen Rätsel von Mann und Frau hineinleuchtet, wie es nur ein erfahrener und gläubiger Arzt kann. Das gegenseitige Mißverstehen ist ja der Grund von so vielen Enttäuschungen auch unter guten Eheleuten. Hier können sie feines Verstehen und zarte Rücksichtnahme lernen, nicht nur im biologischen Zusammenleben, sondern auch im seelischen und übernatürlichen der Kinder Gottes. Dabei ist die Sprache und Darstellung trotz aller Klarheit immer dezent und getragen vom heiligen Willen zu helfen. Das Buch ist nicht nur für die Eheleute selbst, sondern auch für Priester und Ärzte sehr zu empfehlen. Deelen ist Schriftleiter des holländischen katholischen Ärzteblattes.

Albert Schmitt S. J.

Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre. Von Theodor Müncker (Handbuch der katholischen Sittenlehre, hrsg. von F. Tillmann, 2. Bd.). gr. 8° (340 S.) Düsseldorf 1934, Schwann. M 10.80, geb. M 12.80. — Die neue Moralpsychologie ist der zweite Band des Moralwerkes von Tillmann, dessen dritter Band schon angezeigt wurde (vgl. ZkTh 58 [1934] 452f.). Bei Aufrechterhaltung des dort Gesagten wird es der Moraltheologe begrüßen, die psychologischen Grundlagen unserer Sittenlehre von so berufener Hand zusammengefaßt zu sehen. Der Aufbau des Buches stellt sehr gut das Gewissenserlebnis ins Zentrum und gruppiert darum die Einflüsse auf die Gewissensentscheidung. Mit reicher Sachkenntnis und feinem Blick sind da ausgeführt: Individuelle Einflüsse (Vererbung, Lebensalter, Geschlechtliche Unterschiede) — Erlebnishemmungen (Verdrängungen, Seelische Fixierungen, Verletztes Selbstgefühl, Skrupulosität und Hysterie) — Einflüsse der Umwelt (der Natur, des sozialen Lebens, der Masse). Der Abschluß zeigt Wege zu richtiger Gewissensbildung und zur Verhütung oder Heilung von Fehlentwicklungen. Da und dort treten auch die Verbindungslinien zur scholastischen Psychologie hervor (z. B. 38. 73. 169). Gewiß würde der hl. Thomas heute die ganze Fülle der modernen Forschungsergebnisse in seine Gewissenstheorie einbauen, so wie es seine Schüler ja tun; doch dürften ihn die Gründe des Verf.s (34ff.) kaum veranlassen, seine „intellektualistische" Gewissensauffassung aufzugeben, zumal über seinen großen Zeitgenossen Bonaventura (17; vgl. 38) weit hinausgegangen wird in „gefühlsmäßiger" Verankerung des Gewissens (34. 155ff.). Der Klarheit wegen muß dazu gesagt werden, daß der Begriff „fühlen" nicht ganz in demselben Sinn genommen wird, wie es die scholastische Psychologie gewohnt ist (vgl. 28). Vielleicht vermißt es auch der Moraltheologe, daß das Kapitel vom „Schamgefühl" (290—99) nicht weitergeführt ist bis zur bewußten, tugendhaften Schamhaftigkeit. Trotzdem muß dieser „erstmalige Versuch" (Vorwort) als geglückt angesehen werden, wenn man auch wünschen darf, daß sich das reiche Material noch mehr mit scholastischer Begriffsschärfe verbinden möchte.

Das Bild vom Menschen. Beiträge zur theologischen und philosophischen Anthropologie. Hrsg. von Theodor Steinbüchel und Theodor Müncker. 4° (VII u. 249 S.) Düsseldorf 1934, Schwann. M 6.—. In feiner Ausstattung, mit dem Bild des Gefeierten geschmückt, vereinigt der Band eine Reihe von Studien namhafter Autoren über den „Menschen", um in Fritz Tillmann an seinem 60. Geburtstag den Menschen zu ehren, der „nur das eine Ziel verfolgte: der Zeit den Menschen mitzuschaffen, den die Zeit braucht" (Widmung). Der historische Teil behandelt u. a. die Auffassung vom Menschen im A. T. (H. Junker), ein sprachlich etwas schwieriger Artikel (J. M. Nielen) zeigt den Menschen im Evangelium; anziehend ist das Menschideal Gregors von Nyssa dargestellt (A. Kalsbach), klar und durchsichtig das bei Thomas von Aquin (P. Tischleder), überraschend ist das Menschbild im aufgeklärten Denken, das so viel rühmliches von diesem Zeitalter zu berichten weiß (S. Merkle). Der systematische Teil zeigt u. a. — freilich wieder sehr historisch — die menschliche Existenz in heutiger philosophischer Sicht (Th. Steinbüchel), durchleuchtet die moderne Psychologie (W. Schöllgen). Die Entspannung zwischen Einzelwesen und Gemeinschaft wird im echten Naturrecht christlicher Sozialphilosophie gefunden (W. Schwer), des Menschen Gemeinschaft mit Gott führt in Casels Mysterientheorie (J. P. Junglas). Auch moderne Physiognomik (S. Behn), ja sogar die Idee vom Menschen in der heutigen Kirchenbaukunst (H. Lützeler) ist nicht vergessen. Ein anregendes Buch, wirklich eine Festschrift.

Die Beziehungen der Psychotherapie zur Seelsorge. Von C. G. Jung. 8° (30 S.) Zürich-Leipzig-Stuttgart 1932, Rascher. — In einem Vortrag der Elsässischen Pastoralkonferenz zu Straßburg im Mai 1932 zeigt der Verf. die religiöse Einstellung als „endgültiges Problem" (12) vieler Neurosen und einen auffälligen Parallelismus zwischen Niedergang des religiösen Lebens und Anwachsen der seelischen Krankheiten (14). Damit geht er über Freud weit hinaus (16f.) und wünscht für die „Heilung des seelischen Leidens von der Seite der Theologie ein sympathisches Verständnis" (29). Besonders der katholische Priester, der „die Autorität der Kirche hinter sich" hat (10), und die katholische Kirche überhaupt, in deren „Schoß eine ungemessen große Anzahl von Menschen gehört... weil sie dort am besten und nützlichsten untergebracht sind" (29), haben auch hier ihre Aufgabe zu lösen. Leider läßt rationalistisch-religiöser Indifferentismus (vgl. S. 30) den wertvollen Begriff der „vorurteilslosen Objektivität" im Heilverfahren (18) nicht zur letzten Klärung gelangen.

Sexualethik und Medizin, Wissenschaft und Weltanschauung. Von Albert Niedermeyer. gr. 8° (55 S.) Hildesheim, Borgmeyer. M 1.60. — Das Sexualproblem wird hier unter dem Gesichtspunkt betrachtet: „Besteht zwischen der Auffassung der christlichen Religion und der medizinischen Wissenschaft tatsächlich ein unvereinbarer Widerspruch?" (9). Es ist die ausgereifte Frucht langjährigen Arbeitens und Forschens in Praxis und Theorie, was der Verf. an Juristischem, Medizinischem und Philosophischem zu sagen hat über Eugenik, Geburtenrückgang, Geburtenregelung, Abtreibung der Leibesfrucht, Ehe und Familie, außerehelichen Geschlechtsverkehr, bis er zu seinem großen Resultat kommt: „Niemals kann hygienisch richtig sein, was

ethisch falsch ist" (54). Sehr angenehm ist dem Leser die reiche Literaturangabe. Bei der feinen scholastischen Bildung des Verf.s überrascht eine etwas unklare Nebeneinanderstellung des bürgerlichen und kirchlichen Rechtes, nach der das Strafrecht des Staates nicht „auch Normen für das sittliche Verhalten des Menschen" zu geben hätte (37).

Heiliger Frühling. Von Friedrich Muckermann S. J. kl. 8° (VI u. 275 S.) Münster i. W. 1935, Regensberg. M 3.50. — Plaudereien von übersprudelnder Lebhaftigkeit und Aufsätze von überwältigender Sprachgewalt, wie sie im „Gral" zumeist als Leitartikel erscheinen, sind hier zu einem ansprechenden Büchlein aneinandergefügt. Ausgangspunkt kann alles bieten: Die großen Ereignisse der Weltpolitik und die kleinen Vorkommnisse des Alltages, die Jahreszeiten der Natur und die Dramatik des Kirchenjahres, irgend ein modernes Schlagwort oder eine wissenschaftliche Arbeit, und doch ist man schon nach wenigen Worten in den Tiefen des Glaubens und der Offenbarung. Es „zielt" eben „auf eine Totalität hin, die alles in das Feuer des Evangeliums taucht" (64). Erfrischend wirkt dabei der „ganz unnachahmlich katholische" (77) Optimismus, der immer wieder zum Herrenwort hinführt: „Vertrauet, ich habe die Welt überwunden."

Vor der großen Wende. Von Franz Frank. 8° (231 S.) Innsbruck 1933, Tyrolia. S 7.—. Was Muckermann feuilletonartig ohne planmäßigen Gedankenfortschritt hinwirft, behandelt F. in populärwissenschaftlicher Systematik. In mitunter ergreifender Wirklichkeitsnähe zeigt er den „Ichgeist" als die Quelle aller Abirrung im wirtschaftlichen, intellektuellen und sittlichen Leben des einzelnen und der Völker. Freilich hat Eberle recht, wenn er im Geleitwort sagt: „Nicht alles, was Frank schreibt, kann restlos Zustimmung fordern." Was er über den Automobilismus und die Vivisektion sagt (129—152), wird man vom Vorwurf einer unglücklichen Übertreibung nicht reinwaschen können, besonders wenn Schriftargumente und *ratio theologica* herangezogen werden (150—152; vgl. auch 214. 219).

Gottfried Heinzel S. J.

Die katholische Volksmission in der neuen Zeit. Grundsätzliches und Praktisches für Seelsorger. Von Max Kassiepe O. M. I. 8° (200 S.) Paderborn 1934, Schöningh. M 2.80, geb. M 4.—. Der in deutschen Landen führende Fachmann auf dem Gebiet der Volksmission faßt die eigenen und die von anderen Missionären gemachten Erfahrungen klar und übersichtlich zusammen, zunächst für den Pfarrklerus für die Arbeit vor, während und nach der Mission. Nicht unwichtig sind die grundsätzlichen Bemerkungen, die K. den praktischen Winken voranstellt. Das unverantwortliche Geschwätz: „Die Volksmission hat sich überlebt", weist er zurück (23), indem er das rechte Verhältnis der Mission zu anderen Formen der ordentlichen und außerordentlichen Seelsorge darlegt. Die innere Struktur der Mission will er entschieden gewahrt wissen. Im äußeren Aufbau machen die neuen wirtschaftlichen Verhältnisse allerdings manche Änderung notwendig. Um möglichst vielen die Teilnahme zu ermöglichen, teilt man die Pfarrei in Bezirke, trennt die Geschlechter oder die Stände. Alle diese „neuen Methoden" laufen im Grunde auf eine verlängerte Missionsdauer hinaus. Doch ist auch da die Warnung am Platze: „Allzuviel Suchen und Tasten nach neuen Wegen,

besonders wenn es nicht von der Zusammenarbeit aller Kräfte eines oder mehrerer Orden getragen und reguliert wird, führt leicht zu einer gewissen Unsicherheit und Überstürzung, raubt der Volksmission ihre kraftvolle Eigenart" (29). Der Anhang enthält eine gute Auswahl verschiedener bei Missionen gebräuchlicher Drucksorten: Vorbereitungsgebete, Sprechchöre, Einladungen, Andenken u. dgl.

Ignatius von Loyola: Geistliche Übungen. Nach dem spanischen Urtext übertragen von Alfred Feder S. J. 6. Aufl. kl. 8 (XII u. 176 S.) Regensburg 1934, vorm. Manz. M 1.—, geb. M 1.80. — Die in deutschen Landen gebräuchlichste Übersetzung des Exerzitienbüchleins besorgt in der vorliegenden 6. Auflage E. Raitz v. Frentz S. J. Gegenüber den ersten Ausgaben ist das Format etwas größer, aber noch recht handlich. Dafür ist der Druck übersichtlicher und die Anmerkungen sind vom Schluß des Buches auf die zugehörigen Seiten gerückt worden. Die von den Herausgebern der Monumenta historica Societatis Jesu eingeführte fortlaufende Numerierung, die auch Marietti in Turin in der kleinen Ausgabe des spanischen und lateinischen Textes übernommen hat, ist am Rand beigefügt.

Hirtenbriefe der deutschen, österreichischen und deutsch-schweizerischen Bischöfe 1935. 8° (308 S.) Paderborn 1935, Junfermann. M 4.40. — Die hier gesammelten deutschsprachigen Hirtenbriefe sind eine wahre Rüstkammer für den Prediger, der zeitnahe predigen will. Die großen Zeitirrtümer: Ablehnung des Alten Testamentes, der Ruf nach Vermischung der Konfessionen, nach einem dogmenfreien, „positiven" und arteigenen Christentum beleuchtet der Bischof von Hildesheim. Der Bischof von Meißen deutet den Gläubigen den Sinn der Kämpfe, die materielle Not und die Rufer eines neuen Glaubens und einer neuen Sittlichkeit uns aufnötigen. In positiv aufbauender Form sprechen über Christentum und Kirche die Oberhirten von Köln, Regensburg, Rottenburg, Trier und Würzburg; hieher gehört auch der gedanken- und schriftwortgesättigte Hirtenbrief des Kardinals Faulhaber über die Sittenlehre des Evangeliums. Mehrere Oberhirten handeln über das so dringliche Zeitproblem der Ehe. Aus dem Schreiben des inzwischen verstorbenen Berliner Bischofs Dr. Bares über die gemischte Ehe sei die ergreifende Schilderung über den heimlichen seelischen Druck erwähnt, dem sich solche Gatten aussetzen. Im engen Anschluß an die Eheenzyklika Pius' XI schreibt der Bischof von St. Pölten über die Ehe, während die Oberhirten von Limburg und Osnabrück über Elternrechte und Elternpflichten sprechen. Zu den Quellen christkatholischen Lebens führen die Hirtenworte des Bamberger Erzbischofs über katholische Bibelbewegung. Den Satz: „Die ganze Bibel kann und soll nicht ein Buch für alle sein" (19), sollte man bei Anpreisungen der neuen deutschen Übersetzungen des Alten Testamentes nicht übersehen. Der Bischof von Basel-Lugano empfiehlt den Gläubigen den Besuch der Sonntagschristenlehre. Zu verständnisvoller und aktiver Teilnahme am hl. Meßopfer leiten die Oberhirten von Münster, Schneidemühl und St. Gallen an. Bei der Aufzählung der verschiedenen Arten der äußeren Mitfeier erwähnt Bischof Graf Galen von Münster „sogar die Betrachtung der Geheimnisse des heiligen Rosenkranzes" und betont, daß die Mitfeier wesentlich in der Erweckung der inneren Opfergesinnung besteht (135). Das Jubi-

läumsjahr der Erlösung, mit dem sich die Bischöfe von Aachen, Ermland und Paderborn befassen, ist zwar vorüber, doch enthalten auch diese Hirtenschreiben Gedanken von bleibendem Wert. Immer zeitgemäß sind Belehrungen über die Gnade (Eichstätt), die göttlichen Tugenden, besonders die Nächstenliebe (Breslau, Passau, Speyer, Gurk, Salzburg, Wien), oder Hirtenworte über die Kath. Aktion (Chur) und geschlossene Exerzitien (Sitten).

Paulus in Stürmen und Verfolgungen. Zeitgemäße Erwägungen über christl. Leben und Seelsorge. Von Sigismund Waitz. 8° (387 S.) Innsbruck 1935, Tyrolia. M 4.—, geb. M 5.20. — Der 4. Band des in dieser Zeitschrift wiederholt angezeigten Pauluswerkes (vgl. ZkTh 55 [1931] 642; 56 [1932] 624; 58 [1934] 153) des inzwischen zum Fürsterzbischof von Salzburg erhobenen Verfassers reiht sich würdig an die früher erschienenen Bände an. Er behandelt drei Abschnitte des Neuen Testamentes: Apg 18, 1—20,1, den zweiten Korintherbrief und wiederum Apg 20,1 bis zum Schluß (28,31). Wieviel hat doch der Völkerapostel in Stürmen und Verfolgungen dem Priester unserer Tage zu sagen! Und wie versteht es der hochwürdigste Verf. die verschiedensten Fragen der Seelsorge und des persönlichen Priesterlebens aus der Hl. Schrift, den Kirchenvätern, dem Leben der Heiligen und aus eigener reichster Lebenserfahrung zu beleuchten! Als geistliche Lesung oder als Vorlage für die Betrachtung wird das Buch dem Priester wertvolle Dienste tun.

Ein Priester unserer Zeit. Josef Stoffels, Weihbischof von Köln. 1879—1923. Leben und Wirken. Aus Reden und Schriften. Von Wilhelm Neuß. gr. 8° (X u. 152 S.) Einsiedeln 1934, Benziger. — Dem allzu früh verstorbenen Weihbischof von Köln Dr. Josef Stoffels setzt Freundeshand ein Denkmal, indem sie eine gedrängte Darstellung seines Lebens und Schaffens und eine Auswahl von Vorträgen und Aufsätzen, die seinen Geist charakterisieren, zu einem Buche vereinigt. Die Persönlichkeit Stoffels' ist schon im Buchtitel gekennzeichnet: „Ein Priester unserer Zeit." Von Natur aus nicht weniger zum Forschen und Lehren wie zur praktischen Seelsorge befähigt, gab er sich letzterer ungeteilt hin, als ihn die kirchlichen Vorgesetzten zum Direktor des Collegium Albertinum und damit zum Führer der Theologen, von da zum Seelsorger einer der schwierigsten Pfarreien der Stadt Köln und schließlich zum Weihbischof beriefen. Aufgeschlossen für die Probleme und Aufgaben, die die neue Zeit, besonders die Kriegs- und Nachkriegszeit der Seelsorge stellte, griff er mit zielsicherer Entschlossenheit zu und lud eine gewaltige, die Kräfte des von Natur aus etwas schwächlichen Körpers aufreibende Arbeitslast auf sich. Dabei war er ein fest in der Übernatur verankerter, innig mit Gott verbundener Priester und ein liebenswürdiger Mensch, ein Vater der Armen, ein treuer Freund den Kollegen, ein väterlicher Vorgesetzter den Untergebenen. Wie klar er die Situation erfaßte und in echt priesterlichem Geiste die Wege wies, mag man ersehen aus seinen Ansprachen und aus den Feldbriefen an die Theologen, aus seinen Aufsätzen über das Priestertum, seinen Vorträgen über sehr zeitgemäße Themen, z. B. die Frau in der Gemeinschaft, Laienapostolat, die Erziehung der heranwachsenden Jugend zum Gebet u. s. f.

Engelbert Maaß S. J.

PÄDAGOGIK UND KATECHETIK

Erziehungsverantwortung und Erziehungsrecht. Die Lehre von den Erziehungsträgern im Lichte des päpstlichen Rundschreibens „Divini illius Magistri" vom 31. Dez. 1929. Ein Büchlein für alle Eltern und Erzieher. Von Josef Schröteler S. J. Mit einem Geleitwort von Bischof Nikolaus Bares. kl. 8° (61 S.) München 1935, Kösel u. Pustet. M 1.30. — Die klar geschriebene Schrift hebt thesenartig im Anschluß an die Erziehungsenzyklika Pius' XI die Erziehungspflichten und -rechte von Familie, Kirche und Staat heraus und grenzt sie mit juridischer Schärfe voneinander ab, betont aber auch die Notwendigkeit harmonischer Zusammenarbeit der naturgegebenen Erziehungsträger. Einen besonderen Akzent legt der Verf. dabei auf die elterliche Erziehungsverantwortung und auf den Ganzheitscharakter der christlichen Erziehung. Indem die Schrift stets die Verwurzelung der verschiedenen Erziehungsrechte und -ansprüche in den letzten ontischen Gegebenheiten aufzeigt, bietet sie zugleich einen festen Standpunkt für die Beurteilung der erziehungs- und schulpolitischen Strömungen der Gegenwart und sichere Wegweisung für den Neuaufbau unseres Erziehungswesens.

Katholische Familienerziehung. Von Friedrich Schneider. gr. 8° (XVI u. 342 S.; 1 Taufurkunde). Freiburg 1935, Herder. M 5.40, geb. M 6.60. — Gegenstand dieses Buches ist die gesamte Familienerziehung; es enthält deshalb nicht bloß Ausführungen über die religiöse Erziehung, sondern u. a. auch über die literarische und musikalische. Der Verf. betrachtet das Kind auch nicht losgelöst von seinem natürlichen Lebensraum, wie es oft in der Jugendpsychologie geschieht, vielmehr stets als Glied der Familie, das in ihr und mit ihr heranwächst und von ihr seine Formung erhält. Darum die starke Betonung der funktionalen Erziehung, wie sie Familiengeist, -rhythmus und -sitte vermitteln, neben der bewußten und planmäßigen Einwirkung auf das Kind. Daher auch als Grundlegung die Kapitel über Ehe und Familie, über die Bedeutung der Familienerziehung, über Gattenwahl und Familienkunde. Der pädagogische Fachmann, als der Sch. rühmlichst bekannt ist, zeigt sich vor allem in den Ausführungen über Kleinkindererziehung, über Lohn und Strafe, über Spiel und Arbeit und in dem Endkapitel, das Eltern nicht oft genug lesen können: über die pädagogischen Aufgaben der Reifezeit. Und wie sehr er es versteht, katholisches Erziehungsgut der Vergangenheit mit den religiösen Bestrebungen der Gegenwart, z. B. mit den liturgischen, zu verbinden, ersehen wir aus seinen Darlegungen über die religiöse Atmosphäre der Familie und die religiöse Erziehung. Von besonderem Werte sind auch die vielen Hinweise auf literarische Erziehungshilfen und Bildungsmittel und die von Antz zusammengestellten Listen der besten deutschen Jugendbücher. Die wissenschaftliche Fundierung, die klare und überzeugende Stellungnahme bei umstrittenen Problemen, der echt katholische Geist, der das ganze durchzieht, und die Höhe der Darstellungskunst machen das Buch zu einem Werke, auf das wir Katholiken stolz sein können.

Familienpädagogik. Von Anton Heinen. gr. 8° (66 S.) München 1934, Kösel u. Pustet. Geb. M 3.60. — Eine Sonderausgabe aus dem „Handbuch der Erziehungswissenschaft". Im Unterschied von Schneider, der die eigentli-

chen Erziehungsaufgaben systematisch behandelt, spricht H. mehr über die Familie im allgemeinen, ihre gegenwärtigen Nöte und Schwierigkeiten. Darum auch Fragen wie Industriejugend und Familie, bäuerliche und Proletarierfamilie. Die Art der Darlegung ist eine ganz persönliche, mit vielen konkreten Beispielen aus reichster Lebenserfahrung, aber ohne Systematik. Um das Werk in letzterer Hinsicht zu ergänzen, hat Raederscheidt ein Nachwort geschrieben, das in skizzenhafter Form Methodisches und die zugehörige Literatur bringt.

Josef Miller S. J.

Totale Bildung. Die Grundformen ihrer Verwirklichung: Führerbildung und Volksbildung. Von Josef Pieper und Heinz Raskop. 8° (79 S.) Paderborn 1935, Schöningh. M 1.80. — Echte Bildung ist wesenhaft total. Als Ausgeformtheit der erkennenden Geist-Seele ist sie der vom Glauben durchseelte Total-Überblick über die Gesamtheit des Seins, und dies nicht nur theoretisch, sondern hingeordnet auf die Umprägung in das Tatwissen ethischer Selbstverwirklichung und künstlerischer wie technischer Weltgestaltung; vorab auf die Gegenwart bezogen, entfaltet sie sich naturgemäß vom eigenen Volk her. Ein solcher Total-Überblick ist nicht nur dem abstrakt-allgemeinen Wissen, sondern auch dem anschaulich-konkreten volkstümlichen Denken zugänglich. Danach ergeben sich für die Verwirklichung von Bildung zwei Grundweisen, eben Führerbildung und Volksbildung. Wie letztere der Eigenart des volkstümlichen Denkens Rechnung zu tragen hat, wird im einzelnen gezeigt. Als Anhang ist der Aufriß eines Lehrgangs der Führerbildung beigegeben. — Daß der grundsätzliche, nicht rein graduelle Unterschied zwischen Volks- und Führerbildung scharf herausgearbeitet wird, ist das Bedeutsame an dieser Schrift. Volksbildung ist also nicht eine steckengebliebene, quantitativ weniger wissende, der Totalität beraubte Führerbildung, sondern eine eigenständige Grundform von Verwirklichung der Totalität selbst. Freilich muß — was bei Entwicklung des Bildungsbegriffes hervortritt — die Totalität entscheidend als Wissen um die Wirklichkeit in ihrer Ganzheit und erst in zweiter Linie als Ausbreitung des Einzelwissens gefaßt werden. Dieser Gesichtspunkt sollte auch bei Herausarbeitung der Eigenart von Volksbildung noch mehr zur Geltung kommen, da hier von dem ganzheitlichen Moment bei Inhalt und Methode alles abhängt. Übrigens spielt das sog. volkstümliche Denken für den Lebensvollzug auch der Führerschicht eine bedeutsamere Rolle, als hier erkennbar wird. (Vgl. Zeitschr. f. Asz. u. Myst. 1935, April, wo Rez. einige Andeutungen versucht.) — Die Ausführungen sind ausgezeichnet durch Verankerung der Bildungsfragen in einem ungemein lebendig entwickelten metaphysischen Menschenbild, wodurch sie eine überraschende Geschlossenheit und Treffsicherheit gewinnen und dem Irrationalismus nicht weniger als dem Rationalismus das Wasser abgraben.

Von den zwei Türmen. Drei Briefe über Welt und Kloster. Von Ida Friederike Coudenhove. kl. 8° (110 S.) Frankfurt a. M. 1934, Carolus-Druckerei. M 1.90, geb. M 3.—. Das vorliegende Buch kann vielleicht am besten von dem letzten Kapitel aus charakterisiert werden. Dort ist von der Jungfrau von Orléans die Rede, von jener Heiligen, die die Welt ernst nahm. Es ist die besondere Versuchung des Christen, die Welt um ihrer Nichtigkeit willen

sich selbst zu überlassen. Und doch hat Gott den Menschen in diese Nichtigkeit hineingestellt, damit er an ihr sich bewähre. Auf diesem Hintergrund sucht der erste Brief einen Beruf zum Ordensstand zu prüfen und stellt dabei fest, daß es zwei gottgewollte Wege christlicher Vollkommenheit gibt; ja, der normale Acker, auf dem das Menschengewächs heranreift, ist sogar die Welt. Der zweite Brief umreißt als Glückwunsch zu einer Profeß das wahre Wesen des Ordensstandes. Der Religiose ist fortgegangen von dem gewöhnlichen Menschendasein, die Liebesbegegnung mit Gott ist schlechthin zum Thema seines Lebens geworden. Zu den Dingen und den Menschen wird er nur in einer eigenartigen Gelöstheit zurückkehren, um sie für Gott entweder zu gebrauchen oder zu gewinnen. So kann er mit seiner Aszese nicht einfachhin Vorbild für die Laien sein, wohl aber Zeichen, an dem sie immer wieder sehen, worauf es in ihrem wirren Dasein eigentlich ankommt. Jenen, die anscheinend zwischen Welt und Kloster stehen, sucht der dritte Brief eine Sinndeutung ihres Daseins zu geben. Gibt es für diese einen eigenen Lebensstil? In einem zweifachen Moment wird er umschrieben. Einerseits sind es keine Ordensleute, auch nicht in der Welt, denn sie sind nicht fortgegangen; anderseits haben sie doch eine nähere Beziehung zum Gottesreich: ihr Soldaten- und Kämpfertum für Gottes Sache in der Welt, das die ihnen eigene herbe Entsagung bedingt. — Dem Büchlein eignet wieder eine außerordentliche Lebendigkeit in Fragestellung und Durchführung. Die Eigenständigkeit der Laienvollkommenheit, wobei jedoch keineswegs ein naiver Kulturoptimismus vertreten wird, verdient alle Beachtung. Das noch etwas Unbefriedigende des dritten Briefes ist wohl mit der Eigenart dieses Zwischen, das doch kein Zwischen ist, gegeben.

Die Pädagogik des Jansenismus. Von Joseph Sellmair. gr. 8° (222 S.) Donauwörth o. J., Auer. M 6.50, geb. M 7.50. — Ein Buch über die Pädagogik des Jansenismus ist, zumal heute, von nicht nur geschichtlicher, sondern von grundsätzlicher Bedeutung. Greift es doch mitten in aktuellste Probleme hinein: Natur-Übernatur, Freiheit-Gnade, christliche Kultur. Von der ihnen eigenen Theologie ausgehend, bauten die Jansenisten eine Erziehungslehre auf, deren merkwürdige Verstiegenheit die Unmöglichkeit und Lebensunfähigkeit ihrer religiösen Haltung deutlich dartut. Im Mittelpunkt ihres Denkens steht die Erbsünde. Sie gibt dem ganzen Wesen des Menschen eine Grundrichtung zum Bösen, macht die Welt zu einem Reich der Sünde, das der Christ hassen und fliehen muß. Positive irdische Aufgaben kann es also im Grunde nicht geben. Darum hat dieses irdische Leben keinen Eigenwert. So wird das letzte Ziel zum Ziel der Erziehung: ihr Sinn ist Kampf um die Seele und ihre Rettung. Gegen die Bildungs- und Kulturgüter soll sich der Christ indifferent verhalten, jede Anhänglichkeit an sie ist Sünde. Die humanistische Bildung ist ein notwendiges Übel, weil man die Sprachen zur Verteidigung des Glaubens braucht. Manche Kulturgüter werden völlig abgelehnt, z. B. Theater, wie man die Kunst überhaupt fliehen muß. Diese kulturfeindliche Haltung kam in der Mädchenbildung besonders kraß zum Ausdruck; ihr Unterrichtsstoff war fast rein religiös, die Ehe wird geringgeschätzt. Liegt hierin schon ein christlich sein wollender Stoizismus, so wird dieser Zug durch die eigenartige Gnadenlehre noch vertieft. Da eine Bekehrung sehr schwer ist, ist vielleicht die einzige Möglichkeit zur Rettung der

Seele die Bewahrung der Taufgnade um jeden Preis. Deshalb unbedingte Bewahrung vor den Feinden, Abschließung von der Welt, Trennung vom Vaterhaus, Vergewaltigung der eigenen Natur, beständige Aufsicht, Ersetzen des freien Willens durch die fremde Autorität. Die Sündenfurcht beherrscht alles. Schon diese wenigen Andeutungen zeigen, wie schauerlich düster, wie unmenschlich und wie ganz unkindlich diese Erziehung war und sein mußte. — Die Untersuchung ist überaus sorgfältig aus den Quellen gearbeitet, auch ungedrucktes Material wurde in größerem Umfange benutzt. Ein Anhang bietet jansenistische Erziehungsdokumente *in extenso;* hervorgehoben sei die berühmte Erziehungsordnung für die Zöglinge von Port-Royal von Jacqueline Pascal. Das Sprechenlassen der Quellen macht eine gewisse Breite unvermeidlich; doch ließe sich manches vielleicht straffer fassen. Für die Würdigung der natürlichen Werte in der Erziehung kann das Bild der jansenistischen Pädagogik (im negativen Sinne) richtunggebend sein. Vielleicht wird das Buch manchen Erzieher zu einer ernsten Gewissenserforschung anregen. Vielleicht wird es der katholischen Pädagogik klarer die Augen öffnen für gewisse jansenistische Züge, die sich da und dort noch bemerkbar machen. Vielleicht wird es auch dazu anleiten, die hier schwebenden Fragen in einer immer mehr vertieften Verhältnisbestimmung von Natur und Übernatur immer folgerichtiger zu verankern. Dann wird es nicht mehr wie bei den Jansenisten heißen: Schöpfer o d e r Geschöpf, sondern man wird den Schöpfer i m Geschöpf zu finden wissen. Joh. B. Lotz S. J.

Der Religionsunterricht. Seine Besinnung auf die psychologischen, pädagogischen und didaktischen Erkenntnisse seit der Bildungslehre Otto Willmanns. Von Michael P f l i e g l e r. 8°. 3 Bde. I: Die Teleologie der religiösen Bildung (298 S.) S 9.60, geb. S 12.—; II: Die Psychologie der religiösen Bildung (295 S.) S 9.60, geb. S 12.—. Innsbruck 1935, Tyrolia. — Während die Schriften, mit denen P. sich schon bisher um die Religionspädagogik verdient gemacht hat, vorwiegend der Praxis gewidmet und dem Augenblick entsprungen waren, wird hier der großangelegte Versuch einer neuen theoretischen Unterbauung unternommen. Die beiden vorliegenden Bände behandeln unter dem Gesichtspunkt des Religionsunterrichtes jene Vorfragen, die sonst meist in der allgemeinen Pädagogik behandelt werden; ein dritter Band soll noch „die Methodik der religiösen Bildung" bringen, also das, was der Haupttitel vor allem erwarten läßt. — Besonders im z w e i t e n B a n d e offenbart sich wieder die ganze Frische, Lebensnähe und Sprachgewalt des Verf.s. Indem er aus einer reichen Literatur die wichtigsten Ergebnisse zur Religionspsychologie (28—63), zur Psychologie der Altersstufen (64—166), zur Frage der religiösen Anlage des Kindes (167—214) und zur Psychologie des Erziehers (215—256) zusammenfaßt, weiß er immer wieder entscheidende Punkte herauszuheben und aus seiner reichen Erfahrung zu beleuchten, so die Bedeutung des religiösen Erlebnisses (46ff.), der religiösen Übungen (103ff.), des Anknüpfens an eine lebendige Frage (174f.) oder die Tatsache, daß nach dem 10. Lebensjahr auch ein guter Religionsunterricht nicht mehr aufkommt gegen die formende Kraft der Gemeinschaft, die den Knaben umgibt (95ff.). Mit großer Wärme wird das Gnadenleben der Kinder als Ausgangspunkt (181ff.) und die priesterliche Persönlichkeit des Katecheten als Vorbedingung

gedeihlicher Erzieherarbeit (215ff.) geschildert. Dabei gehen die Ausführungen stark in die Breite und sind nur selten streng systematisch. Wo es um die Grundbegriffe geht, tritt eine starke Hinneigung hervor zu allem, was mit Lebensphilosophie zusammenhängt und eine ebensolche Abneigung gegen alles nur Intellektuelle. Letzterer Zug geht soweit, daß der rationale Faktor in dem willenbestimmenden Erlebnis (203; vgl. übrigens auch 211 über den Glaubensakt) einigermaßen verkannt wird, merkwürdigerweise ohne jede Auseinandersetzung mit dem sonst so oft zitierten Lindworsky, der so nachdrücklich gerade dieses Element herausgearbeitet hat; darum wohl auch die starke Betonung der religiösen Anlage und die Sympathie für Kriecks Pädagogik der Gemeinschaft.

Diese irrationalistische Haltung, die allerdings den Wert des ganz dem Empirischen gewidmeten zweiten Bandes nicht zu beeinträchtigen vermag, wirkt sich nachteiliger aus im ersten Bande, der die religionspädagogische Ziellehre bietet. Letzteres geschieht, indem nach einem geschichtlichen Rückblick (15—61) gehandelt wird über religiöse Bildung (85—123), religiös-sittliche Erziehung (124—178), Religionsunterricht (179—211), Wertpädagogik und Religionsunterricht (212—261). Freilich ist es gerade hier oft schwer, P.s eigene Meinung zu erkennen — die oft nur lose verbundenen Zitate machen mindestens die Hälfte des Textes aus, und sie stammen von Sprechern aus allen Lagern, von denen wir oft schon im Begriff von Gott und Religion um eine Welt getrennt sind; das müßte, wo aus ihren Worten Folgerungen für den katholischen Religionsunterricht abgeleitet werden, stärker im Auge behalten werden. Gewiß wird ihren letzten Forderungen immer wieder die Spitze abgebrochen; so wenn gesagt wird, daß Autonomie „im Grunde dasselbe" meinen müsse wie Theonomie, weil es nur um die Verinnerlichung des göttlichen Gesetzes geht (136ff.), daß das bleibend Richtige der Persönlichkeitspädagogik noch der „Taufe" bedürfe (99f.), daß Kerschensteiners Bildungsaxiom (Bildung erfordert, als Verlebendigung des objektiven Geistes im subjektiven Geist, dieselbe Struktur im Subjekt) doch nur vom Wie, nicht vom Was der Bildung gelten könne (207); aber es kommt so nie zu grundsätzlichen Entscheidungen, immer nur zu Kompromissen; man hat den Eindruck, daß das parlamentarische System mit seinem gleichen Stimmrecht aller hier eine sehr unangebrachte Auferstehung feiere. So wird es aber verständlich, daß über die linienklare Erziehungsweisheit Willmanns, die einfach das pädagogische Korrelat zur aristotelisch-scholastischen Philosophie darstellt, auch hier „zwar mit Ehrfurcht, aber mit Fremdheit" (49) gesprochen und schließlich, trotz Titel und Vorwort (7), darüber hinweggeschritten wird. Schon Bernbergs Angriffen auf W. gegenüber (30—35) vermißt man eine prinzipielle Klärung; es bestünde da „nicht ein sachlicher Unterschied, sondern einer der seelischen Struktur", auch B. habe recht (33; vgl. I, 243 die ohne Kritik hingenommene Definition des „Wahrheitserlebnisses"). Dann aber wird W.s Grundposition offen aufgegeben (86ff.), nämlich der pädagogische Ternar, der die erzieherische Arbeit des Pflegens und Regelns im Bilden gipfeln läßt und der so dem Unterricht die Aufgabe zuweist, die Ideen, die hinter den Dingen und Ordnungen stehen, und damit die Welt der idealen Güter zu erschließen, an denen der Mensch — nicht nur der Verstand — sich zuletzt selbständig orientieren soll, womit

die von außen her begonnene Erziehung vollendet wird. Bei P. wird „Bildung" zum Oberbegriff erhoben, unter dem nun der Unterricht neben der sittlichen Erziehung steht. In dieser Isolierung verliert der Unterricht notwendig viel von seinem volleren Sinn. Dem entspricht es, wenn P. das einemal „die innere Widerspruchslosigkeit zwischen Glauben und Leben", also eine dürftige Apologie, als das formale religiös-sittliche Ziel des Religionsunterrichtes erklärt (135), und dann wieder dessen Sinn sucht im Bewußtmachen des schon vorhandenen katholischen Lebens (II, 250). So erklärt sich auch das Fragezeichen, das P. hinter das Wort vom Religionsunterricht als religiöser Güterbewegung und damit hinter W.s Gedanken von der Bildung als geistigem Erbgang setzt (I, 191ff.); die Jugend sei vielfach gar nicht gewillt, die geistige Welt der Väter zu erben (193) — wobei zu beachten wäre, daß der Herold der *philosophia perennis* weit davon entfernt war, jeden Sonderweg des letzten Jahrhunderts zu jenem Erbe zu rechnen oder dieses als ein totes Kapital aufzufassen. Gewiß hat P. recht, wenn er dem Intellektualismus einer früheren Generation gegenüber wieder den ganzen Menschen betont, und hier mag das Verdienst auch dieser Darstellung liegen. Aber wenn die Forderung des Werterlebnisses aus W.s Ideen heraus, anstatt im Gegensatz zu ihm (238) und seiner angeblichen Statik, erhoben worden wäre, stünde sie fester gewurzelt da, als dies auf dem Flugsande der mannigfachen Wertphilosophien jetzt der Fall ist (212ff.). Übrigens hat P. bei der Übersicht über letztere eine Arbeit unbeachtet gelassen, die ihm mehrfach gerade auf seine Fragen, nicht zuletzt über das Verhältnis von W. zur Wertpädagogik, Antwort gegeben hätte: J. B. Lotz, Wertphilosophie und Wertpädagogik: ZkTh 57 (1933) 1—43; vgl. ebd. 557—614. — Trotz den sonstigen guten Eigenschaften auch dieses Bandes kann darin also eine gewinnbringende Neuorientierung des Religionsunterrichtes kaum erblickt werden und man muß wünschen, daß die „Methodik" des 3. Bandes nicht auf diesem Fundament aufbaue, sondern eher auf der glücklichen Intuition, die der Verf. in seinen früheren Schriften bekundet hat und die auch in den gegenwärtigen Bänden überall hervortritt, wo er aus seiner Erfahrung spricht. (Soeben, bei Abschluß der Korrektur, erscheint auch schon der 3. Band; nach dem ersten Eindruck zu urteilen, geht darin der zuletzt geäußerte Wunsch durchaus in Erfüllung.)

Otto Willmanns religiöser Entwicklungsgang. Von Wenzel Pohl. 8° (32 S.) Wien 1935, Österr. Bundesverlag. — Es ist von hohem Interesse, zu sehen, auf welchen Stufen Willmann, der Klassiker katholischer Pädagogik, zur restlosen Folgerichtigkeit katholischen Denkens vorgedrungen ist. Erst als Vierzigjähriger hatte er sich nach einer Periode des Rationalismus und nach langem, aber geradlinigem Suchen zum vollen Lichte emporgearbeitet. Diesen Weg hat Pohl, dem der gesamte ungedruckte Nachlaß W.s und dazu die Erinnerungen aus einem zehnjährigen vertrauten Umgang zur Verfügung standen, in der vorliegenden Schrift, die aus einem Vortrage zum 15. Todestage W.s erwachsen ist, in klaren Linien gezeichnet. Beachtenswert ist, daß W.s Weg über die Hochschätzung des Gemeinschaftlichen und Volksmäßigen ging, das ihn zur Kirche und zu seinem späteren Leitgedanken von den gemeinschafttragenden idealen Gütern führte.

Jahrbuch für katholische Erziehung in Österreich. Hrsg. von Abt Benedikt Reetz O. S. B. 1 (1933), 8° (XV u. 262 S.); 2 (1934), 8° (XIV u. 252 S., 4 Tabellen). Verlag der Abtei Seckau. Je S 7.50. — In einer Zeit, in der die katholische pädagogische Zeitschriftenliteratur im Deutschen Reiche unter dem Druck der Verhältnisse auf einen kärglichen Rest zusammenschrumpfen mußte, ist diese Neugründung in Österreich doppelt zu begrüßen. Im Vordergrunde stehen die praktischen Fragen, wie sie mit dem Neuaufbau in Österreich und mit der Möglichkeit, katholische Ideale in den öffentlichen Erziehungseinrichtungen zu verwirklichen, gegeben sind; sie werden in den „Abhandlungen und Vorträgen" erörtert. Unter „Rundschau" werden Übersichten geboten über die Ergebnisse einschlägiger Tagungen und über den Stand von Einrichtungen und Organisationon, wobei im 2. Band die eingehende Statistik des katholischen Erziehungswesens in Österreich hervorgehoben sei. Mehr als ein Drittel des Umfanges ist erfreulicherweise dem Literaturbericht gewidmet und dieser hat im 2. Bande gegenüber dem 1. durch die Scheidung nach Fachgebieten bereits eine Verbesserung erfahren; er umfaßt hier 375 Nummern, wovon freilich der Löwenanteil auf Lehr- und Erziehungsbehelfe entfällt. Der weitere Ausbau gerade dieses bibliographischen Teiles zu einer Jahresübersicht über die wichtigere pädagogische Literatur in deutscher Sprache unter katholischem Gesichtspunkt wäre dankenswert, selbst wenn er auf Kosten einer Kürzung der einzelnen Besprechungen erfolgen müßte.

Österreichisches Katechetenrecht. Hrsg. vom Reichsbund der Katechetenvereine Österreichs. 2. Aufl. gr. 8° (223 S.) Wien 1935, Tyrolia. S 5.—. Diese 1923 zum erstenmal erschienene Sammlung faßt alle Rechtsbestimmungen zusammen, die die Katechese und überhaupt die religiöse Erziehung in Österreich berühren, wobei die neue, von W. Jaksch besorgte Auflage bereits das freundlichere Gesamtbild widerspiegelt, das sich nach der Überwindung des Sozialismus ergeben hat. Von den 243 Nummern der Sammlung bieten n. 1—4 Bestimmungen des allgemeinen kirchlichen, n. 5–33 solche des allgemeinen staatlichen Rechtes; die weiteren Nummern enthalten für die einzelnen Bundesländer die einschlägigen Vorschriften der zuständigen Ordinariate und der Landesbehörden. Die Bestimmungen betreffen u. a. Fragen wie: Ausmaß und Verteilung der Religionsstunden, Lehrbücher und Lehrbehelfe, Schulgebet und Schulmesse, Kirchenlied, Sakramentenempfang, Teilnahme an Prozessionen und anderen Veranstaltungen, Stellung des Katecheten im Lehrkörper. Die Sammlung ist darum nicht nur ein wertvolles Hilfsmittel für den österreichischen Katecheten; als der in Rechtsnormen formulierte Niederschlag einer vielfältigen Erfahrung, insbesondere auch einer bald mehr, bald weniger freundlichen Zusammenarbeit von kirchlicher und staatlicher Erziehung, ist der Inhalt geeignet, auch in anderen Ländern, in denen der Religionsunterricht in die öffentliche Volksschule eingebaut ist, Anregungen zu geben, zumal vorzügliche Inhaltsverzeichnisse (S. 201—223) die Orientierung erleichtern.

Liturgischer Religionsunterricht nach dem neuen Lehrplan. Von Dina Schäfer. 8° (325 S.) Einsiedeln o. J. (1934), Benziger. M 4.50, geb. M 6.—. Daß sich die Katechese möglichst eng an Gottesdienst und Kirchenjahr anschließen soll, ist eine Forderung, die in der Zeit der Arbeitsschule bereits

zur Selbstverständlichkeit geworden ist. Gleichwohl sind Handreichungen und Hilfen für diese Aufgabe, wie sie das vorliegende Buch bieten will, noch sehr am Platz. Der Verfasserin ist es aber dabei nicht um einen nur äußerlichen Anschluß zu tun; offensichtlich möchte sie helfen, vor allem den Geist der Liturgie der Schule zuzuführen, diesen beharrlichen Blick auf den Erlöser und sein Werk, diese ruhige Freude der Kinder Gottes, die alle Lebensgebiete zu verklären vermag. Diese löbliche Absicht bringt es freilich mit sich, daß die Ratschläge und Entwürfe des praktischen Hauptteils (125—316) weit über das Liturgische hinausgreifen und daß nun einfach zu den verschiedensten Themen aller Jahrgänge in loser Ordnung Anregungen und Winke beigesteuert werden, die oft wertvoll sind, die aber mehr durch eine gemeinsame Stimmung als durch einen festen Plan zusammengehalten werden. Die im ersten Teil gebotene theoretische Einführung (13—68) über Kirche, Messe und Kirchenjahr macht zu sehr den Eindruck des Zusammengelesenen und hätte wohl fehlen dürfen. Unmittelbar dem gestellten Thema entsprechen die Ausführungen des zweiten Teiles (69—124), der die liturgischen Anregungen des Fuldaer Lehrplans (von 1932, was nirgends angemerkt ist) weiterführt und manchmal auch in beachtenswerter Weise kritisiert. Auch der Liederplan zur Schulmesse S. 152ff. verdient Hervorhebung.

Heiligenlegenden. Katechetisch ausgewertet von Joseph Minichthaler. 2., verm. Aufl. kl. 8° (147 S.) München o. J. (1935) Kösel u. Pustet. M 2.80. — Die 57 Heiligenleben, die hier von Kanonikus Minichthaler erzählt werden, sind wahre Perlen kindergemäßer Erzählung und emporbildender Erziehung. Es sind Heilige ausgewählt, die den Kindern besonders nahestehen. In kräftigen Strichen wird ihr Bild gezeichnet, ganz wirklichkeitsnahe und mit dem ganzen Ernst ihres sittlichen Strebens, und mit großem Geschick wird dieses Bild ins konkrete Leben der Kinder hineingestellt. Die thematische Behandlung ladet den Katecheten überdies dazu ein, die einzelnen Lebensbilder als Beispiele bei den betreffenden Kapiteln des Katechismus zu gebrauchen.

Jos. A. Jungmann S. J.

ASZETIK UND MYSTIK

Saint Jean Chrysostome Maître de Perfection chrétienne. Par Louis Meyer, Marianiste. 8° (XI u. 389 S.) Paris 1934, Beauchesne. — Eine treffliche Ergänzung zu Ch. Baurs O. S. B. so ungemein anziehender Chrysostomusbiographie und gleichzeitig ein wertvoller Beitrag zur Geschichte der Aszese und Aszetik. Chrysostomus' Aszetik in ein System zu fassen war nicht leicht, weil dieser Kirchenvater so grundsätzlich unsystematisch ist. Aber gerade deswegen steht seine aszetische Doktrin auf breitester katholischer Grundlage. Er ist wohl der universellste von allen Griechen. M.s Buch gibt interessante Aufschlüsse über das westorientalische Mönchtum, besonders angesichts der merkwürdigen Tatsache, daß Chrysostomus, obwohl ihm das Mönchtum zeitlebens als die höchste Vollendung des christlichen Ideals erscheint, selbst nicht Mönch geblieben ist.

La Règle de Saint Benoît. Commentée pour les Oblats de son Ordre et pour les Fidèles vivant dans le Siècle. Von G. A. Simon. 3. Tausend. 8°

Jahrbuch für katholische Erziehung in Österreich. Hrsg. von Abt Benedikt Reetz O. S. B. 1 (1933), 8° (XV u. 262 S.); 2 (1934), 8° (XIV u. 252 S., 4 Tabellen). Verlag der Abtei Seckau. Je S 7.50. — In einer Zeit, in der die katholische pädagogische Zeitschriftenliteratur im Deutschen Reiche unter dem Druck der Verhältnisse auf einen kärglichen Rest zusammenschrumpfen mußte, ist diese Neugründung in Österreich doppelt zu begrüßen. Im Vordergrunde stehen die praktischen Fragen, wie sie mit dem Neuaufbau in Österreich und mit der Möglichkeit, katholische Ideale in den öffentlichen Erziehungseinrichtungen zu verwirklichen, gegeben sind; sie werden in den „Abhandlungen und Vorträgen" erörtert. Unter „Rundschau" werden Übersichten geboten über die Ergebnisse einschlägiger Tagungen und über den Stand von Einrichtungen und Organisationon, wobei im 2. Band die eingehende Statistik des katholischen Erziehungswesens in Österreich hervorgehoben sei. Mehr als ein Drittel des Umfanges ist erfreulicherweise dem Literaturbericht gewidmet und dieser hat im 2. Bande gegenüber dem 1. durch die Scheidung nach Fachgebieten bereits eine Verbesserung erfahren; er umfaßt hier 375 Nummern, wovon freilich der Löwenanteil auf Lehr- und Erziehungsbehelfe entfällt. Der weitere Ausbau gerade dieses bibliographischen Teiles zu einer Jahresübersicht über die wichtigere pädagogische Literatur in deutscher Sprache unter katholischem Gesichtspunkt wäre dankenswert, selbst wenn er auf Kosten einer Kürzung der einzelnen Besprechungen erfolgen müßte.

Österreichisches Katechetenrecht. Hrsg. vom Reichsbund der Katechetenvereine Österreichs. 2. Aufl. gr. 8° (223 S.) Wien 1935, Tyrolia. S 5.—. Diese 1923 zum erstenmal erschienene Sammlung faßt alle Rechtsbestimmungen zusammen, die die Katechese und überhaupt die religiöse Erziehung in Österreich berühren, wobei die neue, von W. Jaksch besorgte Auflage bereits das freundlichere Gesamtbild widerspiegelt, das sich nach der Überwindung des Sozialismus ergeben hat. Von den 243 Nummern der Sammlung bieten n. 1—4 Bestimmungen des allgemeinen kirchlichen, n. 5—33 solche des allgemeinen staatlichen Rechtes; die weiteren Nummern enthalten für die einzelnen Bundesländer die einschlägigen Vorschriften der zuständigen Ordinariate und der Landesbehörden. Die Bestimmungen betreffen u. a. Fragen wie: Ausmaß und Verteilung der Religionsstunden, Lehrbücher und Lehrbehelfe, Schulgebet und Schulmesse, Kirchenlied, Sakramentenempfang, Teilnahme an Prozessionen und anderen Veranstaltungen, Stellung des Katecheten im Lehrkörper. Die Sammlung ist darum nicht nur ein wertvolles Hilfsmittel für den österreichischen Katecheten; als der in Rechtsnormen formulierte Niederschlag einer vielfältigen Erfahrung, insbesondere auch einer bald mehr, bald weniger freundlichen Zusammenarbeit von kirchlicher und staatlicher Erziehung, ist der Inhalt geeignet, auch in anderen Ländern, in denen der Religionsunterricht in die öffentliche Volksschule eingebaut ist, Anregungen zu geben, zumal vorzügliche Inhaltsverzeichnisse (S. 201—223) die Orientierung erleichtern.

Liturgischer Religionsunterricht nach dem neuen Lehrplan. Von Dina Schäfer. 8° (325 S.) Einsiedeln o. J. (1934), Benziger. M 4.50, geb. M 6.—. Daß sich die Katechese möglichst eng an Gottesdienst und Kirchenjahr anschließen soll, ist eine Forderung, die in der Zeit der Arbeitsschule bereits

zur Selbstverständlichkeit geworden ist. Gleichwohl sind Handreichungen und Hilfen für diese Aufgabe, wie sie das vorliegende Buch bieten will, noch sehr am Platz. Der Verfasserin ist es aber dabei nicht um einen nur äußerlichen Anschluß zu tun; offensichtlich möchte sie helfen, vor allem den Geist der Liturgie der Schule zuzuführen, diesen beharrlichen Blick auf den Erlöser und sein Werk, diese ruhige Freude der Kinder Gottes, die alle Lebensgebiete zu verklären vermag. Diese löbliche Absicht bringt es freilich mit sich, daß die Ratschläge und Entwürfe des praktischen Hauptteils (125—316) weit über das Liturgische hinausgreifen und daß nun einfach zu den verschiedensten Themen aller Jahrgänge in loser Ordnung Anregungen und Winke beigesteuert werden, die oft wertvoll sind, die aber mehr durch eine gemeinsame Stimmung als durch einen festen Plan zusammengehalten werden. Die im ersten Teil gebotene theoretische Einführung (13—68) über Kirche, Messe und Kirchenjahr macht zu sehr den Eindruck des Zusammengelesenen und hätte wohl fehlen dürfen. Unmittelbar dem gestellten Thema entsprechen die Ausführungen des zweiten Teiles (69—124), der die liturgischen Anregungen des Fuldaer Lehrplans (von 1932, was nirgends angemerkt ist) weiterführt und manchmal auch in beachtenswerter Weise kritisiert. Auch der Liederplan zur Schulmesse S. 152ff. verdient Hervorhebung.

Heiligenlegenden. Katechetisch ausgewertet von Joseph Minichthaler. 2., verm. Aufl. kl. 8° (147 S.) München o. J. (1935) Kösel u. Pustet. M 2.80. — Die 57 Heiligenleben, die hier von Kanonikus Minichthaler erzählt werden, sind wahre Perlen kindergemäßer Erzählung und emporbildender Erziehung. Es sind Heilige ausgewählt, die den Kindern besonders nahestehen. In kräftigen Strichen wird ihr Bild gezeichnet, ganz wirklichkeitsnahe und mit dem ganzen Ernst ihres sittlichen Strebens, und mit großem Geschick wird dieses Bild ins konkrete Leben der Kinder hineingestellt. Die thematische Behandlung ladet den Katecheten überdies dazu ein, die einzelnen Lebensbilder als Beispiele bei den betreffenden Kapiteln des Katechismus zu gebrauchen.

Jos. A. Jungmann S. J.

ASZETIK UND MYSTIK

Saint Jean Chrysostome Maître de Perfection chrétienne. Par Louis Meyer, Marianiste. 8° (XI u. 389 S.) Paris 1934, Beauchesne. — Eine treffliche Ergänzung zu Ch. Baurs O. S. B. so ungemein anziehender Chrysostomusbiographie und gleichzeitig ein wertvoller Beitrag zur Geschichte der Azese und Aszetik. Chrysostomus' Aszetik in ein System zu fassen war nicht leicht, weil dieser Kirchenvater so grundsätzlich unsystematisch ist. Aber gerade deswegen steht seine aszetische Doktrin auf breitester katholischer Grundlage. Er ist wohl der universellste von allen Griechen. M.s Buch gibt interessante Aufschlüsse über das westorientalische Mönchtum, besonders angesichts der merkwürdigen Tatsache, daß Chrysostomus, obwohl ihm das Mönchtum zeitlebens als die höchste Vollendung des christlichen Ideals erscheint, selbst nicht Mönch geblieben ist.

La Règle de Saint Benoît. Commentée pour les Oblats de son Ordre et pour les Fidèles vivant dans le Siècle. Von G. A. Simon. 3. Tausend. 8°

(XXXII u. 488 S.) Lyon-Paris 1935, E. Vitte. Fr. 25.—. **La Règle de Saint Benoît.** Texte latin traduit et annoté par des fils du saint Patriarche (Collection Pax XXXVI). 12° (XLVIII u. 182 S.) Paris 1933, Desclée-De Brouwer. Fr. 9.—. Beide Regelausgaben dienen nicht so sehr wissenschaftlichen, als praktischen Zwecken. S. bietet den französischen Text der hl. Regel mit Kommentar und „Anwendungen" für die Oblaten des hl. Benedikt, eine Art Drittordensinstitut, das in Frankreich besonders unter dem Weltklerus in Ausbreitung begriffen ist. Die Collection Pax bringt außer dem — wie uns scheint eleganteren — französischen Text der hl. Regel auch den lateinischen (nach Butlers Rezension) mit ausführlicher Einleitung und kurzen Noten. Beide Ausgaben berücksichtigen die Einteilung des Regeltextes für die tägliche Lesung beim gemeinsamen Tisch oder für die private geistliche Lesung.

Précis d'Histoire Monastique des Origines à la fin du XIe Siècle. Version primitive et inédite des ‚Moines d'Occident'. Von Montalembert. Hrsg. von d. Benediktinern von Oosterhout. Einleitung von Antoine de Meaux. 8° (VII u. 344 S.) Paris 1934, Vrin. Fr. 20.—. Man könnte sich wundern, daß die erste Fassung eines Werkes, die vom Autor selbst unterdrückt worden ist, hundert Jahre später dennoch gedruckt wird, nachdem über den Gegenstand so viele neue Forschungen angestellt worden sind. Die volle Rechtfertigung dieses Unternehmens liegt jedoch in dem Namen Montalembert, der nicht nur allen Katholiken teuer sein muß, sondern der es auch war, der wie kein anderer dem beispiellosen Aufschwung des Ordenslebens im 19. Jh. den geistigen Antrieb gegeben hat. Jede Etappe dieses in der neueren Kirchengeschichte einzig dastehenden Aufstieges ist von höchstem Interesse. Daher danken wir den Herausgebern für die Publikation dieses als Literaturwerk allein schon druckwerten Buches. Der Enkel des großen Montalembert, A. de Meaux, hat es mit einer Einführung versehen, die uns unmittelbar an die Quellen jener großen Restauration heranführt.

Heilige der deutschen Frühzeit. Von Anton Stonner. I. Band. gr. 8° (XVI u. 272 S.) Freiburg 1934, Herder. M 4.—, geb. M 5.40. — St.s Buch ist keine erbauliche „Heiligenlegende", sondern reine Geschichtsdarstellung, überall auf sorgfältiges Eigenstudium erster Quellen aufgebaut, aber ohne durch aufdringliche Gelehrsamkeit zu ermüden. Die einzelnen Heiligengestalten sind mit feiner Einfühlung in die deutsche Seele gezeichnet. Die Erzählung fließt anschaulich und scheinbar schmucklos dahin, so daß der oberflächliche Leser vielleicht gar nicht merkt, daß hier ein Meister der Sprache und Gestaltungskunst am Werk ist, der für alles den treffendsten Ausdruck findet.

Ad viros Religiosos. Quatorze Sermons d'Adam Scot. Hrsg. von François Petit O. Praem. gr. 8° (253 S.) Tongerloo 1934, Librairie S. Norbert. — Die Hauptwerke von Adam Scotus (O. Praem., später Kartäuser, † 1213/4) stehen bei Migne, PL 198. Von seinen 14 Sermones ad religiosos sind sieben von Gray-Birch herausgegeben (London 1901) nach einem schlechten Ms. P. ediert nach dem bessern Mazarinus 1003 diese sieben und dazu noch sieben weitere, die bisher unveröffentlicht waren. Dazu gibt er S. 13—124 eine wertvolle Einleitung zu Leben, Werken und Charakter dieses bedeutenden Mannes und Mystikers. Die hier edierten Sermones, von denen einige bedeutenden Umfang haben, sind in einem kunstvollen, nicht immer leicht lesbaren Stil geschrieben.

Processus canonizationis S. Thomae, Neapoli. Hrsg. von M. H. Laurent O. P. (Fontes Vitae S. Thomae Aquinatis IV). gr. 8° (243 S.) Saint-Maximin (Var) o. J., Revue Thomiste. — Die als Anhang zur Revue Thomiste erschienenen Kanonisationsakten (Neapel 1319) liegen nunmehr als Sonderdruck abgeschlossen vor. In der Ausgabe der Bollandisten von 1668 fehlt am Schluß ein bedeutendes Stück, vor allem der (inzwischen mehrmals herausgegebene) Katalog der Schriften des hl. Thomas. Außerdem konnte L. eine weitere Pariser Hs benützen. (Ein in einer kritischen Textausgabe ärgerliches Druckversehen: S. 294 Zeile 4 ist zu streichen.) Da der Prozeß leider erst 45 Jahre nach dem Tod des Heiligen angestellt wurde, sind unter den Zeugen nur noch wenige, die Thomas bei Lebzeiten gekannt hatten, außer den Mönchen von Fossanuova, die bei seinem Tod zugegen waren. Immerhin ist das Aktenstück eine Quelle ersten Ranges für die Biographie des Doctor Angelicus und zugleich ein wichtiger Beitrag zur Geschichte des Kanonisationsprozesses, da wir aus dem 14. Jh. nicht viele gedruckte Stücke haben.

Das Christusbild des deutschen Mystikers Heinrich Seuse. Eine Begegnung von Germanentum und Christentum. Von Richard Schwarz (Deutsches Werden. Greifswalder Forschungen z. deutschen Geistesgeschichte, hrsg. v. Leopold Magon und Wolfgang Stammler, 5). gr. 8° (95 S.) Greifswald 1934, L. Bamberg. — Die Studie ist von einem Germanisten geschrieben und wendet sich nicht an Theologen. Es ist alles sehr richtig gesehen und überzeugend dargelegt. Nur hat der zünftige Theologe bei dieser mit vielen Ausrufzeichen versehenen Entdeckungsfahrt in germanistisches Neuland öfters das beklemmende Gefühl, daß er hier zu Erkenntnissen überredet werden soll, die er für selbstverständlich gehalten hatte. So z. B. wenn auf S. 45 mit reichlichen Belegstellen bewiesen wird, daß Seuse an die reale Gegenwart Christi im Sakrament glaubt. Das ist bei einem Dominikaner eigentlich nicht zu verwundern. Es wird aber auf S. 88 eigens unter „Ergebnisse" gebucht. Einzelnes ist wohl allzu geistreich ausgedrückt: „Der Mensch als Mann denkt sich in der mystischen Ehe Gott gern irgendwie mit einem weiblichen Akzent" (S. 27); oder: „Schon die Feminin-Form der ‚Aeterna Sapientia' als Christus zu denken, könnte darauf hindeuten, daß Seuse irgendwie dazu neigt, das Göttliche weiblich zu denken" (S. 40). Anderseits, wenn man weiß, was Nicht-Theologen sonst gewöhnlich für Schnitzer machen, wenn sie sich auf theologisches Gebiet begeben, kann man den Verf. zu seiner wohlgelungenen Studie nur beglückwünschen.

Vie de Saint Camille de Lellis. Von Santio Cicatelli. Hrsg. von P. Debout O. S. C. gr. 8° (514 S.) Paris 1932, Desclée-De Brouwer. — Durch die neueren Camillusbiographien, wie die treffliche italienische von Vanti (Rom 1929), ist die alte, gewissermaßen klassische Vita von Cicatelli, die allen als Grundlage dient, nicht überflüssig geworden. Cicatelli hat 25 Jahre mit Camillus im Orden zusammengelebt. Bereits 1615, also ein Jahr nach dem Tod des hl. Stifters, erschien die Vita auf italienisch, an der C., inzwischen Ordensgeneral geworden, noch bis zur 3. Aufl. 1623 weiterarbeitete. Sie wurde oft aufgelegt, übersetzt und neubearbeitet (letzte Ausgabe der Bearbeitung von Dolera Rom 1882). D. liefert eine Übersetzung der ursprünglichen Fassung von 1623 mit hauptsächlich geschichtlichen Anmerkungen.

Dazu kommt noch S. 441—501 ein Anhang von allerlei wertvollen Notizen und Aktenstücken, davon besonders interessant der Bericht über den zeitweiligen prinzipiellen Gegensatz des hl. Stifters zu seinen Religiosen in der Auffassung der Aufgaben des Ordens. Solche Dinge, weit entfernt, auf den Stifter oder seinen Orden einen Schatten zu werfen, legen vielmehr Zeugnis ab von ernstem Suchen und Ringen und beweisen, daß die Stiftung eines Ordens eine so gewaltige Sache ist, daß sie die Kräfte eines einzelnen, selbst eines Heiligen, übersteigt.

Les Sulpiciens. Von Jean Monval (Collection ‚Les grands Ordres monastiques et Instituts religieux' XV). 8° (283 S.) Paris 1934, Éditions Bernard Grasset. Fr. 15.—. **Les Dominicaines.** Von M.-M. Davy (dieselbe Sammlung XVIII). 8° (268 S.) Paris 1934, Grasset. Fr. 15.—. Von der bereits bestens bekannten Sammlung von Monographien über die einzelnen Orden und religiösen Institute liegen zwei neue Bändchen vor: die Sulpizianer, jene berühmte Weltpriestervereinigung, deren Hauptaufgabe die Leitung von Priesterseminaren ist, und die Dominikanerinnen vom Zweiten und vom regulierten Dritten Orden mit ihren mannigfachen Verzweigungen. Wir haben leider in deutscher Sprache kein Gegenstück zu dieser Sammlung. Freilich würden wir dabei mehr Wert legen auf ausführliche Daten, Ortsangaben, Juristisches, genaue Beschreibung der Wirkungsfelder, Zahlen und Statistiken. Das Bändchen über St. Sulpice befriedigt in dieser Hinsicht mehr als das über die Dominikanerinnen, von denen man kein rechtes Bild gewinnt, obwohl sie sicher zu den verbreitetsten Ordensfamilien gehören; läßt uns doch hiefür sogar der unerschöpfliche Heimbucher im Stich: er schätzt 1932 die Zahl der Dominikanerinnen auf 20.000, aber genau so wie in der 2. Aufl. 1907. Das wird schwerlich stimmen, da die Frauenorden in den letzten dreißig Jahren durchschnittlich um mindestens 50% gewachsen sind.

Katholische Männer. Eine Apologie in Lebensbildern. Von Berthold Lang S. J. 8° (186 S.) München 1934, Kösel-Pustet. Geb. M 4.50. — Zwanzig Lebensbilder bedeutender Laien aus den letzten hundert Jahren des katholischen Deutschlands. Dabei sind vornehmlich politische Führer, wie Mallinckrodt und Windthorst, übergangen. Überhaupt tritt das Politische gänzlich zurück. Das Buch will eine „Apologie" sein, doch tritt der apologetische Charakter nirgends aufdringlich hervor. Es ist auf gute Quellen aufgebaut, sogar manches archivalische Material ist verwendet, was man in einem derartigen Werk gar nicht erwarten würde. Das Ganze ist mit viel Takt geschrieben und liest sich sehr gut. Vielleicht tritt stellenweise die eigentliche Charakterzeichnung etwas zurück hinter der Aufzählung der vielen amtlichen Ehrungen und Orden, die diesen Männern zuteil geworden sind.

Deutsche Heilige. Eine Geschichte des Reiches im Leben deutscher Heiliger. Von Johannes Walterscheid. gr. 8° (480 S. mit 555 zumeist unveröffentlichten Bildern, Karten, Initialen und Vignetten). München 1934, Kösel-Pustet. Geb. M 6.20. — Heiligenlegende schreiben ist schwer, Heiligengeschichte noch schwerer. W. bemüht sich, beides zu vereinigen, und man darf sagen, im ganzen glücklich. Das Buch bietet eine abwechslungsreiche, fesselnde Lesung und überträgt, weil mit Liebe zum Gegenstand geschrieben, diese Liebe auf den Leser. Für eine Neuauflage hätte ich folgende Wünsche: Wenn man

schon „deutsch" so weit auffaßt, daß Bernhard von Clairvaux und Adalbert von Prag zu den deutschen Heiligen gerechnet werden, dann vermißt man ungern manche wirkliche deutsche Heiligen, wie Bertold von Garsten und Hartmann von Brixen, für die wir so prächtige Quellen haben. Vielleicht tritt stellenweise das eigentlich Aszetische zu sehr zurück. Auch die modernsten Heiligen begreift man nur, wenn man sie als Aszeten auffaßt. Das katholische Volk will sie so dargestellt haben. Was soll sich der schlichte Gläubige dabei denken, wenn es von Elisabeth heißt: „Sie ward irregeführt von jener religiösen Anschauung, die sich unter schmerzlichen Kämpfen müht, alle, auch die unschuldigsten Freuden auf den Altar zu legen"? — „Ehrwürdig" *(Venerabilis)* ist seit dem Dekret Pius' X vom 26. 8. 1913 (vgl. CIC can. 2115 § 2) ein kirchlicher Titel, der mit dem *Decretum approbationis virtutum* verliehen wird, wie *Beatus* und *Sanctus*. Früher pflegte man ihn von der *introductio causae* an zu geben; das darf beibehalten werden für solche, deren *introductio* vor 1913 liegt. Joh. Nep. Neumann C. SS. R. ist also „ehrwürdig", nicht bloß „gottselig"; dagegen sind Klara Fey, Maria Droste, Pauline Mallinckrodt, Franziska Schervier, Joh. B. Stöger usw. noch nicht „ehrwürdig", erst recht nicht Bischof Sailer.

L'École Mystique Carmélitaine. Von P. Crisogono de Jesús Sacramentado Carm. disc. Übers. a. d. Span. von D. Vallois-del Real. 8° (350 S.) Lyon-Paris 1934, E. Vitte. Fr. 20.—. P. Crisogono gibt eine von großer Belesenheit zeugende Darstellung der Geschichte der mystischen Theologie von Theresia und Johannes v. Kreuz an. Auf diesem historischen Unterbau erscheinen die gegenwärtigen Fragestellungen in voller Klarheit: es ist der bekannte Streit um die *contemplatio infusa*, der die mystischen Theologen in zwei Hauptgruppen spaltet, die man gern nach zwei hervorragenden Vertretern mit den Namen Saudreau und Poulain bezeichnet. Es ist jedoch nicht immer leicht, die einzelnen Vertreter den Hauptgruppen zuzuweisen. Von den Nicht-Karmelitern gehören mehr zu Saudreau: Arintero mit seinem Vorstoß gegen die *contemplatio acquisita*, ferner der schwer einzureihende Garrigou-Lagrange (und, von C. nicht genannt: Krebs, Lercher); mehr zu Poulain: Farges, Naval, Tanquerey, Maumigny, vor allem de Guibert (dazu, von C. nicht genannt: Denifle, Richstätter). C. entwickelt den Standpunkt der Karmeliterschule, gestützt auf die präzisen und eindeutigen Formulierungen der beiden Kongresse „von der hl. Theresia" (Madrid 1923) und „vom heil. Johannes v. Kreuz" (Madrid 1928). Dabei zeigt sich, daß die häufig mit dem Namen Poulain bezeichnete Richtung im Wesentlichen die karmelitische ist. — Ich glaube in meinem Lehrbuch der aszetischen Theologie sowie in den Kritiken in dieser Zeitschrift (bes. 1929, 285; 1931, 347; 1932, 254 und 303; 1933, 154 und 490) ebenfalls dieser Richtung gefolgt zu sein. Hieronymus de la mère de Dieu wird von C. (S. 313) als Anhänger der „nouvelle école" (d. h. Saudreau) und unkarmelitisch entschieden abgelehnt. Ich hatte bei meiner Besprechung seines Buches „La tradition mystique du Carmel" (1929) in dieser Zeitschrift 1930, 480 dasselbe Gefühl, wenn ich ihm auch nicht in so deutlicher Weise Ausdruck gegeben habe. — C. hat nicht nur das den Spaniern eigentümliche unbedingte Vertrauen auf die Zuverlässigkeit von Argumentationen, sondern er fühlt sich auch — mit Recht — als vollgültigen Dolmetsch seiner Ordensschule und ihrer großen Doktoren Theresia

und Joh. v. Kreuz. Da sich jede der beiden mystischen Hauptrichtungen auf die Tradition und die großen Doktoren beruft, ist diese entschiedene Stellungnahme der Karmeliterschule jedenfalls von weittragender Bedeutung. Es wäre zwar unrichtig, wollte man etwa so argumentieren: Im Karmeliterorden finden sich ohne Zweifel verhältnismäßig zahlreiche ausübende Mystiker: also werden die Karmelitertheologen am besten wissen, was Mystik ist. Es besteht nämlich — das kann nicht oft genug betont werden — ein großer Unterschied zwischen der Beschreibung der Phänomene und ihrer Interpretation oder Klassifizierung. Beschreiben kann natürlich nur der ausübende Mystiker. Aber nicht alles, was er über seine Erlebnisse aussagt, ist Beschreibung. Wenn er z. B. erzählt: „Bei diesem Gebet war mein Verstand und mein Wille gänzlich ausgeschaltet", so ist das bereits weitgehend Interpretation. Denn „Verstand" und „Wille" sind ja bereits Dinge, die wir als solche nicht reflex wahrnehmen, auch im mystischen Zustand nicht. Wenn er dagegen sagt: „Es war ganz anders, als wenn ich sonst bete oder nachdenke oder einen Einfall habe oder freudig erschrecke; ich war dabei gänzlich ruhig, nicht aufgeregt. Trotzdem kam ich den ganzen Tag nicht mehr von dem Eindruck los" — so ist das Beschreibung. Aufgabe der wissenschaftlichen Interpretation ist es dann, solche und andere — möglichst zahlreiche — Beschreibungen zu klassifizieren, das Gemeinsame herauszuheben und es in ein erkenntnistheoretisches und theologisches System zu verarbeiten. Dazu braucht es aber nicht die *contemplatio infusa*, sondern Belesenheit, psychologischen Scharfblick und theologische Kenntnisse, was der ausübende Mystiker nicht zu besitzen braucht und oft auch gar nicht besitzt. In dem Augenblick nun, wo der ausübende Mystiker den Weg strenger Beschreibung verläßt und zu interpretieren beginnt, ist seine Autorität nicht größer als die jedes andern Theoretikers. Dennoch aber ist es für den Theoretiker ein gewaltiger Vorteil, wenn er einem Orden mit reicher mystischer Erfahrung angehört. Bei der Aufnahme des beschreibenden Materials, mit der jeder Theoretiker beginnen muß, hat er Korrektoren zur Hand, die ihm unter Umständen sagen können: „So ist es bei mir ganz und gar nicht". Auch versteht man sich in einer geschlossenen theologischen Schule gegenseitig leichter, weil man dieselbe Terminologie hat, was gerade in der Mystik sehr wünschenswert ist. Daher ist die Karmeliterschule zwar auch nur eine Schule von Interpreten, nicht etwa eine Stelle, die *ex cathedra* definieren kann, aber ihrer Interpretation kommt doch eine Autorität zu wie sonst kaum einer andern.

Études Carmélitaines mystiques et missionaires. Halbjahresschrift. Bd. 18 (1933) 1. u. 2. Heft; Bd. 19 (1934) 1. Heft. 8° (282, 164 u. 260 S.) Paris, Desclée-De Brouwer. Jedes Heft Fr. 35.—. Diese Zeitschrift steht auf einer bedeutenden Höhe. Das erste Halbjahresheft 1933 ist fast ganz ausgefüllt mit Studien über Halluzinationen, über Th. Neumann und Beauraing. Das zweite bringt eine sehr interessante Studie aus der Meisterfeder Garrigou-Lagranges O. P.: Prémystique naturelle et Mystique surnaturelle, über die wichtige Frage, ob die außerkirchliche Mystik im Islam, bei den Indern usw. unter Umständen als wahre Mystik, *contemplatio infusa*, anzusprechen ist, und wenn nicht, auf welche Weise sich die scheinbare Ähnlichkeit gerade

mit Spitzenäußerungen katholischer Mystik erklären läßt. Heft 1934, I bringt einen äußerst warm und anziehend geschriebenen Artikel von P. Bruno de Jésus-Marie unter dem Titel: L'Enfant et la ‚voie d'enfance' über die Möglichkeit heroischer Vollkommenheit im Kindesalter — vielleicht etwas zu optimistisch; neigen wir nicht alle ein wenig dazu, den Liebreiz kindlicher Unschuld und Hingebung mit *virtus heroica* zu verwechseln? Erwähnung verdient auch ein Doppelartikel über Zerstreuungen beim Gebet, von einem Mediziner und einem Aszetiker. — Die Zeitschrift ist ein lebendiger Beweis für die Lebenskraft der Karmeliterschule und ihre Überlegenheit in Fragen der aszetischen und mystischen Theologie.

Catéchisme Théologique de la Vie spirituelle et du mérite surnaturel. Von Bischof Paul Nègre. 32° (112 S.) Paris 1935, E. Vitte (VIe, rue Jean-Bart 10). Fr. 3.50. — Dieses kleine Büchlein will keine Anleitung zur Vollkommenheit sein, sondern eine Zusammenstellung der Teile der spekulativen Dogmatik, die für die allgemeine Aszetik die Grundlage bilden. Was geboten wird, ist kurz, klar, gemeinverständlich, ohne Eingehen auf Kontroversen, und darum recht brauchbar.

Discernement et culture des Vocations. Von Joseph Pinault. 8° (326 S.) Paris 1934, Desclée-De Brouwer. Fr. 15.—. Dieses schöne Buch ist nicht so sehr eine psychologisch unterbaute Pädagogik für Priestererzieher, als vielmehr ein warm empfundener und von hohem Ernst getragener „Hirtenbrief" an alle. Denn die Weckung und Förderung von Priesterberufen ist geradezu eine Pflicht (S. 178) aller, so gut wie die Heidenmission. Auch die Weckung von Berufen; denn die Initiative kommt in den meisten Fällen nicht von dem Kind oder von dem jungen Mann: il faut l'y faire penser (S. 175). Wird das bei uns den Gläubigen oft genug gesagt, besonders in den Städten? Ein interessantes Kapitel sind die Berufe aus den „bürgerlichen", den sog. „besseren" Ständen. P. beschreibt die Widerstände solcher, auch frommer Familien. Höchstens Ordensmann lassen sie den Sohn werden. Bei uns zu Lande ist es eher umgekehrt: wenn es schon sein muß, dann höchstens Weltpriester, aber um Gottes Willen nicht ins Kloster! Edle und wohltuende Worte widmet P. am Schluß den Ex-Priesterkandidaten. Er erzählt das Beispiel eines ehemaligen Seminaristen, der bei der Primiz seines vierten Sohnes sagte: *Si aliquem defraudavi, reddo quadruplum!*

Das Hochbild echten Menschtums. Umfassende Anleitung zur Selbsterziehung und Tugendübung. 4 Bändchen. Von Franz X. Esser S. J. 8° (119, 112, 120 u. 120 S.) Paderborn 1931, 1933, 1934, 1935, Schöningh. Jedes Bändchen M 2.—. Diese Bändchen sind ohne Zweifel mit viel Seelenkenntnis geschrieben. Und sie sind nicht langweilig. Das ist ein großes Lob für eine Anleitung zur Vollkommenheit. Nur wird man nicht recht klug daraus, was das für ein „Hochbild echten Menschtums" ist, das dem Verf. vorschwebt. Das christliche Heiligkeitsideal scheint es nicht zu sein; denn das wäre die Entfaltung des göttlichen Lebens in uns; da müßte von den Sakramenten die Rede sein, vom Gebet, vom Kult, von der religiösen Innerlichkeit. Aber ein bloßer, gewissermaßen bürgerlicher Anstandsunterricht will es auch nicht sein, denn der Verf. nennt es eine „umfassende Anleitung zur Tugendübung". Vielleicht bringen die in Aussicht gestellten weiteren Bändchen Auf-

schluß darüber. Aber auch dann wären wir der Ansicht, daß eine sozusagen neutrale, rein ethische Selbsterziehung keineswegs die Vorstufe zur christlichen Heiligkeit bildet, so wenig wie die christliche Aszese als Ziel ein rein ethisches Menschtum hat. Wie immer das sein mag, jedenfalls bieten diese Büchlein viel Stoff zum Nachdenken, wenn auch die Ausdrucksweise mitunter ein wenig gesucht geistreich erscheint.

Mon Navire. Souvenir de mes retraites. Von Adolphe Petit S. J. Hrsg. von R. de Kinder S. J. 12° (206 S.) Paris 1935, Desclée-De Brouwer. Geb. Fr. 12.—. Es sind keine vollständigen Exerzitienvorträge, sondern mehr eine Blütenlese von Exerzitiengedanken, ursprünglich wohl gedacht als Erinnerungsmittel für solche, die bei P. Petit († 1914) Exerzitien gemacht hatten. Nicht besonders tief, problematisch oder geistreich, dafür aber mit jener plastischen und oft beinahe hausbackenen Bildersprache, wie man sie so oft bei den besten französischen aszetischen Schriftstellern findet, und die auf deutsch nachgeahmt, leicht geschmacklos wirkt. P. denkt sich die Zeit nach den Exerzitien als eine Fahrt auf dem Meer. Die Exerzitienbetrachtung vom Ziel des Menschen ist der Kompaß; Gefahren für die Seele: Lauheit (Windstille), läßliche Sünde (Sandbänke), Todsünde (Seeräuber) usw. — Die vollkommene Geradheit und Sicherheit in der Linienführung, dazu die strahlende Heiterkeit und echte Salbung, die über das ganze ausgegossen ist, zeigen deutlich die Persönlichkeit des greisen Seelenführers, dessen Andenken bei so vielen geistlichen Schülern gesegnet ist. Ludwig Hertling S. J.

Saint Ignace de Loyola. Par Paul Dudon S. J. 2. éd. gr. 8° (XX u. 664 S.) Paris 1934, Beauchesne. — Das Vorwort ist datiert „31. Juli 1921—30. Oktober 1933"; P. Dudon will uns also sagen, daß er an seinem Werke zwölf Jahre gearbeitet hat; jedenfalls eine gute Empfehlung. Wer heute ein Leben des hl. Ignatius schreiben will, kann über Stoffmangel nicht klagen. Ribadeneira und Bartoli behalten ihren quellenmäßigen Wert. Überaus reich fließen die Quellen in den Monumenta Historica Societatis Iesu. Über Ignatius in Spanien verdanken wir P. Astrain manche neuen Erkenntnisse, Ignatius in Italien ist durch P. Tacchi-Venturi in helles Licht gesetzt worden. Eine Quelle eigener Art stand P. Dudon zur Verfügung in den von P. Leonhard Cros mit großer Mühe zusammengetragenen Archivnotizen über die Loyolas. Die Geschichte der Päpste und die der einzelnen Länder im 16. Jh. ermöglichen es, viele Dinge schärfer zu sehen. Mit Recht setzt D. an den alten Ignatiusbiographen aus, daß sie ihren Helden gleichsam als erhaben über Zeit und Raum betrachten; indem er Ignatius mitten in seine Zeit rückt, von der er so vieles empfangen oder mitbekommen und der er unvergleichlich mehr gegeben, erhöht er nicht nur den Reiz der Darstellung, sondern eröffnet uns vielfach auch erst den Weg zu einem tieferen Verständnis des Charakters des Heiligen. Auf letzteres, nicht auf eine möglichst vollständige Aneinanderreihung von Einzelheiten kommt es D. an. Die geistige Durchdringung des Stoffes, die Herausarbeitung der einzelnen Charakterseiten des hl. Ignatius und ihre Verbindung zu einem einheitlichen Gesamtcharakterbild ist das eigentlich Wertvolle an dem neuen Ignatiusleben. Dadurch treten dann auch alle Einzelheiten in die richtige Beleuchtung. Die Bekehrung, sein Exerzitienbuch, seine Aszese, die Gründung, Verfassung und

Leitung der Gesellschaft Jesu finden nur im Charakter des Heiligen und in seiner ganzen Persönlichkeit ihre Erklärung. Seite für Seite gibt D. die Quellen seiner Darstellung an. In der Erzählung ist jede Polemik vermieden. Das Notwendige zur Begründung eigener Ansichten ist als Anhang an den Schluß verwiesen. Daß das Werk auch literarisch auf der Höhe steht, dafür bürgt die Anerkennung durch die Académie Française.

Peter Sinthern S. J.

Dr. Eduard Johannes Maria Poppe. Von O. Jakobs. Deutsche Bearbeitung von Firmin A. M. Hehemann. gr. 8° (224 S.) Leutesdorf o. J. (1934), Johannesbund. — Eine vorbildliche Lebensbeschreibung von einem vertrauten Freund, der von der Heiligkeit seines jungen priesterlichen Freundes tief überzeugt war, und dessen Absicht es doch nicht ist, „einen Heiligenschein um die Stirn des Freundes zu legen" (11). Mit großer Sorgfalt wurden in langjähriger geduldiger Arbeit alle Züge zu einem Lebensbild gesammelt; die Darstellung der inneren Entwicklung stützt sich auf umfangreiche hinterlassene Tagebuchaufzeichnungen. — Der Wert dieses Lebens liegt vor allem darin, daß es uns mit den Schwächen, aber auch mit dem heldenhaften Ringen einer hochherzigen Priesterseele vertraut macht. Tief durchdrungen von der Notwendigkeit priesterlicher Heiligkeit, sucht Poppe dieses Ziel zu erreichen und hat es auch erreicht durch die ganz gewöhnlichen Mittel des aszetischen Strebens, die er aber mit Hochherzigkeit, Ausdauer und Entschiedenheit anwendet. Aus dieser Überzeugung von der Notwendigkeit priesterlicher Heiligkeit heraus bringt er sich für seine Mitbrüder Gott zum Opfer dar; Gott nimmt dieses Opfer an, er nimmt aber auch Poppe als Werkzeug in den Dienst, um dessen Herzenswunsch, die Heiligung der Priester, zu verwirklichen: er wird, wenn auch erst in den letzten Jahren seines kurzen Lebens (er starb 1924 im 34. Lebensjahr), Führer und Berater ungezählter Priester; was seinem Wirken an Dauer abgeht, ersetzt die Tiefe und Nachhaltigkeit seines Einflusses. — Ein ganz vorzügliches Priesterbuch, weil eine lebendige Veranschaulichung des Primates der Innerlichkeit und Heiligkeit im Priesterwirken.

Das mystische Gnadenleben. Von Hieronymus Jaegen. 3. neubearb. Aufl. kl. 8° (XXXVII u. 220 S.) Trier 1934. Jaegen-Gesellschaft. — Mit diesem Buch wendet sich der heiligmäßige Bankdirektor († 1919) „an erster Stelle an jene, die von amtswegen berufen sind, innerliche Seelen zu leiten, sowie an solche, die sich auf diesen Beruf vorbereiten" (XXXIV). Eigenes Erleben und das Studium mystischer Schriften haben sich hier vereinigt, einen knappen, aber sehr klaren und lichtvollen praktischen Wegweiser durch das schwierige Gebiet des mystischen Gnadenlebens zu bieten. Es gibt kein Buch, wenigstens in deutscher Sprache, das zuverlässiger als erste Einführung und Orientierung dienen könnte. — Im ersten Abschnitt wird der grundlegende Unterschied zwischen Aszetik und Mystik dargelegt; der zweite Abschnitt bringt allgemeine Ausführungen über die wesentlichen und unwesentlichen mystischen Gnaden, im dritten wird nach dem von J. selbst erlebten System eine Entwicklung des mystischen Gnadenlebens geboten. — Der Neuausgabe ist die dritte, vom Verf. selbst überarbeitete Auflage zugrundegelegt, die, 1918

fertiggestellt, wegen unüberwindlicher Schwierigkeiten nicht erscheinen konnte. Neben vielfachen Umstellungen und einer klareren und übersichtlicheren Gliederung enthält die Ausgabe Erweiterungen und Zusätze zu den einzelnen Ausführungen J.s, besonders aus den Werken des hl. Johannes vom Kreuz. Es wird damit nicht bloß die Gediegenheit der Lehre J.s unterstrichen, sondern dadurch, daß auf diese Weise manche Punkte ausführlicher und vielseitiger beleuchtet werden, gewinnt die praktische Einführung ungemein an Brauchbarkeit. — Vorausgeschickt ist ein mystischer Selbstbericht des Verfassers.

Victor Naumann S. J.

P. Lorenz Fuetscher S. J.

† in Innsbruck, 24. August 1935.

Für die meisten ganz unerwartet und für alle viel zu früh schloß sich am 26. August das Grab über dem noch nicht einundvierzigjährigen P. Lorenz Fuetscher, Rektor des Innsbrucker Kollegs. Am 2. Oktober 1894 in Thüringen in Vorarlberg geboren, absolvierte er 1913 mit Auszeichnung das Gymnasium am Vinzentinum in Brixen. Im gleichen Jahre trat er in Wien in das Noviziat der Gesellschaft Jesu ein. Nach der aszetischen und wissenschaftlichen Ausbildung in der Gesellschaft Jesu beschloß er seine Studien 1923 mit dem Doktorat aus der Theologie in Innsbruck. Zunächst Professor am philosophischen Institut, habilitierte er sich 1926 an der Universität mit der Arbeit „Die natürliche Gotteserkenntnis bei Tertullian", erschienen in dieser Zeitschrift 51 (1927) 1–34; 217–251. Der Gegenstand seiner Vorlesungen, Theodizee und ausgewählte Fragen aus dem gesamten Gebiet der Metaphysik, entsprach so ganz der Eigenart seiner Begabung und seiner Neigung, seiner Vorliebe für die tiefsten Fragen, seinem angeborenen Streben, den vermeintlich evidenten, ja selbst den wirklich evidenten Prinzipien mit kritischem Sinn auf den Grund zu gehen. Kein Wunder, wenn er als Professor gerade die Begabtesten und Fortgeschrittensten mit unwiderstehlicher Kraft in den Bannkreis seiner metaphysischen Spekulation zog, kein Wunder, daß er schon bald mit Veröffentlichungen hervortrat. Zuerst war es der Artikel: „Der Satz vom hinreichenden Grunde und die Begreifbarkeit des Seins", der als Beitrag zu „Philosophia perennis. Festgabe Josef Geyser zum 60. Geburtstag", Regensburg 1930, S. 761—771 erschien. Im gleichen Jahre brachte diese Zeitschrift 54 (1930) 493–517 die vielbeachtete Abhandlung: „Die Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik bei Kant und in der Scholastik". Bald jedoch trat er mit größeren Arbeiten auf den Plan. Noch 1930 erschien in der Sammlung „Philosophie und Grenzwissenschaften" das Werk „Die ersten Seins- und Denkprinzipien". Damit griff er in die damals so hitzige Kontroverse um das so wichtige Kausalitätsprinzip „mit einer fast unübertreffbaren Gründlichkeit" (Reinhold) ein. Schon 1933 erschien in der gleichen Sammlung das bedeutsame Werk „Akt und Potenz", von dem F. Pelster schreiben konnte: „Das ist endlich das Buch, das wir brauchen" (in einem Brief an den Verfasser vom 21. Jänner 1933). In diesem Werke werden nicht bloß die suaresianischen Eigenlehren dem engeren Thomismus erfolgreich gegenübergestellt, sondern auch über Suarez hinaus neue Wege gewiesen und in schwierigsten Fragen neue Lösungen geboten. P. Fuetschers

wissenschaftliche Betätigung erstreckte sich über den Rahmen der gewöhnlichen Arbeit an der Universität hinaus, indem er ein Semester lang für weitere Kreise Vorträge hielt, indem er sich als aktives Mitglied an der Innsbrucker Philosophisch-psychologischen Gesellschaft mitbeteiligte, hochgeschätzt von den Professoren Kastil und Erismann. Als Leiter eines Seminars mit dem Thema „Natürliche und wissenschaftliche Gewißheit" bei den Salzburger Hochschulwochen 1933 wußte P. Fuetscher die Hörer so zu fesseln, daß sie eine Verlängerung der programmäßig festgesetzten Zeit erbaten.

Aber P. Fuetscher war nicht bloß ein scharfsinnig grübelnder Philosoph; schon bald entdeckte man sein Verwaltungstalent. So wurde er schon 1927 Vorstand des Institutes für scholastische Philosophie. Als solcher war er ein unvergeßlich lieber Kollege und Freund seinen Mitarbeitern gegenüber, ein unermüdlicher Förderer des Institutes durch eine weitgehende Ausgestaltung der Bücherei, durch Erweiterung des Zeitschriftenbestandes. Das größte Verdienst erwarb er sich durch die geradezu beispielgebende Angleichung des Institutes an die Forderungen der neuen Studienordnung der Kirche. Im gleichen Jahre wurde er auch mit der Leitung der Sammlung „Philosophie und Grenzwissenschaften" betraut. Unter seiner bewährten Leitung kamen nicht weniger als 22 Hefte heraus. Seine Mitarbeiter werden es niemals vergessen, mit welcher Selbstlosigkeit und peinlichen Genauigkeit er selber Druckbogen korrigierte, wie viel Anregungen von ihm ausgingen zur Vollendung dieser Arbeiten. Alle diese Verwaltungsämter führte er mit solchem Geschick und mit solcher Gewissenhaftigkeit, daß ihm schließlich zu allem übrigen hinzu im Herbst 1934 das wichtigste Amt des Rektors am Innsbrucker Kolleg anvertraut wurde. Es war zuviel, nicht für seinen Geist, wohl aber für seinen Körper. Er wurde ein Opfer seines Berufes, zu tiefst betrauert von seinen untergebenen Ordensbrüdern, aber auch von allen, die je das Glück hatten, mit dem selbstlosen, bescheidenen und doch geistig so überragenden Manne in Berührung zu kommen. Möge Gott, für den er gelebt, sein übergroßer Lohn sein!

Josef Santeler S. J.

Mit Genehmigung der Apostol. Administratur Feldkirch-Innsbruck u. der Ordensobern

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für katholische Theologie"

Nr. 221 **1935.** Innsbruck, 1. Jänner 1935

Bei der Redaktion*) sind seit 30. Oktober 1934 eingelaufen:

Bibelbewegung, Katholische. 2. Mitteilungsblatt Dezember 1934. gr. 8° (S.13—30). Stuttgart 1934, Verl. der Kath. Bibelbewegung, Kronenstr. 46

Blome F., Die Opfermaterie in Babylonien und Israel. I. gr. 8° (XX u. 468 S.) Roma 1934, Institutum Bibl. L 87.—

Boethius A., Philosophiae consolationis libros quinque recensuit G. Weinberger (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 67). 8° (XXXI u. 229 S.) Wien 1934, Hölder-Pichler-Tempsky. S 25.60

Brinktrine J., Die hl. Messe. 2., bearb. u. erweit. Aufl. 8° (334 S.) Paderborn 1934, Schöningh. Lwd. M 5.80

Burdach K., Vom Mittelalter zur Reformation. Forschungen zur Geschichte der deutschen Bildung XI: Die Entstehung unserer Schriftsprache. gr. 8° (394 S.) Berlin 1934, Weidmann. M 25.—

Cassel D., Hebräisch-deutsches Wörterbuch. 12. Aufl. gr. 8° (360 S.) Breslau 1934, Handel. M 6.—

Cassuto U., La questione della Genesi (Pubblicazioni della R. Università degli Studi di Firenze. Facoltà di Lettere e Filosofia. III Serie, vol. I). gr. 8° (XIV u. 429 S.) Firenze 1934, Le Monnier. L 60.—

Chiocchetti E., O. F. M., La filosofia di Giambattista Vico. Saggi. 8° (198 S.) Milano 1935, „Vita e Pensiero". L 10.—

Chrysologus, Blätter für Kanzelberedsamkeit, hrsg. von Priestern der Gesellschaft Jesu im Ignatiuskolleg zu Valkenburg 75 (1934). gr. 8° (XV u. 824 S.) Paderborn 1934, Schöningh. Jährlich 12 Hefte. M 3.50

Chwala A., O. M. I., Die wichtigste Pflicht der heutigen Zeit. 16° (32 S.). Ihr Armen Seelen bittet für uns! 16° (72 S.) Dülmen 1934, Laumann. M —.17 und M —.30

Clairfeu R., L'heure va-t-elle sonner? 8° (XVIII u. 157 S.) Paris 1934, Téqui. F 8.—

Culhane D., De corpore mystico doctrina seraphica. Dissertatio doctoralis. gr. 8° (III u. 109 S.) Mundelein, U. S. A. 1934, Seminarium

Dabrowski E., Proces Chrystusa. gr. 8° (56 S.) Warschau 1934, I. Domagalski (Senatorska 30)

D'Alès A., Prima lineamenta tractatus dogmatici De Deo Trino quem in Instituto Catholico Parisiensi habebat. gr. 8° (XIX u. 316 S.) Paris 1934, Beauchesne

Dausend H., O. F. M., S. Francisci Assisiensis et Antonii Patavini Officia Rhythmica. Auctore *Juliano a Spira* (Opuscula et Textus, Series liturg. 5). kl. 8° (52 S.) Münster 1934, Aschendorff. M 1.—

De Aldama J., S. J., El simbolo toledano I: Su texto, su origen, su posicion en la historia de los simbolos (Analecta Gregoriana 7). gr. 8° (X u. 67 S.) Roma 1934, Univ. Gregor. L 15.—

Diekamp F., Theologiae dogmaticae manuale quod secundum principia s. Thomae Aquinatis exaravit. Juxta editionem 6. versionem latinam curavit *A. M. Hoffmann O. P.* IV: De sacramentis, tum in communi tum in specie, et de novissimis. 8° (VIII u. 568 S.) Parisiis 1934, Desclée. B 7.—, Lwd. B 9.80

---

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Neuerscheinungen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.*

Diringer D., Le iscrizioni antico-ebraiche palestinesi raccolte e illustrate (Pubblicazioni della R. Università degli Studi di Firenze, Facoltà di Lettere e Filosofia. III Serie, vol. II). gr. 8° (XXVIII u. 361 S. u. 28 Taf.). Firenze 1934, Le Monnier. L 80.—

Dölger F. J., Antike und Christentum. Kultur- und religionsgeschichtliche Studien. Bd. IV, Heft 4. gr. 8° (S. 233—318, 4 Tafeln) Münster 1934, Aschendorff. M 5.—

Dobri Pastir (ukrainisch) 4 (1934) Heft 3. gr. 8° (S. 161—240). Stanislau 1934. (Jährlich 4 Hefte) Zl 10.—

Doms H., Vom Sinn und Zweck der Ehe. Eine systematische Studie. 8° (199 S.) Breslau 1925, Ostdeutsche Verlagsanstalt. Kart. M 4.80, Lwd. M 5.80

Drewniak F., O. S. B., Die mariologische Deutung von Gen. 3,15 in der Väterzeit. Inauguraldissertation. gr. 8° (X u. 100 S.) Breslau 1934, Nischkowsky

Dwelshauvers G., L'étude de la pensée. Méthodes et résultats. 8° (229 S.) Paris 1934, Téqui. F 22. –

Eine hl. Kirche, Fortsetzung der „Hochkirche" und der „Religiösen Besinnung". Hrsg. von *F. Heiler*. 16 (1934). 8° (392 S.) München 1934, Reinhardt. Jährlich M 8.—

Faßbinder M., Die hl. Clara von Assisi. 8° (XII u. 224 S.) Freiburg 1934, Herder. M 3.40, Lwd. M 4.60

Franz von Sales, Philothea oder Anleitung zu einem frommen Leben. Neu bearb. von P. *J. Margarit*. 16° (384 S.) Dülmen 1934, Laumann. M 2.25

Giannini F., O. F. M., Autour de la question de l'Emmaus évangélique (S.-A. aus „La France Franciscaine" 17 [1934]). gr. 8° (34 S.)

Große Herder, Der, Nachschlagewerk für Wissen und Leben. IX: Osman-Reuchlin (VI S., 1756 Sp. Text u. 124 Sp. Beilagen) Freiburg 1924, Herder. Halbleder M 34.50, Halbfranz M 38.—

Grabmann M., Pater Anton Jans. Ein Mystikerleben der Gegenwart. kl. 8° (251 S.) München 1934, Ars sacra. M 4.—

Gruber D., O. F. M., Die drei Kreuze auf Golgatha. Sieben Fastenpredigten. 8° (72 S.) Rottenburg 1935, Bader. M 1.40

Gury P., S. J., Compendium theologiae moralis iuxta methodum J. P. Gury S. J. ad normam Codicis Iuris Canonici redactum a *R. Tummolo S. J.* Ed. 5. quam recognovit emendavit et auxit *Th. A. Jorio S. J.* Vol. I. pars I. gr. 8° (10 u. 378 S.) Neapoli 1934, D'Auria

Heggeler A., Die Salbungen und Krönungen des Königs und Kaisers Ludwigs II. (844—850—872). Inauguraldissertion. 8° (XI u. 79 S.) Freiburg (Schweiz) 1934, Hess

Huber G., Vom Christentum zum Reiche Gottes. 8° (175 S.) Regensburg 1934, Pustet. M 2.90, Lwd. M 3.70

Hümmeler H., Helden und Heilige. Juli bis Dezember. (Buchgemeinde Bonn, Religiöse Schriftenreihe 10). gr. 8° (297 S.) Bonn 1934, Buchgemeinde. M 5.40

Jolivet R., Dieu soleil des esprits ou la doctrine augustinienne de l'illumination. 8° (XVIII u. 220 S.) Paris 1934, Desclée de Brouwer. F. 12.—

Jüssen K., Die dogmatischen Anschauungen des Hesychius von Jerusalem II: Die Lehre von der Sünde und Sündenvergebung (Münsterische Beiträge zur Theologie 20). gr. 8° (VIII u. 129 S.) Münster 1934, Aschendorff. M 6.50, Lwd. M 8.—

Karrer O., Meister Eckehart spricht. Gesammelte Texte mit Einleitung (Ars sacra 6). 12° (159 S.) München 1925, Ars sacra. M 3.—

Katann O., Katholische Literaturbetrachtung. Wesen und Genesis (Berichte zur Kultur- und Zeitgeschichte, hrsg. von N. Hovorka, 11. Sonderschrift). kl. 8° (100 S.) Wien 1934, Reinhold-Verlag. S 2.50

Klima L., Die Osannah-Glocke. Fest- und Gelegenheitspredigten. I. gr. 8° (186 S., Warnsdorf 1934, Opitz. Kč 21.—

Kommunionglöcklein. Wochenschrift für Erstkommunikanten hrsg. von *L. Nüdling.* 44 (1935) Nr. 1—12. gr. 8° (96 S.) Düsseldorf 1935, Schwann. M —.60

Koenig H., De inhabitatione Spiritus Sancti doctrina s. Bonaventurae. Dissertatio doctoralis. gr. 8° (III u. 80 S.) Mundelein, U. S. A. 1934, Seminarium

Koenig J., La Vierge de Lourdes, lumière des incrédules et guide des croyants. 8° (IX u. 348 S.) Paris 1934, Téqui. F 15.—

Korrespondenzblatt für den kathol. Klerus, red. von *St. Matzinger.* 53 (1934) 22 Nummern. 4° (224 S.) Wien, Fromme. Jährlich S 12.—

Kraft B., Die Handschriften der bisch. Ordinariatsbibliothek in Augsburg. In Verbindung mit *E. Gebele* dargestellt von *B. Kraft.* fol. (109 S.) Augsburg 1934, Haas

Krajewski F., Christus bei den Kindern. Neue Kinderpredigten. 8° (XVI u. 158 S.) Freiburg 1934, Herder. M 2.—, Lwd. M 3.—

Kreuser M., Die Kirche der geheimnisvolle Leib Christi. Volkstümlich-praktische Darstellung. 16° (48 S.) Dülmen 1934, Laumann. M —.30

Labriolle P., La réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du Ier au VIe siècle. 8° (519 S.) Paris 1934, L'Artisan du Livre (2. rue de Fleurus). F 40.—

Lang B., S. J., Katholische Männer. Eine Apologie in Lebensbildern. gr. 8° (185 S.) München 1934, Kösel. M 4.50

Lange H., Im Reich der Gnade. 8° (178 S.) Regensburg 1934, Pustet. Kart. M 2.90, Lwd. M 3.80

Lanwer B., M. S. C., Die Grundgedanken der Bergpredigt auf dem Hintergrunde des A. T. und Spätjudentums (Mt 5). gr. 8° (XII u. 243 S.) Hiltrup 1934, Herz-Jesu-Missionshaus. M 6.—

Lebreton J.-Zeiller J., Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu' à nos jours, publiée sous la direction de *A. Fliche* et *V. Martin*, I: L'Eglise primitive. gr. 8° (474 S.) Paris 1934, Bloud et Gay. F 60.—, Lwd. F 100.—

Le Fort G., Die ewige Frau. Die Frau in der Zeit. Die zeitlose Frau. 8° (157 S.) München 1934, Pustet. M 3.—

Licari N., Grandeurs mariales étudiées dans l'Ave Maria. Oeuvre inédite d'un auteur français publiée par *N. L.* kl. 8° (VIII u. 599 S.) Turin 1934, Marietti. F 20.—

Lippert P., S. J., Der Mensch Job redet mit Gott. 8° (301 S.) München 1934. Ars sacra. M 4.20, Lwd. M 5.80

Loehr Ae., O. S. B., Jahr des Herrn. Das Mysterium Christi im Jahreskreis der Kirche. 8° (XVI u. 292 S.) Regensburg 1934, Pustet. M 4.90, Lwd. M 5.90

Lützeler H., Der deutsche Kirchenbau der Gegenwart. kl. 8° (34 S.) Düsseldorf 1934, Schwann. M 1.—

Mager A., O. S. B., Mystik als Lehre und Leben. gr. 8° (491 S.) Innsbruck 1934, Tyrolia. Lwd. S 19.—

Marchand Ch., La faillite initiale du protéstantisme. Aperçu historique et doctrinal. 8° (XVI u. 258 S.) Paris 1934, Téqui. F 12.—

Maternus I. F., Consultationes Zachaei et Apollonii ad normam codicum recognitas adiectis adnotationibus criticis ed. *G. Morin* (Florilegium patristicum 39). gr. 8° (134 S.) Bonnae 1935, Hanstein. M 5.80

Mein schönster Tag, Blätter für die lieben Kommunionkinder. 34 (1935) Nr. 1—4. gr. 8° (je 8 S.) Kempen-Rh. 1935, Thomasdruck. Jährlich 12 Hefte. M —.45

Meyer I., O. F. M., Wie komme ich zu einem guten Gebete? 2. Aufl. 16° (48 S.) Dülmen 1934, Laumann. M —.22

Müncker Th., Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre (Handbuch der katholischen Sittenlehre, hrsg. von *F. Tillmann* 2). gr. 8° (340 S.) Düsseldorf 1934, Schwann. M 10.80, Lwd. M 12.80

Neuß W., Ein Priester unserer Zeit. Josef Stoffels, Weihbischof von Köln 1879 bis 1923. Leben und Wirken aus Reden und Schriften. gr. 8° (X u. 150 S.) Einsiedeln 1934, Benziger

Nötscher F., Das Buch Jeremias übersetzt und erklärt (Die Hl. Schrift des A. u. N. T. hrsg. von *F. Feldmann* und *H. Herkenne* VII/2). gr. 8° (XIII u. 378 S.) Bonn 1934, Hanstein. M 12.30, Lwd. M 14.50

Pelz J., Kinderpredigten. Neue Folge. Das Credo im Kirchenjahr mit einem Anhang: Kindermission. 8° (207 S.) München 1934, Kösel. M 3.20

Pergmayr J., Neue große Exerzitien für Ordensleute und andere, die nach Vollkommenheit streben. Ausgewählt und geordnet aus den ges. Werken des P. J. Pergmayr S. J. von *Gabriela a Ss. Sacramento* (H. von Liszt). Neubearb. im Jesuitenkolleg S. Andrä i. L. 8° (428 S.) Graz 1934, Styria. S 8.—

Pour l'action catholique. Préface de *M.-A. Jabouley*. 8° (VI u. 206 S.) Paris 1935, Téqui. F 10.—

Prado J., C. SS. R., Vetus Testamentum I: De sacra V. T. historia (Praelectiones biblicae ad usum scholarum a R. P. *H. Simon* inceptae), gr. 8° (XX u. 546 S.) Taurini 1934, Marietti. L 30.—

Priester-Konferenzblatt. Zeitschrift f. d. Seelsorge-Klerus. 46 (1934) Heft 1—10 gr. 8° (296 S.) Bressanone (Brixen), Weger. Jährlich 10 Hefte. L 12.—

Prümmer D., O. P., Manuale juris canonici in usum scholarum. Ed. 6, quam curavit *E. M. Münch O. P.* gr. 8° (XLV u. 756 S.) Friburgi 1933, Herder. M 11.20, Lwd. M 12.60

Raeymaeker L. de, Introductio generalis ad philosophiam et ad theologiam. Ed. 2. recognita et aucta. gr. 8° (VII u. 199 S.) Löwen (rue Vésale, 2) 1934, Warny

Ratgeber, Literarischer, hrsg. von *W. Spael*. 31 (1934/35). gr. 8° (94 S.) Vereinigung des Katholischen Buchhandels, Münster (Gallitzinstr. 13)

Rieger J., Reifende Saaten. Auf Gottes Ackerfeld. Neue Folge. Sonntagspredigten I: Vom Advent bis Pfingsten. 8° (XII u. 235 S.) Rottenburg a. N. 1934, Bader. M 4.50, Lwd. M 5.60

Rosenthal L., Katalog 183: Katholische Theologie mit Ausnahme der deutschen II: M—Z und Nachtrag. 8° (S. 108—208.) München 1934, Rosenthal

Rösser E., Göttliches und menschliches, unveränderliches und veränderliches Kirchenrecht von der Entstehung der Kirche bis zur Mitte des 9. Jahrh. (Görres-Ges., Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft 64). gr. 8° (XVI u. 192 S.) Paderborn 1934, Schöningh. M 10.80

Rupprecht P., O. S. B., Der Mittler und sein Heilswerk. Sacrificium Mediatoris. Eine Opferstudie auf Grund einer eingehenden Untersuchung der Äußerungen des hl. Thomas von Aquin. gr. 8° (164 S.) Freiburg 1934, Herder. M 3.40

Sbath P., Bibliothèque de manuscrits Paul Sbath. Catalogue III. gr. 8° (146 S.) Kairo 1934, Impr. Au prix Coûtant

— —, Le formulaire des hôpitaux d'Ibn Abil Bayan médecin du Bimaristan Annacery au Caire au XIII siècle (Extrait du Bulletin de l'Institut d'Egypt 15, Session 1932—1933). gr. 8° (80 S.) Kairo 1933, Institut Français d'Archéologie orient.

— —, Le Livre des Temps d'Ibn Massawaih, médicin chrétien célèbre décédé en 857 (Extrait du Bulletin de l'Institut d'Egypte 15, Session 1932—1933). gr. 8° (S. 231—360) Kairo 1933, Institut Français d'Archéol. orient.

Schäfer D., Liturgischer Religionsunterricht nach dem neuen Lehrplan. gr. 8° (325 S.) Einsiedeln 1934, Benziger. M 4.50, Lwd. M 6.—

Schmid J., Kurzes Handbuch des Kirchenlateins. kl. 8° (238 S.) Limburg a. Lahn 1934, Steffen. M 4.80

Schmidlin J., Die katholische Restauration im Elsaß am Vorabend des dreißigjährigen Krieges. gr. 8° (XVI u. 330 S.) Freiburg 1934, Herder. M 3.80

Schröcker S., Die Kirchenpflegschaft. Die Verwaltung des Niederkirchenvermögens durch Laien seit dem ausgehenden Mittelalter (Görres-Ges., Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- u. Staatswissenschaft 67). gr. 8° (212 S.) Paderborn 1934, Schöningh. M 10.80

Schwarz B., Der Irrtum in der Philosophie. Untersuchungen über das Wesen, die Formen und die psychologische Genese des Irrtums im Bereiche der Philosophie mit einem Überblick über die Geschichte der Irrtumsproblematik in der abendländischen Philosophie. gr. 8° (VIII u. 300 S.) Münster 1934, Aschendorff. M 12.—, Lwd. M 13.75

Schwarz R., Das Christusbild des deutschen Mystikers Heinrich Seuse. Eine Begegnung von Germanentum und Christentum (Deutsches Werden. Greifswalder Forschungen zur deutschen Geistesgeschichte, hrsg. von L. Magon u. W. Stammler 5). gr. 8° (95 S.) Greifswald 1934, Bamberg. M 3.—

Seelhammer N., Die Individualpsychologie Alfred Adlers dargestellt und kritisch untersucht vom Standpunkte der kath. Moraltheologie (Abhandlungen aus Ethik und Moral 12). gr. 8° (186 S.) Düsseldorf 1934, Schwann

Sieczka X., Kult obrazu N. Marji Panny Ostrobramskiej w dziejowym rozwoju. Dysertacja doktorska (Studja Teologicne 6). gr. 8° (VIII u. 100 S. u. 10 Taf.) Posen 1934, Ksiegavnia sw. Wojciecha. Zl 5.—

Soiron Th., O. F. M., Glaube, Hoffnung und Liebe. Ein Buch über das Wesen christlicher Frömmigkeit. 8° (203 S.) Regensburg 1934, Pustet. M 3.50, Lwd. M 4.20

Sommer F., Studien zur Geschichte der Rechtswissenschaft im Lichte der Philosophiegeschichte (Görres-Gesellschaft, Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft 65). gr. 8° (VIII u. 230 S. Paderborn 1934, Schöningh. M 12.—

St. Lukas, Mitteilungen der österr. St. Lukas-Gilde. Red. von *C. Zawisch-Ossenitz*. 11 (1934) Folge 1—4. gr. 8° (96 S.) Wien 1934, St. Lukas-Gilde. Wien IX., Michelbeuerngasse 1 a. Jährlich 4 Hefte. S 4.—

Stockums W., Der Beruf zum Priestertum. Gedanken und Erwägungen für Theologen und Priester. 8° (259 S.) Freiburg 1934, Herder. M 3.50. Lwd. M 4.80

Stonner A., Heilige der deutschen Frühzeit I: Aus der Zeit der karolingischen und sächsischen Kaiser. Mit 14 Tafeln. gr. 8° (XIII u. 272 S.) Freiburg 1934, Herder. M 4.—, Lwd. M 5.40

Stretzinger T., Oratio de Divo Leopoldo III. Austriae marchione in Universitate Vindobonensi habita. Ed. *H. Maschek*. gr. 8° (16 S.) Lipsiae 1934. Teubner. M 1.—

Stulz J., Die Vereinigten Staaten von Amerika. Mit 8 Tafeln u. 5 Karten (Geschichte der führenden Völker 30). gr. 8° (XIV u. 340 S.) Freiburg 1934, Herder. M 8.50, Lwd. M 10.50

Taschenkalender und Kirchlich-Statistisches Jahrbuch für den katholischen Klerus Deutschlands 57 (1935). Red. von *K. A. Geiger*. 12° (207 S.) Regensburg 1934, Manz. M 1.—

Tenbörg E., Die Meß-Stipendien nach dem Codex Juris Canonici (Görres-Ges., Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft 66). gr. 8° (199 S.) Paderborn 1934, Schöningh. M 10.—

Thomas Aq., Quaestio de gratia Capitis (Summae p. III. q. 8). Accedunt textus inediti s. Alberti Colon. et Ulrici de Argentina, ed. *I. Backes* (Florilegium patristicum 40). gr. 8° (31 S.) Bonn 1935, Hanstein. M 1.20

Till W., Koptische Pergamente theologischen Inhalts I. (Mitteilungen aus der Papyrussammlung der Nationalbibliothek Wien [Papyrus Erzherzog Rainer]. Neu Serie. Red. *H. Gerstinger*). gr. 8° (XVIII u. 56 S.) Wien 1934, Österr. Staatsdruck. S 9.45

Vaterland-Gottesland. Aufrechten-Kalender 1935. 12° (48 S.) Berlin (SW 68), Hoheneck-Verlag. M —.25

Väth A., S. J., Die Inder. Mit 8 Tafeln und 2 Karten (Geschichte der führenden Völker 28). gr. 8° (VIII u. 296 S.) Freiburg 1934, Herder. Lwd. M 9.40

Verbum Domini. Commentarii menstrui de re biblica. 14 (1934) 10 Hefte. 8° (je 32 S.) Roma, Institutum Biblicum. Jährlich L 24.—

Vermeersch A., S. J.-**Creusen J.**, S. J., Epitome juris canonici cum commentariis ad scholas et ad usum privatum II: Liber III C. J. C. Ed. 5. accurate recognita. gr. 8° (XVI u. 633 S.) Mechliniae 1934, H. Dessain. F 34.—

Vosté J., O. P., De baptismo, tentatione et transfiguratione Christi (Studia theologiae biblicae N. T. 2). gr. 8° (177 S.) Romae 1934, Collegio Angelico. L 12.50

Walterscheid J., Deutsche Heilige. Eine Geschichte des Reiches im Leben deutscher Heiliger. Mit 555 Bildern, Karten, Initialen und Vignetten. gr. 8° (X u. 468 S.) München 1934, Kösel. M 6.20

Waszink J., Index verborum et locutionum quae Tertulliani De Anima libro continentur. gr. 8° (IV u. 263 S.) Bonnae 1935, Hanstein. M 10.80

Wöhrmüller B., O. S. B, Mannhaftes Christentum. Nachdenkliche Kapitel fur Männer und Frauen. 8° (319 S.) München 1934, Pustet. M 5.—

Wolf J., O. S. B., Commentationes in s. Cyrilli Alexandrini de Spiritu Sancto doctrinam. 8° (84 S.) Würzburg 1934, Mayr

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für katholische Theologie"

Nr. 222 **1935.** Innsbruck, 20. März 1935

Bei der Redaktion*) sind seit 1. Jänner 1935 eingelaufen:

Almaro F., O. M. C., Meditatio viae crucis locis sanctorum patrum aliorumque ecclesiae scriptorum composita. Picturas fecit *L. Heid.* 12° (16 Bl.) München 1934, Tyrolia. M —.65

Athanasius, Werke, hrsg. im Auftrage der Kirchenväter-Kommission der Preuß. Akad. der Wiss. Bd. III, 1: Urkunden zur Geschichte des Arianischen Streites 318—328 von *H. G. Opitz*. Liefg. 2. 4° (S. 41—76). Berlin 1935, W. de Gruyter. M 6.50

Augustinus, Confessionum libri tredicem. Post Pium Knoell iteratis curis edidit *M. Skutella* (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana 1106). kl. 8° (XXXII u. 382 S.) Leipzig 1934, Teubner. M 5.40, Lwd. M 6.80

Besson M., Nach vierhundert Jahren. 8° (366 S.) Luzern 1934, Räber. F 4.50, Lwd. F 6.50

Brinktrine J., Consuetudines liturgicae in functionibus anni ecclesiastici papalibus observandae. Ed. e sacramentario Codicis Vat. Ottobon. 356 (Opuscula et Textus, series liturgica 6). 8° (43 S.) Münster 1935, Aschendorff. M 1.—

Buchelt A., Denket um! Gedanken des Heiles zu fünf unheiligen Wunden unserer Zeit. 8° (119 S.) Warnsdorf 1935, Opitz. Kč 10.—

Budnowski E., Kreuzweg für junge Menschen. 12° (32 S.) Dülmen 1934, Laumann. M —.20

Capdevila S., La seu de Tarragona. Notes historiques sobre la construccio, el tresor, els artistes, els capitulars (Biblioteca historica de la Biblioteca Balmes, serie II vol. XIII). gr. 8° (192 S.) Barcelona 1935, Biblioteca Balmes, Duran i Bas 11

Chwala A., Herz-Jesu-Büchlein für Kinder. 16° (128 S.) Dülmen 1934, Laumann. M 1.—

Davy M., Les dominicaines (Collection „Les grands ordres monastiques et instituts religieux" 18). 8° (268 S.) Paris 1934, Grasset. F 15.—

d'Eschevannes C., Le merveilleux du corps humain. Anatomie et physiologie élémentaires suivies de quelques conseils pratiques pour soins d'urgence. 8° (XII u. 224 S. u. 15 Taf.) Paris 1935, Téqui. F 20.—

Dillenschneider C., O. SS. R., La Mariologie de s. Alphonse de Liguori. Sources et synthèse doctrinale (Studia Friburgensia). gr. 8° (VII u. 307 S.) Fribourg (Suisse) 1934, Studia Friburgensia

Eine hl. Kirche, Fortsetzung der „Hochkirche" und der „religiösen Besinnung". Hrsg. von *F. Heiler*. 17 (1935). Heft 1/3. 8° (100 S.) München 1935, Reinhardt. Jährlich 12 Hefte. M 8.—

Euneking N., O. F. M., Das Hochstift Fulda unter seinem letzten Fürstbischof Adalbert III. von Harstall 1788—1802 (Quellen und Abhandl. zur Geschichte der Abtei und der Diözese Fulda hrsg. von *G. Richter* 14). gr. 8° (XV u. 255 S.) Fulda 1935, Actiendruck. M 5.50

Florit E., Il metodo della „Storia delle forme" e sua applicazione al racconto della Passione (Scripta Pont. Instituti Biblici). gr. 8° (179 S.) Roma 1935, Instituto Biblico. L 13.—

---

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Neuerscheinungen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.*

Gedeon, Wie ich von der täglichen Kommunion abkam. 12° (16 S.) Dülmen 1934, Laumann. M —.15

Genevois M., O. P., Bible mariale et mariologie de s. Albert-le-Grand (Collection „Études Mariales") gr. 8° (199 S.) Saint-Maximin (Var) 1934, Editions Mariales. F 30.—

Gerbert G., Kurt, der treue Meßdiener. 12° (23 S.) Dülmen 1934, Laumann. M —.20

— —, Um die Reinheit eines Mädchens. Lebensschicksal einer Verkäuferin. 12° (29 S.) Dülmen 1935, Laumann. M —.25

Gerster a Zeil, Th., O. M. Cap., De integritate confessionis tractatus moralis. 8° (VIII u. 115 S.) Taurini 1934, Marietti. L 5.—

— —, Jesus in ore prophetarum. Tractatus de vaticiniis messianicis iuxta s. Bonaventurae doctrinam. 8° (230 S.) Taurini 1934, Marietti. L 8.—

Gierens M., S. J., De causalitate sacramentorum seu de modo explicandi efficientiam sacramentorum Novae Legis (Textus et Documenta, series theologica 16). 8° (126 S.) Roma 1935, Universitas Gregoriana. L 6.—

Gury P., S. J., Compendium theologiae moralis iuxta methodum J. P. Gury S. J. redactum a *R. Tummolo S. J.* Ed. 5., quam recognovit, emendavit et auxit *Th. A. Jorio.* Vol I. pars 2. gr. 8° (S. 379—649). Neapoli 1934, D'Auria

Haefeli L., Sprichwörter und Redensarten aus der Zeit Christi. 8° (71 S.) Luzern 1934, Räber

Hardt F., Gethsemani. Die hl. Stunde der Ölbergsandacht. 12° (77 S.) Dülmen 1934, Laumann. M —.50

Hardung S., Die Vorladung vor Gottes Gericht. Ein Beitrag zur rechtlichen und religiösen Volkskunde (Bausteine zur Volkskunde und Religionswissenschaft, hrsg. von *E. Fehrle*, 9). 8° (98 S.) Bühl-Baden 1934, Konkordia. M 2.50

Hoffmann H., Die Jesuiten in Oppeln (Zur schlesischen Kirchengeschichte, hrsg. von *H. Hoffmann*, 8). gr. 8° (441 S.) Breslau 1934, Borgmeyer. M 13.50, Hlwd. M 16.—

Jacobs J., O. S. B., Liturgischer Festkalender für 1935. 12° (56 S.) Dülmen 1935, Laumann. M —.30

Jaegen H., ein heiligmäßiger Bankdirektor. kl. 8° (48 S.) Trier (Bergstr. 61) 1934, Jaegengesellschaft. M —.25; Private neuntägige Andacht zu H. Jaegen. 16° (48 S.) M —.15

— —, Das mystische Gnadenleben. Erlebnisse und Bekenntnisse eines heiligmäßigen Bankdirektors. 8° (XXXVII u. 220 S.) Trier 1934, Jaegengesellschaft, Lwd. M 1.80

Jestädt W., Erinnerungen an die hl. Elisabeth in Fritzlar. *M. Ehrenpfordt*, Die Geistlichen Amöneburgs, insbesondere die Mitglieder des dortigen Kollegiatstifts zum hl. Johannes dem Täufer (Quellen und Abhandl. zur Geschichte der Abtei und der Diözeses Fulda 13). gr. 8° (130 S.) Fulda 1932, Actiendruck. M 3.20

Joannes a S. Thoma, O. P., Cursus theologicus II. Opera et studio monachorum quorundam Solesmensium O. S. B. editus. Folio (VIII u. 646 S.) Paris 1934, Desclée. F 150.—

Jolivet R., L'intuition intellectuelle et le problème de la métaphysique (Archives de Philosophie XI/2, avec un supplément bibliographique). gr. 8° (109 S.) Paris 1934, Beauchesne. F 26.40

Katechetenrecht, Österreichisches. Hrsg. vom Reichsbund der Katechetenvereine Österreichs. 2. Aufl. gr. 8° (223 S.) Wien 1935, Tyrolia. S 5.—

Kieffer G., Rubrizistik oder Ritus des kathol. Gottesdienstes nach den Regeln der hl. römischen Kirche. 8., umgearb. Aufl. gr. 8° (366 S.) Paderborn 1935, Schöningh. M 5.90, Lwd. M 7.60

Koch A., S. J., Der neue Mythus und der alte Glaube. Eine Kritik zu Rosenbergs Mythus des 20. Jahrh. kl. 8° (48 S.) Freiburg 1935, Herder. M —.30

Kohl P., Max, ein kleines Kommunionkind. Mit Bildern von *W. Meyerspeer*. 8° (142 S.) Dülmen 1935, Laumann. Lwd. M 2.25

König F., De Matthia Jos. Scheeben. 8° (109 S.) Romae 1935, Collegio Germanico-Ungarico

Kortleitner F., O. Praem., Commentationes biblicae IX: Sacrae litterae doceantne creationem universi ex nihilo. gr. 8° (72 S.) Innsbruck 1935, Rauch. S 4.—

Kratz G., S. J. — **Leturia P.**, S. J., Intorno al „Clemente XIV" del barone von Pastor. 8° (97 S.) Roma 1935, Desclée. L 2.—

Lenz J., S. J., „Die Himmel rühmen . . ." Bilder vom Weltall. 8° (303 S. u. Sternkarte) Innsbruck 1935, Tyrolia. S 6.30

Lercher L., S. J., Institutiones theologiae dogmaticae in usum scholarum. ed. 2. IV: De virtutibus — De sacramentis in genere — De singulis sacramentis — De novissimis. 8° (763 S.) Innsbruck 1935, Rauch. M 10.—, S 15.—

Leroquais V., Le bréviaire-missel du prieuré clunisien de Lewes. 4° (25 S. u. 8 Taf.) Paris 1935, Andrieux, 154 Boulevard Malesherbes

Maria Amata von Jesus, Die zwölf Grade des Schweigens. 16° (18 S.) Dülmen 1934, Laumann. M —.18

Mariaux W., Ein Weg zur heutigen Männerseelsorge (Wege zur Formung unserer Laienapostel im Sinne der Kath. Aktion, hrsg. von *W. Mariaux*, 3). 12° (32 S.) Bonn 1935, Geschäftsstelle der Marian. Männerkongreg., Hofgartenstr. 11. M —.30

Marucchi O., Pietro e Paolo a Roma. 4. ed. con variazioni e aggiunte dell' autore a cura di *C. Cecchelli*. 8° (XXI u. 297 S., 20 Taf.) Torino 1934, Marietti. L 15.—

Matzinger S., Praktisches Handbüchlein zur Biblischen Geschichte und Geschichte der kath. Kirche II: Neues Testament. 8° (321 S.) Wien 1935, Mayer. S 6.30

Meßner J., Dollfuß. gr. 8° (158 S.) Innsbruck 1935, Tyrolia. Kart. S 6.—, Lwd. S 8.—

Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum historica. XVI: Monumenta historica S. P. N. Dominici (Fasc. II.) gr. 8° (VII u. 433 S.) Romae 1935, Instit. Histor. FF. Praed. ad S. Sabinae

Moser S., Zur Lehre von der Definition bei Aristoteles I: Organon und Metaphysik (Philosophie und Grenzwissenschaften VI/2). gr. 8° (39 S.) Innsbruck 1935, Rauch. S 3.60

Nuntia Instituti Missionalis Scientifici 1 (1934/35) N. 2. gr. 8° (S. 17—48) Romae 1934, Athenaeum Urbanianum de Propaganda Fide

Orientalia Christiana Periodica. Commentarii de re orientali aetatis christianae sacra et profana editi cura et opere Pont. Instituti Orientalium Studiorum 1 (1935), Heft 1/2. gr. 8° (304 S.) Roma 1935, Pont. Institutum Oriental. Studiorum. Jährlich 4 Hefte. L 45.—

Osterkommunion- und Osterbeichtbildchen in Kupfertiefdruck. Karlsruhe 1934, Badenia. 500 Stück gemischt M 4.25

Osterkommunionzettel. 8 Darstellungen in Schwarz-Weiß von Kunstmaler *W. Sommer*. Kempen 1935, Thomas-Druck. 1000 Stück M 5.50

Paula M., O. S. F., Mein Jesus, ich habe dich lieb. Kurze Erzählungen für Kommunionkinder. Mit Bildern von *W. Meyerspeer*. 8° (86 S.) Dülmen 1935, Laumann. M 1.90

Pavel C., L'irréductibilité de la morale à la science des moeurs. Avec une préface de *M. R. Allier*. 8° (144 S.) Bukarest 1935, Impr. „Jean C. Vacarescu". F 8.—

Peterson E., Das Buch von den Engeln. Stellung und Bedeutung der hl. Engel im Kultus. 8° (138 S.) Leipzig 1935, Hegner. M 4.50

Pfeilschifter G., Friedrich Nicolais Briefwechsel mit St. Blasien (Sitz.-Ber. der Bayer. Akad. d. Wiss., philos.-histor. Abt. 1935, Heft 2). gr. 8° (97 S.) München 1935, Beck

Pickl J., Messiaskönig Jesus in der Auffassung seiner Zeitgenossen. Mit 15 Bildtafeln und 3 Karten. gr. 8° (280 S.) München 1935, Kösel-Pustet. Lwd. M 6.80

Rainer P., O. M. Cap., Andachtsbüchlein zur Verehrung und Nachahmung des hl. Kapuziners Bruder Konrad von Parzham. 3. Aufl. 16° (166 S.) Dülmen 1934, Laumann

Regout R., S. J., La doctrine de la guerre juste de s. Augustin à nos jours d'après les théologiens et les canonistes catholiques. gr. 8° (342 S.) Paris 1935, A. Pedone 13, rue Soufflot (V). F 50.—

Retzbach A., Das Recht der kath. Kirche nach dem Codex Juris Canonici. 12° (XV u. 582 S.) Freiburg 1935, Herder. M 6.—, Lwd. M 7.40

Reuß J., Katholisch ist gut sterben. 12° (63 S.) Dülmen 1934, Laumann. M —.35

Rudloff L., Kleine Laiendogmatik. 2., unver. Aufl. 8° (218 S.) Regensburg 1935, Pustet. M 2.20, Lwd. M 3.—

Sales M., O. P., La sacra Bibbia commentata. II Vecchio Testamento V.: Il Libro dei Salmi. gr. 8° (375 S., 2 Karten, 20 Tafeln.) Torino 1934, Marietti. L 21.—

Schmidlin J., Papstgeschichte der neuesten Zeit II: Papsttum und Päpste gegenüber den modernen Strömungen. Pius IX. und Leo XIII. (1846—1903). gr. 8° (XXVII u. 610 S.) München 1934, Kösel. Lwd. M 24.—, Hld. M 27.—

Schmidt K., Die Gehorsamsidee des Ignatius von Loyola. gr. 8° (40 S.) Göttingen 1935, Vandenhoeck. M 1.80

Schneider F., Katholische Familienerziehung. gr. 8° (XVI u. 342 S.) Freiburg 1935, Herder. M 5.40, Lwd. M 6.80

Schott A., O. S. B., Das vollständige Römische Meßbuch lateinisch und deutsch im Anschluß an das Meßbuch von A. Schott O. S. B. hrsg. von Mönchen der Erzabtei Beuron. 4. Aufl. Taschenformat. (1546 S.) Freiburg 1934, Herder. Lwd. mit Rotschnitt M 9.80

Schröteler J., S. J., Erziehungsverantwortung und Erziehungsrecht. 8° (61 S.) München 1934, Pustet

Schubert F., Pastoraltheologie II: Liturgik. 3., umgearb. Aufl. gr. 8° (XVI u. 270 S.) Graz 1935, Moser. M 5.40, Lwd. M 6.60

Scientia Sacra. Theologische Festgabe zugeeignet Sr. Emin. K. J. Kard. Schulte, Erzbischof von Köln, zum 25. Jahrestage der Bischofsweihe 19. 3. 1935. gr. 8° (370 S.) Köln 1935, Bachem. M 9.—

Sigge T., O. F. M., Das Johannesevangelium und die Synoptiker (Neutestam. Abhandl. XVI, 2/3). gr. 8° (221 S.) München 1935, Aschendorff. M 10.50

Soden C., Das Naturrecht in der Situation (S.-A. aus „Hochland" 32 [1935] 488 bis 500). gr. 8° München 1925, Pustet

Spácil Th., Nova opinio auctoris „orthodoxi" de unione hypostatica (Orientalia christiana periodica). gr. 8° (S. 53—92) Roma 1935, Pont. Instit. Oriental. Studior.

Speckner K., Die Wächter der Kirchen. Ein Buch vom deutschen Episkopat. Mit Geleitwort von *A. Fürst zu Löwenstein*. gr. 8° (269 S.) München 1934, Kösel

Steinbüchel T. — **Müncker T.**, Das Bild vom Menschen. Beiträge zur theologischen und philosophischen Anthropologie (Fritz Tillmann zum 60. Geburtsjahr gewidmet von Schülern und Freunden). gr. 8° (249 S.) Düsseldorf 1934, Schwann. M 6.—

Storr R., Erlösung. 6 Fastenpredigten und eine Karfreitagspredigt. kl. 8° (78 S.) Rottenburg a. N. 1935, Bader. M 1.60

Straovinganus A., Neuzeitliche Kalenderreform. Populär-philosophische Explanation. 8° (IX u. 85 S.) Straubing, Neka-Verlag

Stummer F., Monumenta historiam et geographiam Terrae Sanctae illustrantia quas recensuit et notis illustravit (Florilegium patristicum 41). gr. 8° (94 S.) Bonnae 1935, Hanstein. M 4.—

Ter Haar F., C. SS. R., Casus conscientiae de praecipuis huius aetatis peccandi occasionibus. gr. 8° (VIII u. 184 S.) Taurini 1934, Marietti. L 10.—

Vignaux P., Luther commentateur des Sentences (Livre I, distinction XVIII) (Études de philosophie médiévale 21). gr. 8° (114 S.) Paris 1935, Vrin

Weiler F. — Weis M., Schulentlassung — Lebensweihe. Kirchlicher Schulentlassungsunterricht. 8° (271 S.), Düsseldorf 1935, Schwann. Kart. M 5.20, Lwd. M 5.80

Willach L., Die Schwester in der Welt. 12° (16 S.) Dülmen 1934, Laumann. M —.15

Ziegler J., Die Einheit der Septuaginta zum Zwölfprophetenbuch (Beilage zum Vorlesungsverzeichnis der staatl. Akademie zu Braunsberg im W. S. 1934/35). 8° (16 S.)

Ziesché K., Ordnung der Liebe. Anmerkungen zur Hl. Schrift. I: Die Anfänge der Offenbarung Gottes an die Menschheit von der Schöpfung bis zum Tode des ägyptischen Joseph (1. Buch Moses). 8° (323 S.) Graz 1934, Styria. Kart. S 4.—, Lwd. S 5.80

Der Anzeigenteil steht außerhalb der Verantwortung der Redaktion.

Die Deutsche Thomas-Ausgabe

Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Gesamt-Ausgabe der

SUMMA THEOLOGICA

des hl. Thomas von Aquin

36 Textbände, Format 12/19 cm, 1 terminologisches Lexikon, 1 Gesamtregisterband. Übersetzt von Dominikanern und Benediktiner Deutschlands u. Österreichs. Herausgegeben vom Kath. Akademikerverband.

Demnächst erscheint Band 29:

Die Sakramente, Taufe und Firmung

Früher erschienen:

Band 1: **Gottes Dasein und Wesen**
Band 2: **Gottes Leben, sein Erkennen und Wollen**
Band 5: **Das Werk der sechs Tage**
Bd. 25: **Die Menschwerdung Christi**

Subskriptionspreis einheitlich für alle Bände:
je Leinen RM 8.—, S 15.75; brosch. RM 6.90, S 13.65

Einzelbandpreis außerhalb der Subskription:
je Leinen RM 10.—, S 19.95; brosch. RM 9.—, S 17.95

Um den Bezug weitesten in Frage kommenden Kreisen zu ermöglichen, gewähren wir bequeme Teilzahlungen.

„Thomas im 20. Jahrhundert, in deutscher Sprache.

... Das Tiefste und Letzte, das jemals über Gottes Sein und Gottes Wirken in so meisterhafter Form gesagt worden ist ... Das Werk des hl. Thomas wird immer nur dort in seiner ganzen Tiefe aufstrahlen, wo es unzerstückelt und ungeteilt geboten wird; Auszüge und Kompendien werden gerade bei Thomas nie jenes Fluidum vermitteln können, das nun einmal seine Eigenart ist, und das alle, die es gespürt haben, immer wieder so unwiderstehlich zu ihm hinzieht ...“
(Kölnische Volkszeitung)

„... Die Herausgabe der vollständigen, ungekürzten ‚Summa‘ ist ein Unternehmen von großer geistespolitischer Bedeutung. Sie begründet die Hoffnung, daß damit dieses gewaltige Werk endgültig dem deutschen Geistesleben eingefügt wird. — Die Übersetzung ist ein Meisterwerk. Das gilt auch von den ausführlichen Anmerkungen, die dem Leser die lebendige Verbindung mit dem Geistesleben und der Philosophie der Gegenwart herstellen. Der nicht weniger vorzügliche Kommentar bietet eine abkürzende, gedankenklare Darstellung des Hauptinhaltes der einzelnen Quästionen. Wertvoll sind das alphabetische Sach- und Namensverzeichnis ...“
(Schönere Zukunft)

Verlangen Sie ausführlichen Prospekt und die 48seitige Textprobenbroschüre gratis in Ihrer Buchhandlung oder direkt beim

VERLAG ANTON PUSTET . SALZBURG-LEIPZIG

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für katholische Theologie"

Nr. 223 **1935.** Innsbruck, 20. Juni 1935

Bei der Redaktion*) sind seit 20. März 1935 eingelaufen:

Acta Pont. Academiae Romanae S. Thomae Aq. et religionis catholicae 1934. gr. 8° (214 S.) Taurini 1935, Marietti. L 10.—

Alastruey G., Mariologia sive tractatus de beatissima Virgine Maria matre Dei. I. gr. 8° (IX u. 652 u. X S.) Valladolid 1934, Cuesta

Anler L., O. F. M., Comes pastoralis confessarii praesertim religiosi. Für die seelsorgliche Praxis aus Pastoral- und Kirchenrecht zusammengestellt. 7. Aufl. 8° (VIII u. 308 S.) Fulda 1933, Aktiendruck. M 5.50

Annuario di studi ebraici diretto da *U. Cassuto.* I (1934) in memoria di D. H. Margulies. 8° (211 S.) Firenze 1935, Le Monnier. L 25.—

Baumann F., S. J., Mit dem Herrn auf seinen letzten Gang. Ein Kreuzweg. 12° (31 S.) Dülmen 1935, Laumann. M —.30

Bea A., S. J., De Scripturae Sacrae inspiratione quaestiones historicae et dogmaticae quas in scholarum usum accommodavit et exposuit. Ed. 2. gr. 8° (VIII u. 150 S.) Romae 1935, Instit. Bibl. L 14.—

Bibelbewegung, Katholische, 1935 Nr. 1. 8° (26 S.) Stuttgart 1935, Verlag der Kathol. Bibelbewegung, Kronenstr. 46

Blondel M., Le problème de la philosophie catholique (Cahiers de la Nouvelle Journée, 20). 8° (223 S.) Paris 1935, Bloud u. Gay

Bonaventura, Opera theologica selecta jussu et auctoritate R.mi *P. L. M. Bello* cura PP. Collegii s. Bonav. edita. Editio minor. I: Liber I. Sententiarum. gr. 8° (XXII u. 694 S.) Quaracchi 1934, Collegium s. Bonav.

— —, Collationes in Hexaëmeron et Bonaventuriana quaedam selecta ad fidem codd. mss. edidit *P. F. Delorme O. F. M.* (Bibliotheca Franc. schol. medii aevi VIII). gr. 8° (XXVIII u. 440 S.) Quaracchi 1934, Collegium s. Bonav.

Bonsirven J., S. J., Le Judaisme Palestinien au temps de Jésus-Christ. Sa théologie I: La théologie dogmatique; II: Théologie morale. Vie morale et religieuse. gr. 8° (XXXVIII u. 553, 511 S.) Paris 1935, Beauchesne. Fr. 154.—

Bouffier G., S. J., La vénérable servante de Dieu Anna-Maria Taïgi d'après les documents authentiques du procès de sa béatification. 6. éd. revue et considerablement augmentée. 8° (XVI u. 285 S.) Paris 1935, Téqui. F 12.—

Brunsmann J., S. V. D., Die philosophischen Voraussetzungen unserer Gottesbeweise (St.-Gabrieler-Studien, hrsg. von der philos.-theol. Hauslehranstalt St. Gabriel, 1). gr. 8° (67 S.) Mödling b. Wien 1935, Missionsdruckerei St. Gabriel

Consultationes juris canonici, auctoribus C. Bernardini, A. Canestri, F. Cattani-Amadori . . . Vol. I. gr. 8° (370 S.) Roma 1934, Pont. Instit. utriusque Juris. L 25.—

Deelen J., Verheiratet. Ein Buch von Mann und Frau. 2. Aufl. 8° (183 S.) Paderborn 1935, Bonifacius-Druck. Kart. M 3.—, Lwd. M 3.75

Desgrippes G., Études sur Pascal de l'automatisme à la foi (Cours et documents de philosophie). gr. 8° (IX u. 134 S.) Paris 1935, Téqui. F 14.—

Desmarais M., O. P., S. Albert le Grand docteur de la médiation mariale. Préface par *M. Chenu O. P.* (Publications de l'Institut d'Études médiévales d'Ottawa IV). gr. 8° (172 S.) Paris 1935, Vrin

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Neuerscheinungen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.*

Dobri Pastir (ukrainisch) 5 (1935), Heft 1. gr. 8° (72 S.) Stanislau 1935. (Jährlich 4 Hefte) Zl. 10.—

Donders A., Paul Wilhelm von Keppler, Bischof von Rottenburg, ein Künder kath. Glaubens. Mit 9 Bildern auf 6 Taf. gr. 8° (X u. 237 S.) Freiburg 1935, Herder. M 5.50, Lwd. M 7.—

Duplessy E., Le pain des grands. Témoignages, faits et anecdotes à l'usage des cercles d'études I: vérités à croire. 8° (XII u. 318 S.) Paris 1935, Téqui. F 14.—

Duverne R., Quand la tête est droite. 3. éd. kl. 8° (52 S.) Paris 1935, Téqui. F 3.—

Easton B., The Apostolic tradition of Hippolytus translated into English with introduction and notes. gr. 8° (112 S.) Cambridge 1934, University Press. Sh 7/6

Eckardus Magister, Opera latina auspiciis Instituti s. Sabinae ad codicum fidem edita II: Opus tripartitum prologi. Ed. *H. Bascour O. S. B.* gr. 8° (XI u. 40 S.) Lipsiae 1934, Meiner. M 3.50, Subskriptionspreis M 2.60

Eine hl. Kirche, Fortsetzung der „Hochkirche" und der „Religiösen Besinnung". Hrsg. von *F. Heiler*. 17 (1935). 8° (392 S.) München 1935, Reinhard. Jährlich M 8.—

Esser F., S. J., Das Hochbild echten Menschentums. Umfassende Anleitung zur Selbsterziehung und Tugendübung. Bd. 1—4. 8° (zus. 469 S.) Paderborn 1931/35, Schöningh. Je M 2.—

Fähnlein der Getreuen. Nachklänge des Kommunionglöckleins. Hrsg. von *L. Nüdling*. 8° VIII (1935/36), Heft 1. 2. Düsseldorf 1935, Jährlich 12 Hefte à 16 S. M 1.—

Gerster a Zeil, Th., O. M. Cap., Jus religiosorum in conpendium redactum pro juvenibus religiosis. 8° (XI u. 324 S.) Taurini 1935, Marietti. L 15.—

Giacchi O., Formazione e sviluppo della dottrina della interpretazione autentica in diritto canonico (Publicazioni della Università cattolica del S. Cuore, Serie II: Scienze giuridiche, XLIV). gr. 8° (VII u. 72 S.) Milano 1935, Vita e Pensiero. L 5.—

Goodier A., S. J., Jesus Christus als Mensch unter den Menschen. Seine Selbstoffenbarung in seiner öffentlichen Wirksamkeit. Deutsche Bearbeitung von *P. J. Rollenmüller O. S. B.*, Ettal. gr. 8° (445 S.) Innsbruck 1935, Tyrolia. Kart. S 10.—, Lwd. S 12.—

Gredt J., O. S. B., Die aristotelisch-thomistische Philosophie I: Logik und Naturphilosophie. 8° (XI u. 434 S.) Freiburg 1935, Herder. M 6.50, Lwd. M 7.80

Große Herder, Der. Nachschlagewerk für Wissen und Leben X: Reue-Sipo (VI S., 1728 Sp. Text u. 122 Sp. Beilagen.) Freiburg 1935, Herder. Halbleder M 34.50, Halbfranz M 38.—

Gummersbach J., S. J., Unsündlichkeit und Befestigung in der Gnade, nach der Lehre der Scholastik mit besonderer Berücksichtigung des Suarez. Ein Beitrag zur spekulativen Theologie und ihrer Geschichte. gr. 8° (XVI u. 352 S.) Frankfurt a. M. 1933, Carolus-Druck. M 13.20

Gury P., S. J., Compendium theologiae moralis juxta methodum J. P. Gury S. J. ad normam Codicis Juris Canonici redactum a *R. Tummolo S. J.* Ed. 5. quam recognovit, emendavit et auxit *Th. A. Jorio S. J.* Vol. II. pars I. gr. 8° (XI u. 280 S.) Neapoli 1935, D'Auria

Hagen A., Pfarrei und Pfarrer nach dem Codex Juris Canonici gr. 8° (XV u. 272 S.) Rottenburg a. N. 1935, Bader. M 7.20, Lwd. 8.70

Haugg D., Rosenkranz und Frauenseele. 8° (83 S.) München 1935, Kösel. M 1.60

Heinen A., Familienpädagogik. gr. 8° (86 S.) München 1934, Kösel. M 3.60

Hohenberg A., Freimaurer-Registrierung zum Schutze des Staates. 12° (15 S.) Wien 1935, Selbstverlag (I., Spiegelgasse 4). 10 Stück S 2.—

Huber G., Weisheit des Kreuzes. 8° (160 S.) Regensburg 1935, Pustet. M 2.70, Lwd. M 3.50

Jacobs O., Dr. Eduard Johannes Maria Poppe. Deutsche Bearbeitung von *F. Hehemann*. 8° (224 S.) Leutesdorf a. Rh. 1934, Johannesbund. M 4.—

Ingold A., Général et trappiste, le P. Marie-Joseph Baron de Géramb (1772—1848). 6. éd. 8° (VII u. 348 S.) Paris 1935, Téqui. F 12.—

Kassiepe M., O. M. I., Die katholische Volksmission in der neuesten Zeit. Grundsätzliches und Praktisches für Seelsorger. 8° (200 S.) Paderborn 1934, Schöningh. Kart. M 2.80, Lwd. M 4.—

Konermann, Siegfried oder Christus. Predigten und Ansprachen für die Industrie- und Landseelsorge. 8° (285 S.) Münster 1935, Regensberg. M 3.50

Kösters L., S. J., Die Kirche unseres Glaubens. Eine theologische Grundlegung katholischer Weltanschauung. gr. 8° (X u. 262 S.) Freiburg 1935, Herder. M 6.—, Lwd. M 7.60

Lamping S., O. F. M., Menschen, die zur Kirche kamen. Selbstdarstellungen moderner Gottsucher aus 21 Nationen. 8° (354 S.) München 1935, Kösel u. Pustet. M 5.80

Laros M., Pfingstgeist über uns. Die hl. Firmung als Sakrament der Persönlichkeit, des allgemeinen Priestertums und des apostolischen Geistes hier und heute. 8° (219 S.) Regensburg 1935, Pustet. Kart. M 3.60, Lwd. M 4.40

Laurentius a Brundisio, O. M. C., Opera omnia a patribus Min. Cap. Prov. Venetae edita III: Explanatio in Genesim. 4° (XXVI u. 596 S.) Padova 1935, Typ. Seminarii. L 90.—

Lindworsky J., S. J., Psychologie der Aszese. Winke für eine psychologisch richtige Aszese. 8° (VIII u. 96 S.) Freiburg 1935, Herder. M 1.40

Mäder R., Maria siegt! Den Garderegimentern der streitenden Kirche gewidmet. 8° (56 S.) Basel 1935, Nazareth-Verlag 1935, M —.80

Martin II. Gerbert, Korrespondenz. Hrsg. von der Badischen Historischen Kommission. Bearb. von *G. Pfeilschifter*. II: 1774—1781. gr. 8° (32 u. 670 S.) Karlsruhe 1934, Müller. M 31.—

Matthaeus ab Aquasparta O. F. M., Quaestiones disputatae de gratia. Ad fidem codicum nunc primum editae cum introductione critica de magisterio et scriptis eiusdem doctoris cura *P. V. Doucet O. F. M.* (Bibliotheca Franc. schol. medii aevi 11). gr. 8° (CLXIII u. 299 S.) Quaracchi 1935, Collegium s. Bonav.

Meersseman G., O. P., Geschichte des Albertismus II: Die ersten Kölner Kontroversen (Institutum histor. FF. Praedicatorum Romae, Dissertationes historicae 5). gr. 8° (130 S.) Romae 1935, Istituto storico Domenicano S. Sabina

Meier H., Kulturwissenschaftliche Bibliographie zum Nachleben der Antike, I: Die Erscheinungen des Jahres 1931. In Gemeinschaft mit Fachgenossen bearb. von *H. Meier, R. Newald, E. Wind*. Hrsg. von der Bibliothek Warburg. gr. 8° (XXVIII u. 335 S.) London 1934, Cassel

Messer A., Glauben und Wissen. Geschichte einer inneren Entwicklung. Neue Folge. 8° (VIII u. 59 S.) München 1935, Reinhardt. M 1.50

Minichthaler J., Heiligenlegenden, katechetisch ausgewertet. 2. vermehrte Aufl. 8° (145 S.) München 1935, Kösel. M 2.80

Moret J., Per la Croix . . . (le Roman du Sacrifice). Illustrations de *R. Briotet*. 8° (236 S.) Paris 1935, Téqui. F 12.—

Muckermann F., S. J., Heiliger Frühling. 8° (VI u. 275 S.) Münster 1935, Regensberg. M 3.50

Nédoncelle M., La pensée religieuse de Friedrich von Hügel (1852—1925). 8° (224 S.) Paris 1935, Vrin. F 20.—

Nègre P., Catéchisme théologique de la vie spirituelle et du mérite surnaturel. 12° (112 S.) Paris (VI, rue Jean-Bart 10) 1935, Vitte. F 4.—

Nikolaus P., Treuscharbüchlein für kleine und große Kinder Gottes, die recht treu sich um den lieben Heiland scharen wollen. I: Die geheiligte Woche. 12° (48 S.) Donauwörth 1935, Auer. 50 Stück je M —.42

Nissen B., Kultur der Seele. Priester, Denker, Künstler in Kirche und Volk. Mit 7 Tafeln. 8° (199 S.) Freiburg 1935, Herder. M 2.50, Lwd. M 3.80

Oltmanns K., Meister Eckhart (Philosophische Abhandlungen II). gr. 8° (213 S.) Frankfurt a. M. 1935, Klostermann. M 6.50, Lwd. M 8.50

Ordo divini officii recitandi missaeque celebrandae juxta Kalendarium ecclesiae universalis pro a. D. 1936. 12° (XXV u. 139 S.) Neapoli 1935, D'Auria. L 2.—

Pawlowski A., Idea Kościola w ujeciu Rosyjskiej teologji i historjozofji (Warszawskie Studja Teologiczne 9). gr. 8° (XVI u. 271 S.) Warszawa 1935, Universität

Perardi G., La dottrina cattolica. Spiegazione dogmatica-morale-apologetica-liturgica illustrata e confermata con esempi, similitudini, note etc. Virtù e peccato vol. I. u. II. 8° (je 495 S.) Torino 1935, Berruti. L 30.—

Perugini A., Concordata vigentia notis historicis et juridicis declarata. gr. 8° (VIII u. 344 S.) Roma 1934, Pont. Instit. utriusque Juris. L 25.—

Piesch H., Meister Eckharts Ethik. Mit Vorwort von *O. Karrer*. gr. 8° (XV u. 183 S.) Luzern 1935, Vita Nova. Kart. F 4.50, Lwd. F 5.75

Pistocchi M., Lexicon juridico-canonicum. 12° (169 S.) Torino 1934, Marietti. L 10.—

Plöchl W., Das Eherecht des Magisters Gratianus (Wiener staats- u. rechtswiss. Studien hrsg. von *H. Kelsen*, 24). 8° (113 S.) Wien 1935, Deuticke. S 9.45

Poschmann B., „Mysteriengegenwart" im Lichte des hl. Thomas (S.-A. aus „Theol. Quartalschrift" 116 [1935] 53—116) 8°. Tübingen 1935

Proceedings of the 10. annual meeting of the American Catholic Philosophical Association held at the De Paul University Chicago, Illinois, December 27 a. 28, 1934. Philosophy of religion. gr. 8° (183 u. V S.) Washington 1935, Secretary of the Association. $ 1.50

Pürner M., Lobet den Herrn im hl. Opfer. Ausgabe A für Katecheten. 8° (XXXI u. 130 S.) Dülmen 1935, Laumann. M 2.—

Quasten J., Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima. Collegit, notis et prolegomenis instruxit (Florilegium patristicum VII/1, VII/2). gr. 8° (zus. IX u. 111 S.) Bonnae 1935, Hanstein. M 4.60

Rensing G., Lebensvoller Religionsunterricht für das 3. u. 4. Schuljahr. gr. 8° (202 S.) Düsseldorf 1935, Schwann. M 3.80

Restrepo J., S. J., Concordata regnante ss. D. Pio PP. XI inita. Latine et Gallice reddita et notis illustrata. Ed. completa. gr. 8° (XX u. 720 S.) Roma 1934, Univ. Gregoriana. L 40.—

Rieger J., Reifende Saaten. Sonntagspredigten II: Von Pfingsten bis Advent. 8° (196 S.) Rottenburg 1935, Bader. M 3.80, Lwd. M 4.90

Ročenka Husovy Faculty v Praze 6 (1933/34). gr. 8° (23 S.) Prag 1935, Faculty

Schmitt J., Der Kampf um den Katechismus in der Aufklärungsperiode Deutschlands. gr. 8° (XVI u. 546 S.) München 1935, Oldenbourg. M 22.—

Schneider C., Einführung in die neutestamentliche Zeitgeschichte mit Bildern. gr. 8° (VIII u. 202 S.) Leipzig 1935, Deichert. M 4.80, Lwd. M 5.80

Schubert F., Pastoraltheologie III: Theorie der Seelsorge oder pastorale Hodegetik. 3., umgearb. Aufl. gr. 8° (IX u. 206 S.) Graz 1935, Moser. Kart. 7.50, Lwd. S 9.—

Schurr V., C. SS. R., Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der „Skythischen Kontroversen" (Forschungen zur christl. Literatur- u. Dogmengeschichte XVIII, 1). gr. 8° (XXX u. 248 S.) Paderborn 1935, Schöningh. M 12.—

Schwer W., Stand und Ständeordnung im Weltbild des Mittelalters (Görresgesellschaft, Veröffentlichungen der Sektion für Sozial- und Wirtschaftswissenschaft 7). gr. 8° (185 S.) Paderborn 1934, Schöningh. M 4.40

Seraphinus a Loiano, O. M. Cap., Institutiones theologiae moralis ad normam iuris canonici quas veteri compendio a *P. G. de Varceno O. M. Cap.* confecto suffecit. Opus postumum cura P. Mauri a Grizzana O. M. Cap. II: Theologia specialis (679 S.) Turin 1935. Marietti. L 25.—

Simon M., La règle da s. Benoit commentée pour les oblats de son ordre et pour les fidèles vivant dans le siècle. 2. ed. 8° (XXXII u. 488 S.) (Paris VI, 10 rue Jean-Bart) 1935, Vitte. F 27.—

Siwek P., S. J., La conscience de la liberté (S.-A. aus „Gregorianum" XVI [1935] 53—57). gr. 8°. Roma 1935, Università Gregoriana

Steinmann A., Die Briefe an die Thessalonicher und Galater übersetzt und erklärt (Die Hl. Schrift des N. T. hrsg. von *Tillmann*, 5). 4., neubearb. Aufl. gr. 8° (VIII u. 179 S.) Bonn 1935, Hanstein. M 5.80, Lwd. M 7.80

Theophanes Nicaenus, Sermo in ss. Deiparam. Textum graecum cum interpretatione latina, introductione et criticis animadversionibus, ed. *M. Jugie* (Lateranum, Nova Series an. I. N.1). gr. 8° (XXXII u. 221 S.) Romae 1935, Lateranum. L 18.—

Thomas de Vio G., Il Card. Tomaso de Vio Gaetano nel quarto centenario della sua morte. Pubblicazione a cura della Facoltà di Filosofia dell' Università Cattolica del Sacro Cuore (Rivista di filosofia neo-scolastica, suppl. speciale al vol. 27., marzo 1935). gr. 8° (V u. 166 u. 12 S.) Milano, 1935, Vita e Pensiero. L 10.—

Vetter M., O. P., Christuszeichen der Zeit. Deutsche Predigten in Rom. 8° (155 S.) München o. J. (1934), Kösel-Pustet. M 2.80

Vollmer H., Fünfter Bericht des Deutschen Bibelarchivs Hamburg 1 mit einer Beigabe: Curiosa biblica, allerlei Absonderliches um die Bibel. 8° (19 S.) Potsdam 1935, Athenaion

— —, Verdeutschung der Evangelien und sonstige Teile des N. T. von den ersten Anfängen bis Luther. Mit neuen Texten in synoptischen Tabellen und 4 Tafeln nebst einem Anhang: Deutsche Bilder zum Dekalog (Bibel und deutsche Kultur 9). gr. 8° (X u. 293 S.) Potsdam 1935, Athenaion. M 24.—

Waitz S., Paulus in Stürmen und Verfolgungen. Zeitgemäße Erwägungen über christliches Leben und Seelsorge. 8° (387 S.) Innsbruck 1935, Tyrolia. Lwd. S 9.50

Wasner F., De protestatione actui canonizationis praemissa notae historicae ad can. 2141 (Dissertationes ex Ephemeride Jus Pontificium, series V, fasc. 1). gr. 8° (12 S.) Roma 1934, Jus Pontificium, Piazza ss. Apostoli 51

Wild K., Auf den Höhenwegen der christlichen Mystik. Ein Buch für Seelenführer und für alle, die nach christlicher Vollkommenheit streben. Nach dem hl. Johannes vom Kreuz. kl. 8° (253 S.) München 1935, Kösel. M 2.80, Lwd. M 3.60

Willmes J., Maiandachtsbüchlein für Kirche und Haus. kl. 8° (88 S.) Dülmen 1935, Laumann. M —.30

Willms H., Εἰκών. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus 1: Philon von Alexandreia. Mit einer Einleitung über Platon und die Zwischenzeit. gr. 8° (VII u. 121 S.) Münster 1935, Aschendorff. M 6.—

Wulf Th., Die Bausteine der Körperwelt. Eine Einführung in die Atomphysik (Verständliche Wissenschaft, 25). 8° (V u. 185 S.) Berlin 1935, Springer. M 4.80

Nikolaus P., Treuscharbüchlein für kleine und große Kinder Gottes, die recht treu sich um den lieben Heiland scharen wollen. I: Die geheiligte Woche. 12° (48 S.) Donauwörth 1935, Auer. 50 Stück je M —.42

Nissen B., Kultur der Seele. Priester, Denker, Künstler in Kirche und Volk. Mit 7 Tafeln. 8° (199 S.) Freiburg 1935, Herder. M 2.50, Lwd. M 3.80

Oltmanns K., Meister Eckhart (Philosophische Abhandlungen II). gr. 8° (213 S.) Frankfurt a. M. 1935, Klostermann. M 6.50, Lwd. M 8.50

Ordo divini officii recitandi missaeque celebrandae juxta Kalendarium ecclesiae universalis pro a. D. 1936. 12° (XXV u. 139 S.) Neapoli 1935, D'Auria. L 2.—

Pawlowski A., Idea Kościola w ujeciu Rosyjskiej teologji i historjozofji (Warszawskie Studja Teologiczne 9). gr. 8° (XVI u. 271 S.) Warszawa 1935, Universität

Perardi G., La dottrina cattolica. Spiegazione dogmatica-morale-apologetica-liturgica illustrata e confermata con esempi, similitudini, note etc. Virtù e peccato vol. I. u. II. 8° (je 495 S.) Torino 1935, Berruti. L 30.—

Perugini A., Concordata vigentia notis historicis et juridicis declarata. gr. 8° (VIII u. 344 S.) Roma 1934, Pont. Instit. utriusque Juris. L 25.—

Piesch H., Meister Eckharts Ethik. Mit Vorwort von *O. Karrer*. gr. 8° (XV u. 183 S.) Luzern 1935, Vita Nova. Kart. F 4.50, Lwd. F 5.75

Pistocchi M., Lexicon juridico-canonicum. 12° (169 S.) Torino 1934, Marietti. L 10.—

Plöchl W., Das Eherecht des Magisters Gratianus (Wiener staats- u. rechtswiss. Studien hrsg. von *H. Kelsen*, 24). 8° (113 S.) Wien 1935, Deuticke. S 9.45

Poschmann B., „Mysteriengegenwart" im Lichte des hl. Thomas (S.-A. aus „Theol. Quartalschrift" 116 [1935] 53—116) 8°. Tübingen 1935

Proceedings of the 10. annual meeting of the American Catholic Philosophical Association held at the De Paul University Chicago, Illinois, December 27 a. 28, 1934. Philosophy of religion. gr. 8° (183 u. V S.) Washington 1935, Secretary of the Association. $ 1.50

Pürner M., Lobet den Herrn im hl. Opfer. Ausgabe A für Katecheten. 8° (XXXI u. 130 S.) Dülmen 1935, Laumann. M 2.—

Quasten J., Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima. Collegit, notis et prolegomenis instruxit (Florilegium patristicum VII/1, VII/2). gr. 8° (zus. IX u. 111 S.) Bonnae 1935, Hanstein. M 4.60

Rensing G., Lebensvoller Religionsunterricht für das 3. u. 4. Schuljahr. gr. 8° (202 S.) Düsseldorf 1935, Schwann. M 3.80

Restrepo J., S. J., Concordata regnante ss. D. Pio PP. XI inita. Latine et Gallice reddita et notis illustrata. Ed. completa. gr. 8° (XX u. 720 S.) Roma 1934, Univ. Gregoriana. L 40.—

Rieger J., Reifende Saaten. Sonntagspredigten II: Von Pfingsten bis Advent. 8° (196 S.) Rottenburg 1935, Bader. M 3.80, Lwd. M 4.90

Ročenka Husovy Faculty v Praze 6 (1933/34). gr. 8° (23 S.) Prag 1935, Faculty

Schmitt J., Der Kampf um den Katechismus in der Aufklärungsperiode Deutschlands. gr. 8° (XVI u. 546 S.) München 1935, Oldenbourg. M 22.—

Schneider C., Einführung in die neutestamentliche Zeitgeschichte mit Bildern. gr. 8° (VIII u. 202 S.) Leipzig 1935, Deichert. M 4.80, Lwd. M 5.80

Schubert F., Pastoraltheologie III: Theorie der Seelsorge oder pastorale Hodegetik. 3., umgearb. Aufl. gr. 8° (IX u. 206 S.) Graz 1935, Moser. Kart. 7.50, Lwd. S 9.—

Schurr V., C. SS. R., Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der „Skythischen Kontroversen" (Forschungen zur christl. Literatur- u. Dogmengeschichte XVIII, 1). gr. 8° (XXX u. 248 S.) Paderborn 1935, Schöningh. M 12.—

Schwer W., Stand und Ständeordnung im Weltbild des Mittelalters (Görresgesellschaft, Veröffentlichungen der Sektion für Sozial- und Wirtschaftswissenschaft 7). gr. 8° (85 S.) Paderborn 1934, Schöningh. M 4.40

Seraphinus a Loiano, O. M. Cap., Institutiones theologiae moralis ad normam iuris canonici quas veteri compendio a *P. G. de Varceno O. M. Cap.* confecto suffecit. Opus postumum cura P. Mauri a Grizzana O. M. Cap. II: Theologia specialis. (679 S.) Turin 1935. Marietti. L 25.—

Simon G., La règle da s. Benoit commentée pour les oblats de son ordre et pour les fidèles vivant dans le siècle. 2. ed. 8° (XXXII u. 488 S.) (Paris VI, 10 rue Jean-Bart) 1935, Vitte. F 27.—

Siwek P., S. J., La conscience de la liberté (S.-A. aus „Gregorianum" XVI [1935] 53—57). gr. 8°. Roma 1935, Università Gregoriana

Steinmann A., Die Briefe an die Thessalonicher und Galater übersetzt und erklärt (Die Hl. Schrift des N. T. hrsg. von *Tillmann*, 5). 4., neubearb. Aufl. gr. 8° (VIII u. 179 S.) Bonn 1935, Hanstein. M 5.80, Lwd. M 7.80

Theophanes Nicaenus, Sermo in ss. Deiparam. Textum graecum cum interpretatione latina, introductione et criticis animadversionibus, ed. *M. Jugie* (Lateranum, Nova Series an. I. N.1). gr. 8° (XXXII u. 221 S.) Romae 1935, Lateranum. L 18.—

Thomas de Vio G., Il Card. Tomaso de Vio Gaetano nel quarto centenario della sua morte. Pubblicazione a cura della Facoltà di Filosofia dell' Università Cattolica del Sacro Cuore (Rivista di filosofia neo-scolastica, suppl. speciale al vol. 27., marzo 1935). gr. 8° (V u. 166 u. 12 S.) Milano, 1935, Vita e Pensiero. L 10.—

Vetter M., O. P., Christuszeichen der Zeit. Deutsche Predigten in Rom. 8° (155 S.) München o. J. (1934), Kösel-Pustet. M 2.80

Vollmer H., Fünfter Bericht des Deutschen Bibelarchivs Hamburg 1 mit einer Beigabe: Curiosa biblica, allerlei Absonderliches um die Bibel. 8° (19 S.) Potsdam 1935, Athenaion

— —, Verdeutschung der Evangelien und sonstige Teile des N. T. von den ersten Anfängen bis Luther. Mit neuen Texten in synoptischen Tabellen und 4 Tafeln nebst einem Anhang: Deutsche Bilder zum Dekalog (Bibel und deutsche Kultur 9). gr. 8° (X u. 293 S.) Potsdam 1935, Athenaion. M 24.—

Waitz S., Paulus in Stürmen und Verfolgungen. Zeitgemäße Erwägungen über christliches Leben und Seelsorge. 8° (387 S.) Innsbruck 1935, Tyrolia. Lwd. S 9.50

Wasner F., De protestatione actui canonizationis praemissa notae historicae ad can. 2141 (Dissertationes ex Ephemeride Jus Pontificium, series V, fasc. 1). gr. 8° (12 S.) Roma 1934, Jus Pontificium, Piazza ss. Apostoli 51

Wild K., Auf den Höhenwegen der christlichen Mystik. Ein Buch für Seelenführer und für alle, die nach christlicher Vollkommenheit streben. Nach dem hl. Johannes vom Kreuz. kl. 8° (253 S.) München 1935, Kösel. M 2.80, Lwd. M 3.60

Willmes J., Maiandachtsbüchlein für Kirche und Haus. kl. 8° (88 S.) Dülmen 1935, Laumann. M —.30

Willms H., Εἰκών. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus I: Philon von Alexandreia. Mit einer Einleitung über Platon und die Zwischenzeit. gr. 8° (VII u. 121 S.) Münster 1935, Aschendorff. M 6.—

Wulf Th., Die Bausteine der Körperwelt. Eine Einführung in die Atomphysik (Verständliche Wissenschaft, 25). 8° (V u. 185 S.) Berlin 1935, Springer. M 4.80

Der Anzeigenteil steht außerhalb der Verantwortung der Redaktion.

Neuerscheinung!

Christi Opfer – des Christen Leben

Lebenswerte der hl. Messe

Herausgegeben von **Pater Leo Liebst**, Gesellschaft der Weißen Väter. 168 Seiten Umfang mit mehrfarbigem Titelbild. Preis kartoniert RM 2.40

Ein überaus zeitgemäßes Buch zum Abschluß des Jubeljahres der Erlösung.

Der Verfasser führt uns mit theologischer Gründlichkeit und gläubig-warmer Überzeugungskraft dazu, das Geheimnis unserer Altäre, das hl. Meßopfer, in seiner göttlichen Schönheit und Größe zu schätzen; er zeigt uns in origineller Weise den Weg, es zum Mittelpunkt, zum Licht- und Kraftzentrum einer echt christl. Lebensführung zu machen.

Jeder Katholik, der seinen Glauben tiefer erfassen will, der im besonderen klarer schauen will, „wie reich wir eigentlich sind durch das Opfer der hl. Messe, wie liebevoll uns darin Christus täglich die Hand reicht als unser Helfer im täglichen Leben", der wird mit viel Anregung und Freude zu diesem Büchlein greifen.

Durch alle Buchhandlungen zu beziehen!

Verlag der Paulinus-Druckerei G.m.b.H. Trier

UM **HERRSCHAFT** ODER **EINHEIT**

KÄMPFEN DIE MENSCHEN DIESER ZEIT

Vallery-Radot

HERRSCHAFT DER LOGE

224 Seiten
Leinen geb. Fr. 5.—

Um die Humanitas und Selbsterlösung:

eine Geschichte Europas

Oskar Bauhofer

EINHEIT IM GLAUBEN

272 Seiten
Leinen geb. Fr. 5.20

Durch Gottes Frieden in der Una Sancta:

Zukunft der Kirche

KOLN BENZIGER & CO. EINSIEDELN STRASSBURG

BENZIGER-BUCHER

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für katholische Theologie“

Nr. 224 **1935.** Innsbruck, 20. Sept. 1935

Bei der Redaktion*) sind seit 20. Juni 1935 eingelaufen:

Ablaßgebete, Goldkörner für die Ewigkeit. 12° (51 S.) Dülmen 1935, Laumann. M .30

Andacht, Neuntägige, um die Fürbitte der gottsel. Anna Katharina Emmerick. 16° (31 S.) Dülmen 1935, Laumann. M —.23

Athanasius, Werke, hrsg. im Auftrag der Kirchenväter-Kommission der Preuß. Akad. d. Wiss. Bd. II. 1: Die Apologien I.: De decretis Nicaenae synodi von *H. G. Opitz*. 4° (40 S.) Berlin 1935, W. de Gruyter. M 6.50

Ballsieper T., O. Carm., Novenenbüchlein zum großen Wundertäter Albertus von Sizilien. 16° (16 S.) Dülmen 1935, Laumann. M —.18

Bauhofer O., Das Geheimnis der Zeiten. Christliche Sinndeutung der Geschichte. 8° (166 S.) München 1935, Kösel u. Pustet. M 3.—

Baur L., Metaphysik. 3., neubearb. Aufl. (Philos. Handbibliothek 6). gr. 8° (XII u. 430 S.) München 1935, Kösel u. Pustet. Geb. M 12.—

Beelert F., Bernard Georg Kellermann, Domkapitular, Domprediger, Professor der Theologie, erwählter Bischof von Münster, † 29. März 1847. 8° (144 S.) Münster 1935, Aschendorff. M 2.80

Berghoff St., Einkehr. Vorträge für Einkehrtage. Standesvorträge für Frauen, Männer und Jungmänner. 8° (191 S.) Regensburg 1935, Pustet. Geb. M 3.20

Bernards P., C. SS. R., Unsere Priester und wir! 12° (40 S.) Leutesdorf a. Rh. 1935, Johannesbund. M —.25

Biber M., S. J., Der betende Soldat. 12° (94 S.); Kamerad! Briefe an einen Soldaten. 12° (56 S.) Dülmen 1935, Laumann. M —.75 u. M —.30

Bopp L., Katechetik. Geist und Form des katholischen Religionsunterrichtes (Handbuch der Erziehungswissenschaft, hrsg. von *F. X. Eggersdorfer*). gr. 8° (XII u. 357 S.) München 1935, Kösel u. Pustet. Geb. M 13.50

Chwala A., O. M. I., Bleib Deinem Heiland treu! Ein Missionsbüchlein für Kinder. 16° (112 S.) Dülmen 1935, Laumann. M —.60

Considine D., S. J., Frohe Botschaft von Gott. 12° (48 S.) Leutesdorf a. Rh. 1935, Johannesbund. M —.25

Dauvillier J., Le mariage dans le droit classique de l'Eglise depuis le décret de Gratien (1140) jusqu'à la mort de Clément V (1314). gr. 8° (517 S.) Paris (V^e^, 22, rue Soufflot) 1935, Recueil Sirey

Descoqs P., S. J., Praelectiones theologiae naturalis. Cours de théodicée II: De Dei cognoscibilitate, II. gr. 8° (926 S.) Paris 1935, Beauchesne

Die Hl. Schrift für das Leben erklärt. VI: Die Psalmen erklärt von *E. Kalt*. gr. 8° (XIV u. 524 S.) Freiburg 1935, Herder. Subskriptionspreis geb. M 6.50. Hldr. M 8.—

— —, XI: Das Evangelium des hl. Matthäus und des hl. Markus erklärt von *W. Lauck*, 1. Hälfte. gr. 8° (XXII u. 317 S.) Freiburg 1935, Herder. Subskriptionspreis geb. M 6.50, Hldr. M 8.—

Diekamp F., Theologiae dogmaticae manuale quod secundum principia s. Thomae Aquinatis exaravit. Juxta editionem 6. versionem latinam curavit *A. M. Hoffmann O. P.* III/2: De gratia Christi. 8° (VI u. 196 S.) Paris 1935, Desclée. B 5.—, geb. B 9.—

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, *alle* eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Neuerscheinungen nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. *Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.*

Dudon P., S. J., Saint Ignace de Loyola. 2. éd. 8° (XX u. 663 S.) Paris 1934, Beauchesne. F 55.—

Durandus de s. Porciano, O. P., Quaestio de natura cognitionis (II. Sent. [A] D. 3 Q. 5) et disputatio cum anonymo quodam nec non determinatio Hervei Natalis O. P. (Quodl. III Q. 8) ad fidem mss. ed. *J. Koch* (Opuscula et Textus, series scholast. 6). kl. 8° (75 S.) München 1935, Aschendorff. M 1.20

Eine hl. Kirche. Hrsg. von *F. Heiler*. 17 (1935) Heft 7/9: Sonderheft: Die heil. Sakramente. 3: Beichte und Absolution. 8° (S. 197—284). München 1935, Reinhardt. Jährlich 12 Hefte. M 8.—

Elsner S., O. F. M., Die hl. Klara von Assisi. kl. 8° (72 S.) Dülmen 1935, Laumann. M —.60

Engel J., Im Umbruch der Zeit. Kurzpredigten für die Sonn- und Feiertage des Kirchenjahres. 8° (332 S.) Breslau 1935, Aderholz

Feuerer G., Ordnung zum Ewigen. Der Mensch in der religiösen Wirklichkeit des Lebens. 2. unveränd. Aufl. 8° (228 S.) Regensburg 1934, Pustet. M 3.80, geb. M 4.80

Förster Fr. W., Ewiges Licht und menschliche Finsternis. Überzeitliches für unsere Zeit. gr. 8° (123 S.) Luzern (Vonmattstr. 36) 1935, Vita-Nova-Verlag. F 4.—, geb. F 5.—

Frankl S., Doctrina Hosii de sacrificio missae cum decreto Tridentino comparata (S.-A. aus Collectanea theologica 16 [1935]). gr. 8° (61 S.) Lwów 1935

Freytag R.-Hecht J., Die Grabdenkmäler des Regensburger Domes (S.-A. aus den Blättern des Bayer. Landesvereins e. V. in München). gr. 8° (61 S.) Källmünz, Oberpfalz-Verlag

Fülle des Lebens. Bücher von der Verwirklichung der Gotteskindschaft (Katalog). kl. 8° (32 S.) Freiburg 1935, Herder

Gehilfen der Priester. Ins Deutsche übertragen von *P. Roters*. 8° (88 S.) Leutesdorf a. Rh. 1935, Johannesbund

Gehlen A., S. J., Wir wurden glücklich! Bekenntnisse von deutschen Konvertiten zur katholischen Kirche in den letzten 100 Jahren. 12° (61 S.) Paderborn 1935, Schöningh. M —.50

Gemelli A., O. F. M., Il caso Zamboni (S.-A. aus Rivista di Filosofia Neo-Scolastica 27 [1935]). gr. 8° (39 S.) Milano 1935, Vita e Pensiero

Gerbert G., Hans und Liesel im Brautunterricht. Erzählung für junge Braut- und Eheleute. 12° (46 S.) Dülmen 1935, Laumann. M —.30

Gonsalvus Hispanus, O. F. M., Quaestiones disputatae et de Quodlibet. Ad fidem codd. mss. ed. *L. Amorós O. F. M.* (Bibliotheca Franciscana scholast. Medii Aevi IX). gr. 8° (LXXVIII u. 483 S.) Firenze-Quaracchi 1935, Collegium S. Bonav.

Görlich E., C. SS. R., Mönche — Nonnen? 8° (40 S.) Leutesdorf a. Rh. 1935, Johannesbund. M —.20

Goertz J., S. V. D., Conceptus totalitatis in philosophia H. Driesch examinatur secundum principia aristotelico-scholastica. 8° (113 S.) Mödling b. Wien 1934, Missionshaus St. Gabriel

Göttler J., Geschichte der Pädagogik in Grundlinien. 3., umgearb. Aufl. gr. 8° (IX u. 381 S.) Freiburg 1935, Herder. M 5.60, Lwd. M 6.80

Grabmann M., Thomas von Aquin. Eine Einführung in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt. 6., vom Verf. neubearb. u. erweit. Aufl. 8° (231 S.) München 1935, Kösel u. Pustet

Große Herder, Der, Nachschlagewerk für Wissen und Leben. XI: Sippe-Unterfranken (VI S., 1776 Sp. Text u. 128 Sp. Beilagen). Freiburg 1935, Herder. Halbleder M 34.50, Halbfranz M 38.—

Gushurst Ph., Die Kommunion mit dem Priester. Ihre Natur, Wirkung und Verpflichtung. Eine Synthese. 8° (47 S.) Truchten (Luxemburg) 1935, Selbstverlag

Hanss J., Maria, die schöne und hilfreiche Mutter. Wahre Begebenheiten aus neuer und neuester Zeit über die Marienverehrung. 8° (170 S.) Limburg a. L. 1935, Steffen. M 2.—, geb. M 2.85

Haugg D., Tore zu Christus. 8° (X u. 293 S.) Freiburg 1935, Herder. M 3.40, geb. M 4.50

Helden und Heilige. Lebenswege großer und guter Menschen. kl. 8° (32 S.) Freiburg 1935, Herder

Hermathena: A series of papers on literature, science, and philosophy, by members of Trinity College, Dublin. 49 (1935). 8° (211 S.) London (39 Paternoster Row), Longmans

Herte A., Die Begegnung des Germanentums mit dem Christentum. Ein erweiterter Vortrag. 8° (86 S.) Paderborn 1935, Bonifazius-Druckerei. M 1.80

Hirtenbriefe der deutschen, österreichischen und deutsch-schweizerischen Bischöfe 1935. 8° (VIII u. 308 S.) Paderborn 1935, Junfermann. M 4.40

Jakobs K., Sonntagsbücher I: Von der Luft, die wir atmen, und andere Betrachtungen zur Gestaltung des christlichen Alltags. 8° (115 S.) München 1935, Kösel u. Pustet. Geb. M 3.80

Jörgensen J., Der hl. Franz von Assisi. Autoris. Übersetzung aus dem Dänischen von *H. Holstein Ledreborg*. 8., neubearb. Aufl. 8° (XII u. 458 S.) München 1935, Kösel u. Pustet. M 6.50

Kayser R., Kant. gr. 8° (287 S.) Wien (IV., Argentinierstr. 29) 1934, Phaidon-Verlag

Kennst du das Land der Bibel? 30 Heilig-Land-Bilder (Postkartenformat) mit Vortragstext, hrsg. von der Kathol. Bibelbewegung Stuttgart (Kronenstr. 46) 1935. M 4.50

Kilwardby R., O. Pr., De natura theologiae. Ad fidem mss. edidit *F. Stegmüller* (Opuscula et textus, series theologica 17). 8° (56 S.) Münster 1935, Aschendorff. M 1.10

Kuttner S., Kanonistische Schuldlehre von Gratian bis auf die Dekretalen Gregors IX. Systematisch auf Grund der handschriftlichen Quellen dargestellt (Studi e Testi 64). gr. 8° (XXIV u. 429 S.) Città del Vaticano 1935, Biblioteca Apost. Vaticana. L 80.—

Mädchen—Frau—Mutter. Gedanken über Frauenleben und Frauenaufgaben. kl. 8° (32 S.) Freiburg 1935, Herder

Mariaux W., S. J., Durch Maria zur Königsgefolgschaft. Wie werde ich ein echter Sodale? (Wege zur Formung unserer Laienapostel im Sinne der Kath. Aktion 1). 2., unveränd. Aufl. 12° (69 S.) Bonn 1935, Geschäftsstelle der Marian. Männerkongreg., Hofgartenstr. 11

— —, Marianische Lebensgestaltung. Die marianische Männer- und Jungmännersodalität in der heutigen Zeit (Wege zur Formung unserer Laienapostel im Sinne der Kath. Aktion 2). 12° (128 S.) Warendorf a. d. Ems 1934, Schnell

Mariès L., Hippolyte de Rome sur les bénédictions d'Isaac de Jacob et de Moïse (Collection d'Etudes anciennes de l'association *G. Budé*). gr. 8° (62 S.) Paris (95, Boulevard Raspail) 1935, Les Belles Lettres

Martin G., Die Heiligung unserer alltäglichen Werke nach dem Beispiel der hl. Theresia vom Kinde Jesu. 16° (19 S.) Dülmen 1935, Laumann. M —.20

Mauro da Leonessa, O. Cap., Cronologia e calendario etiopico. 8° (151 S.) Tivoli 1934, Mantero. L 9.—

— —, Dissertazioni cronologiche: Cronologia e calendario etiopico. La tavola pasquale di Anatolio. 8° (151 u. 37 S.) Tivoli 1934, Mantero

— —, S. Ippolito de la Via Tiburtina. Studio storico critico. 8° (111 S.) Roma 1935, Tip. Poligl. Vatic. L 5.—

— —, La tavola pasquale di Anatolio. 8° (37 S.) Tivoli 1934, Mantero. L 6.—

Meisner H., Katholische Wirklichkeit. 8° (80 S.) München 1935, Kösel u. Pustet. M 1.80

Möhler, Kommentar zum Katechismus für das Bistum Rottenburg in 6. Aufl. methodisch neubearb. von *O. Häfner.* 3: Die Sakramente und das Gebet. 8° (339 S.) Rottenburg a. N. 1935, Bader. M 6.50, geb. M 8.—

Oliger L., O. F. M., Beata Margherita Colonna, Le due vite scritte dal fratello G. Colonna senatore di Roma e da Stefania monaca di S. Silvestro in Capite. Testi inediti del secolo XIII illustrati e pubblicati (Lateranum, nova ser. an. I N. 2). gr. 8° (XV u. 238 S. u. 5 Taf.) Roma 1935

Páramo S., S. J., Vita Christi conspectu chronologico et harmonico ordinata. Ed. 2. recognita. 12° (33 S.) Comillas (Spanien) 1935, Selbstverlag. P —.75

Pölzl F., Kurzgefaßter Kommentar zu den vier hl. Evangelien. Fortgesetzt von *Theod. Innitzer,* in 5 Bänden, II: Kommentar zum Evangelium des hl. Markus mit Ausschluß der Leidensgeschichte. 3., umgearb. Aufl. von *G. Stettinger.* gr. 8° (LII u. 347 S.) Graz 1935, Styria. S 12.—, geb. S 15.—

Poschmann B., „Mysteriengegenwart" im Lichte des hl. Thomas von Aquin (S.-A. aus „Theol. Quartalschrift" 116 [1935] 53—116). 8°. Tübingen 1935

Quellen lebendigen Wassers. Zur Sicherheit des Glaubens (Katalog). kl. 8° (32 S.) Freiburg 1935, Herder

Raeymaeker L., Metaphysica generalis. Ed. 2. penitus recognita. I: Doctrinae expositio; II: Notae historicae. gr. 8° (zus. XXII u. 530 S.) Löwen (2 rue Vésale) 1935, Warny

Reinartz H. O. S. C., Beicht- und Kommuniongebete für Kinder. 16° (15 S.) M —.15; Am Opferaltar der Leidenden. 12° (64 S.) M —.35; Ein Gruß in Krankheit und Leid. 12° (88 S.) M —.45. Dülmen 1935, Laumann

Reuß J., Die theologische Tugend der Liebe nach der Lehre des Richard von Mediavilla (S.-A. aus Franziskanische Studien 1935, S. 11—43 u. 158—198). gr. 8° Münster 1935, Aschendorff

Rolland E., Le déterminisme monadique et le problème de Dieu dans la philosophie de Leibniz (Bibliothèque d'histoire de la philosophie). gr. 8° (166 S.) Paris 1935, Vrin. F 25.—

— —, La loi de réalisation humaine dans s. Thomas. Sur un point de vue morale de continuité. gr. 8° (111 S.) Paris 1935, Vrin. F 18.—

Romeissen M., Katholizismus als Mystik bei Léon Bloy. Mit einer monographischen Bibliographie Léon Bloys (Studien und Bibliographien zur Gegenwartsphilosophie, hrsg. von *W. Schingnitz.* 15). gr. 8° (68 S.) Leipzig 1935, Hirzel. M 3.—

Scharnagl A., Katholisches Eherecht. Mit Berücksichtigung des in Deutschland, Österreich und der Schweiz geltenden Eherechtes. München 1935, Kösel u. Pustet. Geb. M 4.80

Schreyer L., Die Gottesgeburt im Menschen. Gespräch um Meister Eckehart. 8° (131 S.) Regensburg 1935, Pustet. M 2.50, geb. M 3.30

Scupoli L., Der geistliche Kampf. Übertr. von P. *G. Wellstein O. Cist.* 12° (308 S.) Limburg a. L. 1935, Steffen. M 1.25

Thomas a Kempis, Nachfolge Christi. Übers. von P. *G. Wellstein O. Cist.* 12° (515 S.) Limburg a. L. 1933, Steffen. M 1.50

Unser Reden mit Gott. Anleitung zu einem guten Gebet. Von einem Ordenspriester. 16° (24 S.) Dülmen 1935, Laumann. M —.15

Verhaar J., Tractatus de novissimis quem praesertim ex annotationibus *G. van Noort* concinnavit. gr. 8° (139 S.) Hilversum 1935, Brand. Fl. 2.—

Weidauer F., Objektivität, voraussetzungslose Wissenschaft und wissenschaftliche Wahrheit. gr. 8° (38 S.) Leipzig 1935, Hirzel. M 1.50

Willach L., Rein sein und gut! 12° (16 S.) Dülmen 1935, Laumann. M —.15

Ziegler H., Handbuch für den Kandidatenunterricht (Werkhefte für Studentenkongregationen 3). kl. 8° (99 S.) Wien 1935, Fahne Mariens. S 1.40, geb. S 2.—

Zimmermann F., Läßliche Sünde und Andachtsbeichte. 8° (148 S.) Innsbruck 1935. Tyrolia. S 5.70

Register zum Jahrgang 59 (1935)

Abkürzungen:

Abh. = Abhandlung
Kl. B. = Kleinerer Beitrag
Rez. = Rezension
Neuersch. = Neuerscheinungen
r (nach Autorennamen oder Buchtiteln) = rezensiert oder sonst (unter Neuerscheinungen usw.) besprochen

Autorennamen sind *kursiv* gedruckt.

Adam A., r 498
Adam Scotus, r 640
Alastruey G., r 616
D'Alès A., r 316
Allevi L., r 480
Allgemeines, Neuersch. 155
Altes Testament, Neuersch. 471
Andrianopoli L., r 323
Angluin E., r 134
Anler L., r 625
Aramäische, Das, im Buche Daniel, Abh. *J. Linder* 503
Armsünderkommunion, Die, Abh. *P. Browe* 246
Aszetik und Mystik, Neuersch. 326. 639
D'Athayde T., r 133

Belpaire T., r 322
Benedikt-Regel, r 639. 640
Berghoff, r 497
Bernardini C., r 496
Blondel M., r 466
Blosius L., r 329
Boethius, r 465
Boggio P., r 498
Breda G. v., r 153
Brinktrine J., r 329
Browe P., Abh.: Die Armsünderkommunion 246; Neuersch.: Dogmatik u. Dogmengeschichte 622; r 319
Buchberger M., r 156
Butavand A., r 155
Butler C., r 477
Bütler J., Abh.: Die Mysterienthese der Laacher Schule im Zusammenhang scholast. Theologie 546

Cappello F. M., r 487
Cassel D., r 473
Cava F. la, r 305
Cicatelli S., r 641
Christian M., r 147
Conte a Coronata M., r 486
Coudenhove I. F., r 633
Crisogono P., r 643

Dander F., Neuersch.: Dogmatik und Dogmengeschichte 620
Daniel, Das Aramäische im Buche, Abh. *J. Linder* 503
Danzer B., Förderung d. Mission 332
Daudet P., r 489
Dausend H., r 319
Dauvillier J., r 489
Davy M.-M., r 642
Deelen J. B., r 626
Destrez J., r 608
Diekamp F., r 312
Dirksen A. H., r 306
Dittrich O., r 144
Dogmatik und Dogmengeschichte, Neuersch. 309. 613
Dold A., r 319
Doms H., r 300
Doucet V., r 613
Drewniak L., r 313
Drinkwelder E., r 135
Dudon P., r 646
Duplessy E., r 140

Egizii D., r 134
Ehrler A., r 144
Eibl H., r 127
Eine heilige Kirche, r 140
Ellard G., r 322
Engel J., r 497
Esser F. X., r 645
Etudes Carmélitaines, r 644
Eucharistia, r 622
Eucharistischen Rede Jesu, Die Form der, Abh. *P. Gächter* 419

Faidherbe A. H., r 469
Faller O., Rez.: *J. Huhn* 604
Fanfani L., r 487
Faßbinder M., r 332
Feder A.-Raitz v. Frentz, r 630
Félix P., r 498
Fenicio J., r 151
Fink St., r 497
Fischer J., r 471

Fleury J., r 489
Florilegium Patristicum, r 614
Fort, G. v. le, r 328
Frank F., r 629
Frankl St., r 139. 615
Frick H., r 147
Fuetscher L. †, 649
Fundamentaltheol., Neuersch. 135

Gächter P., Abh.: Die Form d. eucharist. Rede Jesu 419; Rez.: *A Steinmann* 108; *J. Pickl* 447; Neuersch.: Neues Testament 303
Gatterer A., Neuersch.: Philosophie 470
Gatterer M., r 324
Genevois M. A, r 314
Georg J. E., r 143
Gerardus de Monte, r 309
Gerster Th., r 148. 487
Ghellinck, J. de, r 158
Gierens M., r 315
Gmelch J., r 497
Gogol, r 322
Gottesgeburt, Die, Abh. *H. Rahner* 333
Grabmann M., r 129
Granero M., r 153
Gröber C., Erzb., r 141
Gruyter, L. J. de, r 312
Guardini R., r 149
Günther, Die „Idee" bei Anton G., Abh. *F. Lakner* 1. 197

Heilige Saat, r 497
Heimbucher M., r 329
Heimsoeth H, r 460
Heinen A., r 632
Heinisch P., r 291
Heinzel G., Neuersch.: Moral- u. Pastoraltheologie 144. 627
Henne E., r 473
Der Große Herder 5—9, r 157
Hertling L., Neuersch.: Aszetik und Mystik 639
Hippolyt v. Rom als Zeuge f. d. Ausdruck Θεοτόκος, Kl. B. *H. Rahner* 73
Hirtenbriefe, r 148. 630
Hoepers M., r 476
Hofbauer J., Rez : *P. Heinisch* 291; Neuersch.: Altes Testament 471; Allgemeines 160
Hoffmann A. M., r 312
Hofmann F., r 138
Hollnsteiner J., r 611
Homiletik, Neuersch. 497
Huber G. S., r 119
Huhn J., r 604
Hülmeier I., r 498
Hull R., r 139

Idee, Die, bei Anton Günther. Abh. *F. Lakner* 1. 197
Individuelle Wesenheit, Ist die I. W. des Menschen unerkennbar? Abh. *J. Santeler* 572

Jacquin A. M., r 480
Jaegen H., r 647
Jahrbuch für die kath. Auslanddeutschen, r 144
Jahrbuch für d. kath. Erziehung in Österreich, r 638
Jahrbuch der österr. Leo-Gesellschaft. r 158
Jakobs O., r 647
Jans P. A., r 331
Jaroszewicz A., r 464
Joannes a S. Thoma, r 315
Jolivet R., r 459. 465
Jonas H., r 296
Jung C. G., r 628
Jungmann J. A., Neuersch.: Liturgik 318; Pädagogik u. Katechetik 635

Kallen P. B., r 489
Kalt E., r 477
Kalthoff P., r 135
Karrer O., r 135
Kassiepe M., r 629
Kastner L., r 149
Katechetik u. Pädagogik, Neuersch. 632
Keil E. W., r 484
Kessler P. J., r 491
Kieffer G., r 325
Kienitz E. v., r 494
Kirchengeschichte, Neuersch. 477
Kirchenrecht, Neuersch. 485
Kilwardby R., r 616
Kleinhappl J., Neuersch.: Philosophie 133. 468
Kneller C. A., Kl. B.: Neue Studien zur sixtinischen Vulgatabulle 81. 268; Registrieren und Anheften päpstlicher Erlasse im 16./17. Jahrhundert 596; Neuersch.: Missionswissenschaft151
Koch A., Neuersch.: Homiletik 497
Koch L., r 157
Koenig H., r 310
Koenig J., r 140
Kologriwof I. v., r 134
Konermann D., r 497

Lachmann J., r 474
Labriolle, P. de, r 482
Lakner F., Abh.: Die „Idee" bei Anton Günther 1. 197; Rez.: *G. S. Huber* 119; Neuersch.: Dogmatik u. Dogmengeschichte 315; Religionswissenschaft u. Fundamentaltheol. 140
Landgraf A., Rez.: *J. Destrez* 608
Lang B., r 642
Lange H., r 312
Laros M., r 619
Laurent M. H., r 132. 641
Lebreton J.-Zeiller, r 479
Lemonnyer A., r 468
Lercher L., Neuersch.: Dogmatik und Dogmengeschichte 311
Lexikon f. Theologie und Kirche, r 156
Lieblang F., r 331
Linder J., Abh.: Das Aramäische im Buche Daniel 503
Lindworsky J., r 456
Lippert P., r 326
Literar. Ratgeber, r 158
Liturgik. Neuersch. 318
Llorca B., r 478
Löhr A., r 321
Lösch St., r 305
Loiano S. a, r 623
Longhaye P. G., r 498
Lotz J. B., Rez.: *K. Thieme* 115; *A. Rademacher* 453; Neuersch.: Pädagogik u. Katechetik 633
Lützeler H., r 132
St. Lukas, r 144

Maaß E., Neuersch.: Moral- u. Pastoraltheologie 148. 629
Mager A., r 330
Matzkow W., r 207
Mausbach J., r 136. 142

Mayer A., r 330
Meersseman G., r 309. 463
Meisner H., r 622
Mersch E., r 112
Meßbuch, Das, r 324
Meyer L., r 639
Miller J., Neuersch.: Pädagogik und Katechetik 632
Millot M., r 498
Minichthaler J., r 639
Missale defunctorum, r 325
Missionswissenschaft, Neuersch. 151
Mitteilungen 332
Mitterer A., Neuersch.: Philosophie 135
Mitzka F., Abh.: Der philosophische Beweis für die moralische Unveränderlichkeit Gottes 57; Neuersch.: Dogmatik u. Dogmengeschichte 312. 616
Molitor H., r 307
Montalembert, r 640
Monval J., r 642
Moral- u. Pastoraltheologie, Neuersch. 142. 623
Morin G., r 481
Muckermann F., r 629
Müller J. B., r 325
Müller M., r 146
Müncker Th., r 627. 628
Mysterienthese, Die M. der Laacher Schule im Zusammenhang scholastischer Theologie, Abh. *J. Bütler* 546

Naumann V., Neuersch.: Philosophie 466; Aszetik u Mystik 647
Nègre P., r 645
Neues Testament, Neuersch. 303
Neuß W., r 631
Niedermeyer A., r 626. 628

Österreichisches Katechetenrecht, r 638
Opuscula et Textus, r 319. 616
Ortiz de Urbina J., r 314

Pädagogik u. Katechetik, Neuersch 632
Palacios L., r 471
Pangerl F., Neuersch.: Kirchengeschichte 477
Paré G., r 129
Pergmayr P. J., r 149
Perugini A., r 495
Perzl J., Rez.: *H. Jonas* 296
Peterson E., r 321
Petit A., r 646
Pfatschbacher H., r 492
Pfeilschifter G., r 483
Pfliegler M., r 635
Philosophie, Neuersch. 127. 459
Pickl J., r 447
Pieper J.-Raskop H., r 633
Piesch H., r 464
Pinault J., r 645
Pistocchi M., r 496
Platonismus, Hat Aristoteles den P. überwunden? Abh. *J. Santeler* 161
Pohl W., r 637
Pohley O., Neuersch.: Philosophie 127. 464
Poschmann B., r 621
Prümmer M., r 486
Przywara E., r 317

Rademacher A., r 453
Raes A., r 322
Rueymaeker L. de, r 459
Rahner H., Abh.: Die Gottesgeburt 333; Kl. B.: Hippolyt von Rom als Zeuge für den Ausdruck Θεοτόκος 73; Rez.: *E. Mersch* 112; Neuersch.: Allgemeines 155; Liturgik 325; Kirchengesch. 479; r 478
Redenzione, La, r 308
Religionswissensch., Neuersch. 135
Restrepo J. M., r 495
Retzbach A., r 485
Reuß J., r 614
Rieger J., r 497
Rösser E., r 488
Rudloff, L. v., r 315

Santeler J., Abh.: Hat Aristoteles den Platonismus überwunden? 161; Ist die individuelle Wesenheit des Menschen unerkennbar? 572; Neuersch.: Philosophie 131. 459
Sbath P., r 160
Schäfer D., r 638
Schaller H., r 484
Scheeben M. J., r 616
Schilling O., r 497
Schlagenhaufen Fl., Neuersch.: Religionswissenschaft u. Fundamentaltheologie 135; Allgemeines 158
Schmid J., r 324
Schmidt K. D., r 329
Schmieder G., r 470
Schmitt A., Rez.: *H. Doms* 300; Neuersch.: Moral- u. Pastoraltheologie 142. 623
Schneider F., r 632
Schönegger A., Rez.: *J. Hollnsteiner* 611; Neuersch.: Kirchenrecht 485
Schott, r 323
Schreiber G., r 325
Schröcker S., r 493
Schröteler J., r 632
Schubert F., r 318. 498
Schwab-Mayer, r 143
Schwarz B., r 461
Schwarz R., r 641
Schwer W., r 470
Scientia sacra, r 483
Sellmair J., r 634
Sickenberger J., r 303
Silva-Tarouca C., r 481
Simon Y., r 131. 466
Sinthern P., Neuersch.: Aszetik und Mystik 646
Soiron Th., r 327. 620
Sommer F., r 469
Soubigou L., r 304
Spáčil Th., r 136. 317
Speckner K., r 148
Stein S., r 485
Steinbüchel Th., r 628
Steinmann A., r 108
Stier F., r 475
Stockums W., r 329
Stonner A., r 640
Stufler J., Neuersch.: Dogmatik u. Dogmengesch. 309. 613
Stulz P., r 155
Summa de bono, Eine neue Überlieferung aus der S. de b. Ulrichs von Straßburg und andere Handschriften in Innsbruck, Kl. B. *H. Weisweiler* 442
Sundwall J., r 304
Svoboda R., r 497

Tenbörg E., r 493
Ter Haar F., r 625

Thalhammer D., Rez.: *J. Lindworsky* 456; Neuersch.: Aszetik u. Mystik 326
Theophanes Nic., r 618
Θεοτόκος, Hippolyt v. Rom als Zeuge für, Kl. B. *H. Rahner* 73
Thieme K., r 115
Thomas de Vio, r 131. 466
Till W., r 481
Tischleder P., r 142
Tóth T.-Maurer, r 497
Tummolo R., r 142. 624

Ulrich v. Straßburg, Eine neue Überlieferung U.s, Kl. B. *H. Weisweiler* 442
Unveränderlichkeit Gottes, Beweis für die moralische, Abh. *F. Mitzka* 57

Väth A., r 154. 155
Vat, O. van d., r 152
Verhaar J. P., r 622
Vermeersch-Creusen, r 486
Vetter M., r 497
Vialatoux J., r 133
Vollmer H., r 305
Vorspel F., r 497
Vosté J., r 309
Vulgatabulle, Neue Studien zur sixtinischen, Kl. B. *C. A. Kneller* 81. 268

Waitz S., Erzb., r 631
Wallfahrt und Volkstum r 325
Walterscheid J., r 642
Webert J., r 462
Weisweiler H., Kl. B.: Eine neue Überlieferung aus der Summa de bono Ulrichs von Straßburg und andere Handschriften in Innsbruck 442
Will J., Neuersch.: Kirchengeschichte 484
Willam F. M., r 308
Wöhrmüller B., r 328
Wulf Th., r 470

Zeitfragen, r 149
Ziegler J., r 474